DIE WISSENSCHAFT DES BUDDHISMUS

VON

GEORG GRIMM

Die Wissenschaft des Buddhismus · Georg Grimm

Nachschrift des Originals von 1923.

Damals erschienen im Verlag von

W. Drugulin – Leipzig.

Vorbemerkung zu dieser Schrift

Dieses Buch

DIE WISSENSCHAFT DES BUDDHISMUS

ist eine Nachschrift des Originals von 1923, der Text
wurde im Original belassen und erscheint hier mit neuer
Seitenaufteilung und Fußnotensetzung.

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 LICHTE 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

„KLAR SICHTBAR IST DIESE LEHRE,
JEDEM VERSTÄNDIGEN VERSTÄNDLICH.
SIE HEISST ‚KOMM UND SIEH!‘ “

Georg Grimm

INHALT

Vorrede … S. 1

I. Die Buddhalehre die Blüte indischen Denkens … S. 9

II. Das Problem des Ich in der Lehre des Buddha … S. 27

III. Ist die Lehre des Buddha Wissenschaft? … S. 45

1. *Was ist Wissenschaft?* … S. 45

2. *Die Lehre des Buddha ein System* … S. 47

3. *Die Lehre des Buddha das Resultat der Erfahrung und Reflexion* … S. 67

4. *Die übernormalen Fähigkeiten in der Lehre des Buddha* … S. 83

5. *Die Mystik im Lichte der Buddhalehre (Meister Eckehart)* … S. 102

6. *Die Reflexion in der Lehre des Buddha insbesondere* … S. 140

IV. Wahre und Pseudo-Metaphysik … S. 179

V. Die Grenzen des Erkennens … S. 197

VI. Die Buddhalehre und der Gottesbegriff … S. 217

VII. „Selbstlosigkeit“ … S. 225

VIII. Brahman und Dhamma … S. 249

IX. Der religiöse Genius … S. 285

X. Die Magie im Lichte der Lehre des Buddha … S. 303

XI. Kraft und Stoff im Lichte der Lehre des Buddha … S. 319

XII. Buddhistische Exegese … S. 363

1. Allgemeines … S. 363

2. Die Grundlagen der buddhistischen Exegese … S. 370

3. Einzelnes … S. 387

a) *über das Subjekt: das Ich (§§ 1—10)* … S. 387

b) *über das Objekt: die Welt (§§ 11—12)* … S. 413

c) *über Terminologie: Lebewesen (satta) und Ich (attā), Seele (§§ 13 — 14)* … S. 424

4. Rückblick … S. 434

VORREDE

Die größte Blasphemie ist die
Ableugnung des unzerstörbaren Wesens in uns.

(Vergl. Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 440)

EIN englischer Gelehrter hat einmal den Ausspruch getan, fünf gute Bücher einer europäischen Bibliothek ersetzten die gesamte altindische Weisheit. Er hätte sagen sollen, *eine* Rede Siddhārtha Gautamas, des Sterns Indiens, ersetze die sämtlichen europäischen Bibliotheken. Das ist so wahr, als der Buddha den *offensichtlich* richtigen Weg zu unserem höchsten, ewigen, nicht einmal durch den Tod unterbrochenen Wohlbefinden enthüllte, und als *diese* Gabe alle Werte, mit denen uns die in den europäischen Bibliotheken aufgespeicherte Weisheit beglückt, um ein Unendliches überragt. Oder hat diese Weisheit auch nur einen Menschen wahrhaft glücklich gemacht, hat sie auch nur einen ihrer Vertreter befähigt, dem Tod voll innerer Seligkeit ins Angesicht zu sehen? Was ist das aber dann für eine Weisheit, die vor dem Tode und damit vor einer Grundtatsache des Naturverlaufs elend zusammenbricht? Man stelle sich doch auch nur das Ende so eines „wissenschaftlichen Sternes“ vor: ein stinkiger Leichnam, den sie unter mancherlei Pomp und unter Lobreden auf den „großen Toten“ den Würmern zum Fraße übergeben. Eine Zeitlang feiern sie dann diesen Toten noch, allmählich erwähnen sie ihn nur mehr ab und zu, und schließlich wird es ganz stille von ihm. Neue „Sterne“ steigen am wissenschaftlichen Himmel auf, glänzen kurze Zeit am Horizont, um dann ebenfalls wieder unterzugehen. Und so setzt sich das Spiel fort, bis schließlich das Greisenalter der von ihnen allen aufgeführten Zivilisation selber hereinbricht, an dessen Ende auch hier *der Tod* steht. Und so bedecken denn schließlich Staub und Schutt nicht nur die Schöpfer dieser ganzen Zivilisation, sondern auch die mit ihr Beglückten und auch das, womit sie beglückt wurden. Weite Steppen dehnen sich nunmehr da aus, wo einst jenes tausendfache Schaffen und Lärmen und Wettrennen und Kämpfen den Raum erfüllt hatte. Ab und zu fegen halbwilde Reiter, Angehörige nomadisierender Volksstämme, auf flüchtigen Pferden durch die einsamen Gegenden, ohne eine Ahnung davon zu haben, daß die Hufe ihrer Pferde auf den modernden Überresten der einstigen — *unserer* — europäischen Zivilisation

stampfen, wie jetzt die Beduinenreiter die Stätten der ehemaligen hohen Kultur Babylons und Ninives durchqueren. Man wende nicht ein, so etwas könne heutzutage nicht wiederkehren. Im Weltgeschehen kehrt *alles* wieder, mit derselben unheimlichen Sicherheit, mit der die Zeiger einer Uhr, obwohl sich unablässig *vorwärts* bewegend, doch immer wieder zu den *alten* Stundenziffern zurückkehren:

„Immer wieder schwängert man die Weiber,
Immer wieder keimt ein neues Leben,
Immer wieder wird es neu geboren,
Immer wieder wankt es hin zum Tode,
Immer wieder trägt man weg die Leichen.“ [1])

Dabei vollzieht sich dieser rastlose Wandel von Geburt zu Tod, von der Entwicklung zur Auflösung nicht nur im Kleinen, sondern auch im Großen so rapid, daß beispielsweise bloße *siebzig* Lebensläufe von je fünfzig Jahren, im Geiste nach rückwärts, in die Vergangenheit hinein, aneinandergereiht, uns bereits in die *prähistorischen* Zeiten hinaufführen. Während dieser geradezu erschreckend kurzen Zeitspanne sind prächtige Reiche entstanden und in Trümmer gesunken, haben sich ganze Völkerfamilien gebildet und wieder aufgelöst, sind Kulturen herangereift und zu nichts verweht und — ist gerade jetzt auch unsere gegenwärtige europäische Zivilisation daran, sich wieder zu zersetzen.

Wozu aber dann all die ungeheuren Anstrengungen des Geistes und der Hände, die Natur „zu bezwingen“, wenn doch schließlich immer wieder *sie* es ist, die alle und alles bezwingt, alle und alles in das Nichts zurückschleudernd? Ist die ganze Kulturgeschichte der Menschheit *im Grunde* wirklich mehr, als die Arbeit jener Kinder, die am Meeresstrande, während der Zeit der Ebbe, unermüdlich neue Sandhäuser und Sandburgen errichten, nur damit sie von der jeweils zurückkehrenden Flut immer wieder weggespült werden? Aber die Kinder haben doch ihre Freude an diesen zwecklosen Arbeiten, und diese Freude wenigstens soll man ihnen lassen! Gewiß ist an sich gegen diese *kindliche* Freude nichts einzuwenden. Aber wenn die Kinder diese ihre kindliche Beschäftigung auch noch fortsetzen, nachdem sie Jünglinge und Männer geworden sind, und wenn sie auch da noch Tag für Tag in dieser *kindlichen* Freude aufgehen, so zwar, daß sie durchaus nichts für die Sicherstellung ihrer *Zukunft* übrig

1 Saṃyutta-Nikāya I, pag. 174 (Neumann, Buddh. Anthologie, S. 157).

haben, so sind solche Jünglinge und Männer *Narren,* die *Narrenwerk* treiben. Und so treiben denn auch unsere Männer der Wissenschaft und der Technik und der Politik und der Publizistik im Grunde doch bloß Narrenwerk, wenn sie ihre Kräfte im Dienste der unweigerlich dem völligen Zusammenbruch geweihten Zivilisation aufbrauchen und dabei ihre und der anderen *Zukunft* jenseits dieser Zivilisation, jenseits des Todes, völlig außer Acht lassen.

Freilich, die Menschen wissen ja gar nicht mehr, daß ihnen eine solche Zukunft bevorsteht, sie haben alle *Religion* so radikal verloren, daß sie, ganz wie das liebe Vieh, restlos in der Sorge um das Diesseits aufgehen. Die Folge ist, daß die Ursitte der Tierheit, der Kampf der Arten gegen einander, auch in der Menschheit in der Form des *Klassenkampfes* seine Wiederauferstehung feiert. Ja, sie sind bereits so sehr wieder in diesen *Naturzustand* zurückgefallen, daß sie gar nichts mehr von Religion, die die Überwindung dieses Naturzustandes zum Gegenstand hat, wissen *wollen.*

Freilich die Religionen haben selbst redlich dazu beigetragen, die Religion totzuschlagen, indem sie, statt an *die Vernunft* zu appellieren, blinden Glauben verlangen und unter dem Deckmantel dieses Glaubens den Menschen die tollsten Sachen zumuten. So wurde ihre *Unvernunft* schließlich selbst der Alltagsvernunft unerträglich. Das Resultat war nun aber nicht etwa bloß, daß man die vernunftwidrigen religiösen *Systeme* ablehnte, wie das doch bloß gerechtfertigt gewesen wäre, sondern man warf mit diesen auch die Religion selber über Bord und damit die Urwahrheit von der Unberührtheit unseres Wesens durch den Tod und damit auch jede Sorge für das Jenseits nach dem Tode, womit dann aber die Bahn für den zügellosesten Egoismus frei war: die gegenwärtige flüchtige Daseinsform wurde für jeden Einzelnen zum Inbegriff aller Güter. Damit mußte naturgemäß das Streben nach äußerster Auskostung dieses vermeintlichen höchsten Gutes und damit unbändige Genußsucht zum beherrschenden Faktor jedes Einzelnen werden und zugleich auch alle tätige Sorge für das Gemeinwohl ersticken. Ein Volkskörper aus solchen Einzelgliedern ist dann natürlich auch kein einheitlicher, harter, von außen unangreifbarer Block mehr, sondern ein atomisierter Sandhaufen.

Gibt es einen Damm gegen diese Sturzwelle der brutalsten, sowohl das wahre Glück des Einzelnen, wie das der Gesamtheit unter sich begrabenden Selbstsucht? Zur Zeit gibt es noch keinen. Aber es könnte einer geschaffen werden, wenn es gelänge, den Menschen *die*

Religion wiederzugeben, und zwar, entsprechend der geistigen Verfassung der zivilisierten Menschheit, in der Form einer Religion *der Vernunft,* also eine Religion, die den Inhalt des religiösen Bewußtseins in strahlender Helligkeit und nicht mehr auf der Basis des Glaubens, sondern als Ausfluß der richtig arbeitenden Vernunft aufzeigte, so daß der religionslose Mensch in Zukunft nicht mehr bloß als *ungläubig,* sondern als *unvernünftig* erschiene. Eine solche Religion ist die Lehre des Buddha.

Sie deckt zunächst den Inhalt des religiösen Bewußtseins, der gemeinhin, auch wo dieses Bewußtsein noch vorhanden ist, nur ein ganz unbestimmter und nur gefühlsmäßiger ist, in greifbarer Anschaulichkeit auf: Wir sind nicht die vergänglichen Zeitwesen, die, jeden ungenossenen Augenblick für verloren achtend, die Gegenwart, die Trägerin aller unserer Genüsse, möglichst auskosten sollen, wie uns eine seichte Weltanschauung wähnen läßt, sondern wir sind in unserem tiefsten Grunde außerzeitlich, überweltlich, in uns selbst unbedingt selig. Alles Leiden wird für uns überhaupt erst dadurch möglich, daß wir uns in das Leben *hineinbegeben,* das uns also *wesensfremd* ist und nur *ein Phänomen* darstellt, welches wir selbst erst für uns hervorbringen, indem wir seit anfangslosen Zeiten jeweils im Zeitpunkt unseres Todes in unserem *Drang* nach diesem Phänomen einen neuen Keim in einem Mutterleib ergreifen und diesen zu einem Organismus gestalten. Unsere speziellen Leiden aber schaffen wir uns wiederum selber dadurch, daß wir jeweils einen solchen Drang in uns entwickeln, daß er uns gerade *den* Keim ergreifen läßt, den wir tatsächlich ergreifen, und uns so in die Verhältnisse und Lagen führt, in denen wir uns nachher tatsächlich sehen, wobei diese Verhältnisse und Lagen um so ungünstiger sein müssen, je selbstsüchtiger der Drang war, und um so glücklicher, je mehr er sich auch auf das Wohl der Mitwesen erstreckte.

Man nehme einmal an, es wäre möglich, ein religiöses Bewußtsein mit solchem Inhalt zu erwecken. Müßte da nicht jedes einzelne Leiden, das hereinbricht, von vornherein im gleichen Verhältnis zusammenschrumpfen, als sich vor dem geistigen Auge das Leben über den Tod hinaus in die Unendlichkeit ausdehnt? Müßte weiterhin nicht jede Verbitterung über den vermeintlichen fremden Urheber unserer Leiden, wie auch jeder Neid gegenüber dem glücklicheren Nebenmenschen schwinden, da man doch wüßte, daß jeder nur erntet, was er selbst gesät hat? Müßte nicht insbesondere auch schon die Sorge um

die eigene Zukunft nach dem Tode auch den Blöderen bestimmen, stets dienstbeflissen und hilfsbereit gegen seine Mitwesen zu sein, während der Einsichtigere, wenn er zugleich der Glücklichere ist, sich von der Erkenntnis leiten ließe: „Ich ernte; diese da ernten nicht; nicht steht es mir, der ich ernte, an, daß ich denen, die nicht ernten, nichts gebe“? — Kurz, das Schreckgespenst, das gerade jetzt aus unserem Volke riesengroß gegen den Himmel wächst und alles andere mit seinem unheimlichen Schatten verdunkelt, wäre gebannt: die soziale Frage, durch kein anderes Mittel lösbar, weil kein anderes Mittel den schrankenlosen Egoismus auf die Dauer genügend zu bändigen vermag, wäre gelöst, sie wäre restlos in der Lösung der *religiösen* Frage aufgegangen. In Wahrheit ist ja auch die soziale Frage eine religiöse Frage, ja, *die* religiöse Frage. Deshalb kann sie als unheilschwangere Sphinx auch immer nur dann auftauchen und die Menschen angrinsen, wenn einem Volk seine Religion abhanden gekommen ist. Ein religiöses Volk kennt keine soziale Frage.

Doch die Heilsbotschaft des Buddha bringt mehr als die Lösung der sozialen Frage, sie ist die Bringerin des wahren Glücks und zwar gerade für jene, die das falsche verloren haben. Sie bringt jenes Glück, das Goethe meint, wenn er sagt:

„Es gibt ein Glück, allein wir kennen’s nicht.
Wir kennen’s wohl; doch wissen’s nicht zu schätzen.“

Es ist nicht das trügerische Glück der jeweiligen *Befriedigung* unserer Triebe, sondern das Glück, das ihre *Beruhigung* gewährt, also das Glück der Selbstgenügsamkeit, das Glück innerer Zufriedenheit. Wer dieses Glück auch nur ahnt, mag, Bettler gleich, sich doch als König fühlen. Wer es nur *ahnt,* erkennt auch ohne weiteres, daß, was nun vor unseren Augen zusammengebrochen ist, wert war, daß es zusammenbrach. War es ja doch nur das ins Groteske ausgediehene Rüstzeug für das Sündenglück schrankenloser Gier. So betrachtet, könnte der politische und wirtschaftliche Zusammenbruch unseres Volkes geradezu die Quelle für eine neue Größe desselben, allerdings *ganz* anderer Art, als die vergangene, werden, nämlich für seine *sittliche* Wiedererneuerung. Seine künftigen Großen würden dann nicht mehr Schlachtensieger, sondern Weltensieger sein. Freilich ist dieser Ausblick kühn, über alle Maßen kühn, aber nicht kühner, als die Hoffnung auf sittliche Wiedererneuerung überhaupt.

Auf jeden Fall ist seine Verwirklichung, soviel an der Buddhalehre liegt, *möglich.* Denn indem diese in ihrer unbedingten Wahrheit auch erkenntnismäßig begriffen zu werden vermag, also unmittelbare Gewißheit verleiht, gibt sie eben damit den fruchtbaren Boden ab, aus dem das entsprechende Handeln als seine Frucht zwingend hervorwachsen muß, so gewiß, als jeder Mensch das erstreben *muß,* was er wirklich als ihm glückbringend durchschaut.

Freilich, das will unserer Zeit durchaus nicht in den Sinn, daß es auch eine *wissenschaftliche* Religion geben und daß diese wissenschaftliche Religion gar die Lehre des alten indischen Mönches Siddhārtha Gautama sein sollte. Unsere modernen „Aufgeklärten" lächeln einfach, wenn sie hören, daß seine Religion auf streng wissenschaftlicher Basis ruhe, ja, daß sie nach der Methode der *exakten* Wissenschaften verfahre, die sich nicht mit ungenau bestimmten Mittelwerten, hypothetischen oder spekulativen Annahmen begnügen, sondern nach Erkenntnissen streben, die mit mathematischer Sicherheit demonstrierbar sind.

Indessen wurde *dieser* Charakter des Systems des Buddha bereits in dem Hauptwerke des Verfassers „Die Lehre des Buddha" dargelegt, das eben deshalb auch den Untertitel „Die Religion der Vernunft" trägt, eine Charakterisierung, die sie sich übrigens selber beilegt. Führt sie doch das Epitheton „vibhajjavāda", das Childers, der bekannte Lexikograph des Pāli-Kanons, eben mit „Religion of Logic or Reason" übersetzt. [1])

Weil es aber bei uns ein inveteriertes Vorurteil ist, daß Religion und Wissenschaft zwei sich einander ausschließende Gebiete darstellen, so erscheint es geboten, den Charakter der Buddhalehre als einer wissenschaftlichen Religion, ja, als *der* wissenschaftlichen Religion, noch weiter und schlechthin unangreifbar klarzulegen. Das ist der Zweck des vorliegenden Buches. Dabei wird sich dann auch zeigen, daß im Buddha das anschaulich-vernünftige Erkennen seine denkbar höchste Ausbildung gefunden hat; zeigen nämlich wird es sich, daß im Lichte seiner Lehre sich *alle* Objekte der Erkenntnis, soweit sie überhaupt erkennbar sind, *bis auf den Grund* entschleiern. Zugleich wird sich klar und bestimmt am äußersten Horizont die Grenzlinie zwischen dem Erkennbaren und dem ewig Unerkennbaren, mithin die Grenze des Erkennens abheben. Und endlich wird volles Licht auf alle übrigen religiösen und philosophischen Systeme fallen. Diese Systeme

1 Childers „Dictionary of the Pāli Language" unter „vibhajati".

lassen sich nämlich mit Gebirgszügen vergleichen, die sich über dem Niveau des Alltags erheben und sich durch das ganze Menschenreich hinziehen. Sie bestehen aus Anhöhen, niedrigen und hohen Bergen, aber auch aus mächtigen Massiven. Eines von diesen Massiven ist das System der Upanishaden, ein anderes die Weisheit des Laotse, dann der Platonismus mit Plotinos als seinem höchsten, in den reinen Äther sich emporreckenden Gipfel, endlich das Christentum, das in den sogenannten Mystikern, insbesondere in Meister Eckehart, kulminiert. Über sie alle aber ragt, gleich dem Himālaya, dem König der Berge, das majestätische Massiv des Buddha-Dharma empor, von dessen weltferner Spitze aus man ein gewaltiges Panorama über die sämtlichen Gebirgsketten hat.

Freilich wird solche Charakterisierung des Buddha und seiner Lehre lautem Widerspruch begegnen, vor allem von seiten jener Wissenschaft, die überhaupt keine Religion mehr will, jener Wissenschaft, die zu schwach und zu feig ist, aus den seichten bequemen Küstengewässern des Alltags hinauszusteuern in den Ozean der schrankenlosen Wirklichkeit, um das Eiland auszukundschaften, auf dem es keinen Tod mehr gibt. Widerspruch wird sich aber auch erheben von seiten jener Religiösen, die kein religiöses *Wissen,* sondern nur Glauben oder höchstens einen verschwommenen Mystizismus wollen, weil sie gar wohl fühlen, daß das Wissen der Feind ihres Glaubens und ihres Mystizismus ist. Aber mögen beide Lager gegen den Buddha-Dharma anrennen, er wird *nicht* wanken, so wenig wie *die Wirklichkeit* wankt, deren Ausdruck er ja auch bloß ist.

Wird so die wissenschaftliche Religion zwei starke natürliche Feinde auf ihrem Vormarsch finden, so gibt es doch auch Menschen mit offenem Geist und offenem Herzen, die gerade das brauchen und suchen, was ihnen der Buddha-Dharma anbietet. Der Erfolg der „Lehre des Buddha“ beweist es. Ihnen sind auch die nachfolgenden Abhandlungen gewidmet. Diese, zuerst für einen engeren Kreis in der Zeitschrift *„Buddhistischer Weltspiegel“* veröffentlicht, sind unter sich selbständig und deshalb auch jede für sich allein verständlich. Wer sie faßt, der ist immun gegen das Gift der irreligiösen modernen Wissenschaft, aber auch immun gegen den Aberglauben der unwissenschaftlichen modernen Religionen. Noch mehr: *er* kennt die todlose Insel und wird auch die Überfahrt zu ihr wagen und *vollbringen.*

Georg Grimm
November 1922

I.

Die Buddhalehre die Blüte indischen Denkens

DER Buddha nennt seine Lehre „zeitlos“. Das will sagen: Sie ist absolute Wahrheit, galt zu seiner Zeit so gut wie sie heute gilt und wie sie in den Ewigkeiten vorher galt und in den Ewigkeiten der Zukunft gelten wird. Eben deshalb kann sie aber auch völlig losgelöst von den Bedingungen und Verhältnissen, unter denen sie in die Welt eintrat, verstanden werden. Immerhin wird das Verständnis leichter sein, wenn man zugleich das ganze Milieu kennt, aus dem heraus sie geboren wurde und das das Erscheinen eines Buddha und seiner Lehre überhaupt erst möglich machte. Deshalb sei kurz der Kern des religiösen Erkenntnisstrebens des alten Indien bis zum Auftreten des Buddha nach Inhalt und Form und das Verhältnis der Buddhalehre zu ihm dargelegt. Dabei seien diese Ausführungen zum Teil aufgebaut auf die Darlegungen *Deussens* in seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie, Band I, nachdem Deussen gerade in dieser Richtung ein Bahnbrecher war. *)

* Deussen war Zeit seines Lebens *ein Feind* des Buddhismus, den er als „eine minderwertige Religion“ bekämpfte, wo er nur konnte. Dieser Standpunkt wird völlig begreiflich, ja, für eine so ideale Natur, wie Deussen eine war, selbstverständlich, wenn man sich klar darüber geworden ist, daß Deussen im Grunde nicht den Buddhismus des Buddha, sondern jenen in der Tat durchaus minderwertigen, jeden religiösen Menschen geradezu anwidernden „Buddhismus“ im Auge hatte, zu dem die ursprüngliche Buddhalehre gar nicht lange nach dem Tode des Meisters — übrigens im Einklang mit seiner eigenen Prophezeiung — entartete, also jenen Buddhismus, der die Ungeheuerlichkeit fertig gebracht hat, das *Ich*, d. h. also das Wesen des Menschen zu leugnen und dessen moralisches Endziel in die eigene absolute Vernichtung zu verlegen. (Vgl. Deussen, Gesch. d. Ph. I, 3. S. 158, auch Buddhistischer Weltspiegel I, S. 222.) — Wenn überhaupt ein Ereignis der Geschichte den Beweis für den Satz liefert „abusus optimi pessimus“ — der Mißbrauch des Besten ist der schlimmste —, dann ist es dieses Ereignis, das uns die höchste Religion nach ganz kurzer Blütezeit im Moraste des brutalsten Materialismus zeigt. — Freilich hat sich die buddhistische *Laienwelt* durchaus nicht um die theoretische Umkehrung des Buddhagedankens durch die buddhistischen *Gelehrten* — das Unglück war ja eben, daß die Mönche zum großen Teil bloße Gelehrte geworden waren — gekümmert, so daß diese Abschlachtung des Buddhagedankens durch seine berufenen Hüter ohne praktische Folgen geblieben ist. Und das war das große Glück für den historischen Buddhismus. Das meint ja auch E. Arnold, der Verfasser des berühmten Lehrgedichts „Die Leuchte Asiens“, wenn er in der Vorrede sagt, es sei seine feste Überzeugung, daß ein Drittel der Menschheit nie und nimmer dazu hätte gebracht werden können, an das Nichts als den Ausgang alles Wesens und das Ziel alles Strebens zu glauben.

Das Erkenntnisstreben des alten Indien hatte sich in stufenweise fortschreitender Entwicklung darauf konzentriert, *das Urprinzip,* das allem Seienden zugrunde liegt, aufzufinden. Dieses Urprinzip ist zugänglich nur im eigenen Innern. Denn nur in sich selber kann jeder in die tiefsten Tiefen hinuntersteigen, von allem außer ihm erkennt er immer nur die äußere Hülle, in der es seinen fünf Außensinnen entgegentritt. Und so war man denn im alten Indien, indem man das Urprinzip in sich selber suchte, auf dem Gipfel der Entwicklung dazu gekommen, als dieses Urprinzip eben sich selber, das eigene Ich, den Ātman zu proklamieren. Dieses Ich, diesen Ātman muß suchen, wer das Letzte finden will. Schon aber daß man diesen Ātman *suchen* muß, schließt in sich, daß alles, was sich uns *ungesucht* darbietet, also unser Leib mit seinen Sinnenorganen, nicht der Ātman, das wahre Wesen von uns, sein kann, und daß es eine Täuschung ist, wenn wir ihn dafür halten. (Deussen, l. c., 2. Abt., S. 40). Dementsprechend verband sich denn mit dem Begriff des Ātman von allem Anfang an durchweg *der Sinn des Selbstes „im Gegensatze zu dem, was nicht das Selbst ist."* Diese Grundbedeutung zieht sich durch alle gebräuchlicheren Anwendungen des Wortes ātman, sofern durch dasselbe bezeichnet wird:

I. die eigene Person im Gegensatze zur Außenwelt;
II. der Rumpf des Leibes im Gegensatze zu den Außengliedern;
III. die Seele im Gegensatze zum Leibe;
IV. das Wesen im Gegensatze zu dem Nichtwesentlichen.

Hier wollen wir zunächst nur konstatieren, daß ātman wesentlich und von Haus aus ein *relativer* Begriff ist, sofern dabei immer etwas vorschwebt, was nicht der Ātman ist, und ein *negativer* Begriff, sofern der positive Inhalt nicht in ihm, sondern in dem liegt, was ausgeschlossen wird. Solche *relativ-negativen,* oder, wie man auch sagen könnte, *limitierenden* Begriffe sind häufig von den Philosophen und mit großem Vorteile gebraucht worden, um das unerkennbare Prinzip der Dinge dadurch zu kennzeichnen, daß man den ganzen Inhalt der erkannten Welt von ihm ausschließt. Solcher Art ist ... das οντως ον — das wesenhaft Seiende — des Platon im Gegensatze zu dem γιγνομενον και απολλυμενον — dem Entstehenden und Vergehenden —, die substantia des Spinoza im Gegensatze zu den modi — den Daseinsweisen —, aus denen die ganze Welt, die körperliche wie die

geistige, besteht; endlich das Ding an sich Kants im Gegensatze zur ganzen Erscheinungswelt ... Alle diese Begriffe οντως ον, substantia, Ding an sich sind *negativ,* d. h. sie sagen von dem Prinzip nur aus, was es nicht ist, und gerade hierin liegt ihr Wert für die Metaphysik, die es mit einem ewig Unerkennbaren zu tun hat. Solcher Art ist auch der Begriff Ātman, welcher uns auffordert, das Selbst der eigenen Person, das Selbst jedes anderen Dinges ... ins Auge zu fassen und alles hinweg zu tun, was nicht streng genommen zu diesem Selbst gehört. Es ist der abstrakte und darum der beste Name, den die Philosophie je für ihr eines, ewiges Thema gefunden hat; alle jene anderen Namen οντως ον, substantia, Ding an sich schmecken noch nach der Erscheinungswelt, der sie doch schließlich entstammen: ātman allein trifft den Punkt, an dem das innere, dunkle, nie erscheinende Wesen ... sich uns öffnet. — Es ist kein Zufall, daß gerade die Inder zu dieser abstraktesten und daher besten Benennung des ewigen Gegenstandes aller Metaphysik gelangt sind; denn dem indischen Genius wohnt ein rastloses Dringen in die Tiefe, ein Verlangen ein, hinauszukommen über alles, was noch als ein Äußerliches, Unwesentliches erscheint, wie sich dies, um nur ein Beispiel anzuführen, so schön im zweiten Teile der Taittirīya-Upanishad bestätigt. Dort wird vor uns gestellt der Mensch, zunächst in seiner äußerlichen, körperlichen Erscheinung. Als solcher ist er aus Nahrungssaft bestehend. Aber dieser Körper ist nur eine Hülle, die uns das innere Wesen verdeckt. Ziehen wir sie ab, so gelangen wir zum lebenshauchartigen Selbst. Aber auch dieses wird wieder zur Hülle, nach deren Abzug wir zum verstandesartigen Selbst gelangen, und von diesem, auf demselben Wege, immer tiefer dringend, zum erkenntnisartigen Selbst. Hier sind wir im Zentrum angelangt, und es ist höchst charakteristisch, daß der Philosoph zum Schlusse eine Warnung hinzufügt, von hier nicht noch tiefer dringen zu wollen und nicht auch dieses letzte Innere der Natur noch zum Objekt der Erkenntnis zu machen. „Denn er ist es, der Wonne schaffet; denn wenn einer in diesem Unsichtbaren, Unkörperlichen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, dann ist er zum Frieden eingegangen; wenn er hingegen in ihm noch einen Unterschied, einen Zwischenraum annimmt, dann hat er Unfrieden; es ist der Unfriede dessen, der sich weise dünket."

„Bei dieser Beanlagung des indischen Geistes, in die Tiefe zu dringen und durch alles Schalenartige hindurch den innersten Kern zu erfassen, wird es begreiflich, wie die indische Philosophie, um das-

jenige auszudrücken, was sie sagen wollte, sich des aus dem gewöhnlichen Leben aufgenommenen, ja, schon zum pronomen reflexivum verblaßten Wortes ātman bemächtigte, zuerst schüchtern und tastend, dann immer häufiger und zuversichtlicher; es wird begreiflich, wie in den Händen der indischen Denker alle jene anderen mythologischen, anthropomorphen und rituellen Benennungen des höchsten Wesens zur Schale wurden, durch welche hindurch, hier mehr, dort weniger deutlich, als innerster Kern der Ātman hindurchleuchtet, bis das Denken soweit erstarkt ist, im Ātman den reinsten Ausdruck für das Prinzip der Dinge zu finden." (Deussen, l. c., 1. Abt., S. 286ff.)

Vorher hatte man jenes „Unsichtbare, Unergründliche", kurz, *das Immaterielle,* auf das man gestoßen war, weil man in der richtigen Richtung, nämlich in den eigenen Tiefen, und auf dem rechten Wege, nämlich auf dem indirekten der Abschälung alles dessen, was uns unwesentlich ist, suchte, „das Knochenlose" (Gestaltlose) genannt, von dem alles Knochenhafte (Gestaltete) getragen werde. So Rigveda 1, 164. (l. c., 1. Abt., S. 306). Nach dem Ucchishṭa-Hymnus — Atharvav. 11, 7 (l. c., S. 305 ff.) — aber „beruhen alle Namen und Formen der Welt auf dem Ucchishṭa, d. h. *dem, was übrig bleibt,* wenn wir alle Formen der Erscheinungswelt in Abzug bringen. Der Begriff des Ucchishṭa ist deshalb in ähnlicher Weise negativ und zugleich relativ, wie der des Ātman und diesem aufs nächste verwandt." (l. c.) Der Hymnus enthält die Aufforderung, unsere Aufmerksamkeit auf das zu richten, *was übrig bleibt,* wenn wir alles Erkennbare hinwegdenken, als welches dann „das in mir" (tán máyi), „der Glanz in mir" bezeichnet wird. Endlich wird in Atharvav. 10, 7 und 8 (l. c., S. 310 ff.) nach dem Skambha, *dem Stützer,* gefragt, der alles trägt, ohne daß er selbst getragen wird: „Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein?" bis dann nach mancherlei zwischengeschobenen, aber der Sache nicht fernstehenden Betrachtungen am Schluß des zweiten Hymnus sich das Wort Ātman einstellt, womit der Standpunkt der Upanishads erreicht ist.

Dieser Standpunkt der Upanishads selbst ist sehr schön in der Erzählung Chāndogya-Upanishad 8, 7-12 (Deussen. Sechzig Upanishads des Veda, S. 196ff.) illustriert: „Das Selbst (ātman), das Sündlose, frei von Alter, frei von Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschluß wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen." Von dieser Forderung getrieben, machen sich auf von den Göttern

Indra und von den Dämonen Virocana und begeben sich zu Prajāpati in die Lehre und verweilen zweiunddreißig Jahre bei ihm als Schüler. Dann sprach Prajāpati zu ihnen: „Betrachtet euer Selbst in einem Gefäß voll Wasser, und was ihr von euerem Selbst *nicht* wahrnehmt, das sagt mir an!“ — Da betrachteten sie sich in dem Gefäß voll Wasser. Und Prajāpati sprach zu ihnen: „Was seht ihr nun?“ — Sie aber sprachen: „Wir sehen, o Ehrwürdiger, *dieses unser ganzes Selbst* bis zu den Härchen, bis zu den Nägeln, im Abbild.“ — Und Prajāpati sprach zu ihnen: „Nun schmückt euch schön, zieht schöne Kleider an und putzt euch auf und dann schaut wieder in das Gefäß voll Wasser!“ — Da schmückten sie sich schön, zogen schöne Kleider an und putzten sich auf und schauten dann wieder in das Gefäß voll Wasser. Und Prajāpati sprach zu ihnen: „Was seht ihr?“ — Sie aber sprachen: „Ganz wie wir hier, o Ehrwürdiger, schön geschmückt, angetan mit schönen Kleidern und aufgeputzt stehen, ebenso sind, o Ehrwürdiger, diese dort schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und aufgeputzt.“ — Und Prajāpati sprach zu ihnen: „Das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman.“ — Die Antwort befriedigt die beiden Schüler, sie ziehen heim; Prajāpati aber, ihnen nachblickend, spricht: „Da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben.“ — Virocana und die Dämonen beruhigen sich bei dieser Antwort, und so alle dämonischen Menschen, welche im Leibe das Selbst sehen, deshalb diesen ihren Leib hienieden erfreuen, ihren Leib hienieden pflegen, und deshalb diesen Leib auch noch als Leichnam mit allerlei Plunder schmücken, als wenn es für ihn noch ein Fortleben, eine jenseitige Welt gäbe. Indra hingegen in der Erwägung, daß dieses Selbst von allen Leiden und Gebrechen des Leibes getroffen wird und mit dem Tode untergeht, „fühlt *(was wohl jeder fühlen kann),* daß alle Veränderung, welche *an* uns vorgeht, eben darum nicht *uns* betreffen kann“, (l. c., 2. Abt., S. 87.) und kommt zu Prajāpati zurück. Dieser lädt ihn ein, weitere zweiunddreißig Jahre als Schüler zu verweilen, und Indra verweilt weitere zweiunddreißig Jahre als Schüler. Dann erteilt ihm Prajāpati die zweite Antwort: „Jener [Geist], der im Traum fröhlich umherschweift, der ist das Selbst, der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, der ist das Brahman.“ — Aber auch bei dieser Antwort kann sich Indra nicht beruhigen: „Allerdings ist dieses [Selbst], wenn auch der Körper blind ist, nicht blind, wenn er lahm ist, nicht lahm; allerdings wird es von des Leibes Gebrechen nicht mitbetroffen, es wird nicht

getötet, wenn jener ermordet wird, es wird nicht lahm, wenn jener gelähmt wird, aber es ist doch, als wenn es getötet würde, es ist doch, als wenn sie es bedrängten, als wenn es Unliebes erführe, und es ist, als wenn es weinte — hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken". — Und er kam abermals mit dem Brennholz — [d. h. als Schüler] — zu Prajāpati heran und teilte diesem sein Bedenken mit. Und Prajāpati sprach: „Freilich steht es so damit, o Maghavan, ich will dir aber das Selbst noch weiter erklären. Verweile weitere zweiunddreißig Jahre als Schüler!" Und Indra verweilte weitere zweiunddreißig Jahre als Schüler. Dann sprach Prajāpati zu ihm: „Wenn einer so eingeschlafen ist — [=] — ganz und gar völlig zur Ruhe gekommen ist, daß er kein Traumbild schaut: Das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman." Da zog Indra zufriedenen Herzens von dannen. Aber ehe er noch bei den Göttern angelangt war, kam ihm ein neues Bedenken. Und er kehrte abermals mit dem Brennholz in der Hand zu Prajāpati zurück und sprach zu ihm: „Ach, da kennt doch nun einer, o Ehrwürdiger, in diesem Zustand sich selber nicht und weiß nicht, daß er dieser ist, noch auch kennt er die anderen Wesen. *In Vernichtung ist er eingegangen.* Hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken." — „Freilich steht es so damit, o Maghavan", sprach Prajāpati, „aber ich will es dir noch weiter erklären. Doch ist es nicht anders als in diesem zu finden. Verweile weitere fünf Jahre als Schüler!" Und Indra verweilte weitere fünf Jahre als Schüler. Dann sprach Prajāpati zu ihm: „O Maghavan, sterblich fürwahr ist dieser Körper, vom Tode besessen; er ist der Wohnplatz für jenes unsterbliche *körperlose* Selbst. Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz; denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes; *den Körperlosen* aber berühren Lust und Schmerz nicht." Und so müsse man denn *körperfrei* werden, indem man eingehe in das höchste Licht, indem man sich zurückziehe auf reine, gänzlich beruhigte Geistigkeit, wie sie eben auch im Tiefschlaf herrsche.

Der Sinn dieser Erzählung ist klar. Auf die Frage: „Was ist das Ich, das Selbst?" gibt Prajāpati drei Antworten. Die materialistische (dämonische) Antwort lautet: Das Selbst ist der Leib mit seinen sensitiven und vegetativen Funktionen und geht deshalb mit diesem Leibe zugrunde. Die zweite Antwort besagt: Ich kann *tätiger* Geist sein, losgelöst vom Körper. Dieser Zustand der aktiven Geistigkeit wird illustriert durch den Traumzustand als denjenigen Normalzu-

stand, in welchem wir schon hienieden den von der Leiblichkeit entbundenen Geist beobachten können. In der dritten Antwort endlich wird als der dem Selbst eigentlich angemessene Zustand und damit als der eigentliche Ātman die völlig *objektlose* Geistigkeit oder die Geistigkeit in ihrer *Vollberuhigung* erklärt.

Von diesem dritten, höchsten Zustand des Ātman, also dem Zustand, in welchem der Ātman schon hienieden im Tiefschlaf verweilt, sagt Bṛhadāraṇyaka-Up. 4, 3, 19 ff.: „Aber gleichwie dort im Luftraum ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich niederkauert, also auch eilt der Geist zu jenem Zustand, wo er, eingeschlafen — [das ist eben völlig beruhigt] — keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut … Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, von Übelwollen frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbst umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter. Dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder, der Asket nicht Asket. Dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen. Dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens. Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obwohl er nicht sieht; denn für den — [wesenhaft] — Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, aber es ist kein Zweites außer ihm, kein Anderes, von ihm Verschiedenes, das er sehen könnte.“

Die drei bisher behandelten Zustände des Ich, des Ātman, sind die einzigen, welche in den älteren Upanishads vorkommen. Erst später, mit dem Aufkommen der Yoga-Praxis, lernte man im Yoga einen Zustand des Ich kennen, der noch höher steht, als selbst die Vollberuhigung des Geistes, wie sie im Tiefschlaf eintritt: Im Tiefschlaf findet die Auslöschung der Weltausbreitung *unbewußt* statt und derart, daß das Erkennen sich auch selber nicht mehr Objekt ist. Demgegenüber kann durch methodisch geschulte Konzentration, eben die Yoga-Praxis, die Ablösung des Erkennens vom materiellen Organismus und weiterhin die Auslöschung der ganzen Weltausbreitung *mit vollem Bewußtsein* herbeigeführt werden: Man konzentriert an abge-

schiedener Stätte, indem man die fünf äußeren Sinne „heimruft", sodaß man „nicht mehr nach außen erkennt", ja, indem man sogar die körperlichen Funktionen, einschließlich des Ein- und Ausatmens, völlig zum Stillstand bringt, den Geist ausschließlich auf die Vorstellung des *grenzenlosen Raumes,* dann, unter völligem Fahrenlassen dieser Vorstellung, auf die anschauliche Vorstellung, wie das Erkennen selbst grenzenlos ist: man schwimmt sozusagen in seinem eigenen *reinen* Erkennen, indem man nur mehr dieses selber zum Objekt der Erkenntnis macht, und erkennt sich eben deshalb insofern als „durch und durch aus Erkenntnis bestehend". Dann geht man über zur anschaulichen Vorstellung, daß nun absolut nichts mehr für das Erkennen da sei — Reich der *Nichtirgendetwasheit* — und steigt schließlich, indem man auch diese Vorstellung der Nichtirgendetwasheit aus dem Geiste entläßt, zur höchsten Vorstellung auf, daß man nun überhaupt keine Vorstellung mehr habe, so daß man sich gerade noch als absolut vorstellungslos weiß: Reich der Weder-Wahrnehmung-noch-auch-Nichtwahrnehmung. Dieser *bewußte* Zustand reinster *objektloser* Geistigkeit ist dann „der *vierte"* (caturtha), *aller*höchste Zustand des Ich, des Ātman oder der Turīya, auch das Turīyam genannt: „Nicht nach innen erkennend und nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder wahrnehmend noch nichtwahrnehmend, unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, *nur in der Gewißheit des eigenen Selbst gegründet,* die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos — das ist das vierte (caturtha) Viertel, das ist der Ātman, den soll man erkennen." (Māṇḍūkya-Up. 7).

Das alles war also *unmittelbare Erfahrung,* war *intuitive* Erkenntnis, war unmittelbares *Erlebnis* und stand und steht deshalb über allem Zweifel in *Wirklichkeit* fest: das Ich, der Ātman kann in diesen vier Zuständen verweilen. Auf dieser *Intuition* wurde nun vermittels der *Reflexion* das *System* des Vedānta aufgebaut. Man sagte sich: Wenn es schon bei Lebzeiten möglich ist, sich körperfrei zu machen — im Turīya ist ja der Leib eine empfindungslose Masse, die einen nicht weiter berührt — und sich ganz auf reine objektlose Geistigkeit zurückzuziehen, dann ist der Tod des Erlösten nichts weiter, als die *dauernde* Abwerfung des Körpers unter *dauerndem* Rückzug auf reine Geistigkeit. Der ewige und zugleich glückselige Zustand des Ich schien ausgekundschaftet. — Man schloß aber noch weiter: Wenn das

wahre Wesen des Menschen, sein eigentliches Ich gefunden ist, dann muß eben damit auch das wahre Wesen der Welt aufgeschlossen sein. Denn dieses *Wesenhafte* der Welt muß, eben als solches, in allem in der Welt enthalten sein, in der Sonne am Firmament so gut wie im Luftraum, vor allem auch in uns selber, die wir doch wohl auch zur Welt gehören. Wenn ich *mich* erkenne, erkenne ich mithin damit zugleich den letzten Urgrund der Welt, oder anders ausgedrückt: Das Weltprinzip muß sich mit dem Ichprinzip decken: „Wie man ein in Wasser aufgelöstes Stück Salz nicht mehr finden kann, aber es doch noch im Wasser vorhanden ist, was sich durch den salzigen Geschmack anzeigt, so nimmst du auch das Seiende hier im Leibe nicht wahr, aber es ist dennoch darin. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus ihm ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist das Ich, *das bist du* (tat tvam asi), Çvetaketu". Damit ergab sich also lückenlos die Gleichung Ātman-Brahman (Weltprinzip), mit der Folge, daß auch dieses letztere als reine Geistigkeit, als das große, endlose, uferlose, durch und durch Erkenntnis seiende Wesen zu bestimmen ist. [1])

So philosophierte man in Indien auf der Höhe des Vedānta: Man stieg in die Tiefen des eigenen Ich hinab, um dieses sein eigentliches Ich zu ergreifen und alles von sich abzulösen, was sich in Wahrheit nicht als dieses Ich, als unser eigentliches tiefstes und letztes Wesen erwies, und dann von diesem unserem eigentlichen Ich aus auch die übrige Welt zu begreifen, also in genauer Umkehrung des bei uns gebräuchlichen Verfahrens: unsere Wissenschaftler verlieren sich radikal in die Außenwelt und hegen dabei den kindlichen Wahn, auf diese Weise auch ihr eigenes Wesen begreifen zu können. So philosophierte man in Indien übrigens auch in aller weiteren Zukunft bis auf den heutigen Tag. Insbesondere philosophierte man so auch in der Zeit, die sich — ungefähr von 500 a. Cab — an den Vedānta der Upanishads anschloß, also im epischen Zeitalter des Mahābhārata. Auch in dieser späteren Zeit war alles philosophische und religiöse Erkenntnisstreben, eben weil es *offensichtlich* der richtige Weg ist, darauf gerichtet, zum eigentlichen Kern des Menschen vorzudringen, indem man alles, was sich nicht als kernhaft, als wesentlich erwies, wie eine Schale ablöste. Und zwar suchte man auch jetzt zu diesem Kern wiederum vorzudringen durch *Yoga,* also durch die praktische Ergreifung dieses Kernes oder des eigentlichen Ich, indem man sich von der Außenwelt abkehrte und sich immer tiefer ins eigene Innere

1 Vgl. „Die Lehre des Buddha", Anhang I.

zu verlieren suchte, und durch *Sāṃkhya,* durch *Reflexion.* Dabei gelang es mit der letzteren, zwei Grundfehler des Vedānta-*Systems* zu berichtigen, einmal den Irrtum von der *Identität* des Ātman und der Welt: man begann einzusehen, daß für die reine objektive Erkenntnis die Gesamtheit der objektiven Erscheinungswelt, die man nunmehr *Prakṛti* nannte, dem erkennenden Subjekt, also eben dem Ich, dem Ātman, als eine selbständige Größe gegenübersteht, die nicht bloße Māyā ist, wozu sie sich im idealistischen Vedānta der Upanishads verflüchtigt hatte: „Ein anderer bin ich und eine andere ist sie" [die Prakṛti]. [1]) Und dann wurde man, als Folge davon, auch insofern *wirklich,* als man nicht mehr *einen* Ātman annahm, der all den einzelnen Subjekten des Erkennens als ihre gemeinschaftliche Wurzel zugrunde liege, sondern eine Vielheit von Ātmans, von Ichen, nämlich ebensoviele, als es Wesen gibt. Diese Ātmans nannte man dann *Purusha's.*

So, in echt indischem Geiste, philosophierte auch der *Buddha,* der am Anfang der epischen Periode steht. Auch er wollte den *Kern* von uns, also unser Eigentlichstes, Innerstes, das von uns schlechthin Unabtrennbare, wollte das Ich, den Ātman — in der Pāli-Form attā — finden, mit welchem Worte man ja eben das uns schlechthin Wesentliche, das Wesenhafte von uns meint oder das, *was man dafür hält,* bei dessen Aufhebung wir also absolut vernichtet wären: „Was meint ihr wohl, ihr Jünglinge, was ist wohl besser: wenn ihr das Weib sucht oder *wenn ihr euer Ich sucht?"* Und so dreht sich dann auch in den Lehrreden des Buddha schlechterdings alles um den Ātman, das Ich. Dieser Attā ist das unveränderliche Zentrum, auf den die Lehrreden des Buddha hinzielen oder von dem sie ausgehen. Er ist das große Problem auch in der Buddhalehre. Und kann man kaum eine Seite in den Upanishads lesen, ohne auf den Ātman zu stoßen, so gibt es kaum eine Lehrrede des Buddha, die nicht in irgendeiner Form vom Attā handelte. Wenn deshalb die Upanishads schlechthin als Ātman-Lehre charakterisiert werden, so trifft diese Qualifikation nicht weniger auf die Buddhalehre zu. Diese ist *in dem hier behandelten Sinne* so gut Attā-Lehre, wie die Upanishaden nur immer Ātman-Lehre sein können.

1 Deussen, Mahābhārata, S. 630 ff.

Der Buddha trifft mit den Upanishads und damit mit der allgemein indischen Denkweise aber auch insofern zusammen, als auch er den Attā dadurch zu finden suchte, daß er alles uns, unserem Ich, unserem Attā Unwesentliche und damit Abtrennbare von ihm wegnahm. Ja, er hat diese Methode zur höchsten, klassischen Vollendung gebracht, indem er die Grundfrage: „Was ist der Ātman? Was ist mein Ich?", durch die andere ersetzte: „Was ist der Attā auf jeden Fall *nicht?"* Was ist auf jeden Fall *nicht* mein Ich? Was ist *an*attā?" [1]) Und auch er suchte diese Frage durch Sāṃkhya und durch Yoga zu lösen und löste sie auch in definitiver Weise. Durch Sāṃkhya, also durch nüchterne Überlegung, durch *Reflexion,* brachte er sie auf folgende Weise zur Entscheidung: Er stellte als Kriterium für das, was uns auf keinen Fall wesenhaft ist, was also ohne daß wir selbst dadurch in unserem Kerne berührt werden, von uns abtrennbar ist, den Satz auf: Was ich an mir vergehen und mir — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — Leiden zuführen *sehe,* das kann unmöglich mein Ich, mein Attā, muß vielmehr unbedingt *nicht* mein Ich, muß also *an*attā sein, ein Kriterium, das offensichtlich unfehlbar richtig ist. [*]) Auf dieses Kriterium untersuchte er dann die sämtlichen Komponenten seiner Persönlichkeit, also den Leib, die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen, und fand, daß sie alle vergänglich und damit leidbringend für uns seien, also auch unmöglich unser eigentliches Wesen, unser wirkliches Ich, unser wahrer Attā sein könnten. Die Yoga-Praxis aber *bestätigte* ihm dann dieses Resultat seiner *Reflexion,* indem es ihm gelang, sich tatsächlich von seinem Leibe, seinen Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten, seinem gesamten Erkennen — in der Vernichtung *aller* Wahrnehmung und Empfindung (saññāvedayitanirodha) loszulösen und alsdann wiederum in den Körper zurückzukehren und neue Empfindungen, neue Wahrnehmungen, neue Gemütstätigkeiten, neues Erkennen zu erfahren, wodurch also *praktisch* der Beweis für die Wesensver-

1 Vgl. Buddh. Weltspiegel II, S. 361 ff.

* Wie überaus nahe dieses Kriterium dem menschlichen Geiste liegt — trotzdem es in seiner weltvernichtenden Bedeutung nur von einem Buddha durchdrungen zu werden vermag, kann man daraus ersehen, daß selbst *Deussen,* wie übrigens so viele andere es ahnend von sich aus erfaßte: „Indra hingegen, in der Erwägung, daß dieses Selbst von allen Leiden und Gebrechen des Leibes getroffen wird und mit dem Tode untergeht, fühlt *(was wohl jeder fühlen kann),* daß alle *Veränderung,* welche *an* uns vorgeht, eben darum nicht *uns* betreffen kann" (s. oben!).

schiedenheit unseres Ich, unseres wahren Attā von allen Elementen der Persönlichkeit erbracht war.

Damit war aber dann schlechthin alles Erkennbare an uns als unwesentlich, als *nir*ātman, als *an*attā erkannt. Man stelle sich nur vor: Man verliere seinen ganzen Körper und mit ihm alle Empfindungsfähigkeit und alles Erkennen irgendwelcher Art, was sollte da noch übrigbleiben? Was ist es aber dann mit meinem Ich, mit meinem Attā, der doch selber durch die Feststellung dessen, was *nicht* der Attā ist, schon begrifflich, geschweige tatsächlich, in keiner Weise berührt wird? Wie ist das Ergebnis der Untersuchung des Buddha, daß *alles* anattā, *nicht* mein Ich ist, zu deuten? Darauf ist mit dem modernen Physiker *Einstein* zu erwidern: *„Nicht deuten, sondern anerkennen!“* Anerkennen, was sich zweifellos als richtig erweist, ganz gleichgültig, ob und wie wir diese Wahrheit im übrigen verdauen können. Sollten wir sie nicht verdauen, d. h. in unser übriges Weltbild einfügen können, so wäre das doch bloß ein Beweis dafür, daß wir eben *die Wahrheit* nicht verdauen können, daß unser bisheriges Weltbild so verkehrt ist, daß eine zweifellose Tatsache der *Wirklichkeit,* ja, eine *Grundtatsache* dieser Wirklichkeit in ihm schlechterdings keinen Platz hat. „Nicht deuten, sondern anerkennen!“ Anerkennen aber heißt: aus der gefundenen Tatsache der *Wirklichkeit* rücksichtslos die sich ergebenden Konsequenzen ziehen. Diese aber sind: Wenn alles, was ich an mir erkennen kann, mir unwesentlich ist, dann kann ich mich auch von allem irgendwie Erkennbaren und damit von allem Vergänglichen und damit von allem Leidbringenden *loslösen,* kann es *verlieren,* ohne daß ich selbst in meinem Kern dadurch berührt würde. Was aber dann, wenn ich mich tatsächlich von allem Erkennbaren befreit, wenn ich also in meinem letzten Tode meinen Leib und damit alle durch ihn bedingte Empfindungsfähigkeit und damit alles Bewußtwerden überhaupt für immer abgelegt habe? *„Nicht deuten, sondern anerkennen!“* gilt zunächst auch hier wiederum, d. h.: selbst wenn diese Frage nicht beantwortbar sein sollte, so ergäbe sich daraus doch bloß die Konsequenz eines weiteren Unerkennbaren neben der Unerkennbarkeit unseres eigentlichen Wesens und neben den zahllosen anderen Unbegreiflichkeiten, denen wir uns in dieser Welt gegenübergestellt sehen; es ergäbe sich eben auch die Unerkennbarkeit der *Situation,* in die wir in unserem letzten Tode übertreten werden. Auch *diese* Unerkennbarkeit wäre dann eben als die notwendige Konsequenz einer Tatsache der *Wirklichkeit* ohne weiteres mit in den Kauf

zu nehmen. Übrigens ist diese Situation — der Buddha bezeichnet sie als Nirvāṇa — gar nicht schlechthin unerkennbar, wie der Buddha ja auch selber vom „Seher des Nirvāṇa“ spricht. Es ist erkennbar, daß dort schlechterdings alle irgendwie leidschaffenden Faktoren fehlen und daß ich dort schlechterdings und absolut wunschlos und damit absolut glücklich sein werde. Denn was könnte es für ein höheres Glück geben, als durch keinen, auch nicht den leisesten ungestillten Wunsch mehr beunruhigt zu werden?

Eine weitere Konsequenz der Unerkennbarkeit unseres eigentlichen Ich, unseres wahren Ātman ist, daß ich, losgelöst von allem, was in Wahrheit *nicht* mein Ich ist, schrankenlos, grenzenlos bin, indem alles Beschränkende, Begrenzende ja eben dem Bereiche des *Nicht*-Ich, d.h. des Erkennbaren, angehört: „Befreit von der Körperlichkeit ist ein Vollendeter gar tief, unermeßlich, unergründlich wie der Ozean.“

Die wichtigste *praktische* Konsequenz aber ist diese: Wenn mein eigentliches Ich, mein wahrer Attā schlechterdings und absolut unerkennbar ist, dann ist also schon die Fragestellung: „Was bin ich? Was ist der Attā?“ prinzipiell verkehrt, indem diese Frage ja bereits voraussetzt, daß der Attā im Bereiche des Erkennbaren liege und deshalb auch müsse gefunden werden können. In der Tat hat ja auch der Vedānta, wie wir gesehen haben, den Ātman noch in diesem Bereiche des Erkennbaren gesucht *und auch gefunden:* „Er ist von Erkenntnisart, und was von Erkenntnisart ist, das ziehet ihm nach.“ (Bṛh.-Up. 4, 42.) „Nur aus Sein, Wonne und *Denken* bestehend ist der Ātman.“ (Nṛs.-Up. 9.) Der Buddha aber mußte konstatieren, daß der Attā, der Kern von uns, mit der Erkenntnis überhaupt nicht gefaßt werden kann, daß er insbesondere auch nicht im Denken bestehen, von Erkenntnisart sein könne, indem er jedes Erkennen, insbesondere auch das Denken, als durch die uns offensichtlich wesensfremden Erkenntnisorgane bedingt durchschaute. Hiernach muß sich aber jeder, der sein eigentliches Ich durchgründen will, dann, wenn er das auf dem positiven Wege erreichen will, d. h. also dann, wenn er das Problem dahin formuliert: „Was bin ich? Was ist mein Ātman!“ unfehlbar in eine Sackgasse verlieren, muß in „einer Höhle, einer Schlucht der Ansichten“ landen. Der richtige Weg, unserm Ich, unserm Ātman wenigstens auf die Spur zu kommen, ist vielmehr bloß der, daß man fragt: „Was bin ich auf jeden Fall *nicht?* Was ist auf jeden Fall *nicht* mein Ich, *nicht* mein Ātman?“ kurz, daß man als das Grundproblem nicht aufstellt: „Was ist der Attā?“ sondern „Was ist *an*attā?“

Das ist um so unerläßlicher, als auch nur bei *dieser* Formulierung die wirkliche Überwindung des Bereiches des *An*attā, des Nicht-Ich möglich ist: Sobald irgendetwas Erkennbares an mir oder außer mir auch nur den leisesten Gedanken an mich selber auslöst, ist das schon ein Beweis, daß ich es auch in irgend eine Beziehung zu mir und damit zu meinem *Willen,* sei das nun in der Form des Begehrens oder der Abneigung, gebracht habe, womit dieser Wille neue Nahrung erhält und eben damit die Befreiung von ihm wieder hinausgeschoben ist. Kann ich dagegen alles, ausnahmslos alles, auch meinen eigenen Leib, meine Empfindungen, mein gesamtes Erkennen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt betrachten: „Das brauche ich *nicht,* das bin ich *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst", dann muß mit der Zeit unfehlbar auch jeder Wille, jeder Wunsch nach dem Bereiche des so als Anattā, als mir *unwesentlich* und *unangemessen* Erkannten und damit jeder Wille überhaupt erlöschen und so die Erlösung eintreten. [1])

Aus *diesen* beiden Gründen heißt die Buddhalehre auch die Lehre vom *Nicht*-Ich, heißt sie der Anatta-vāda, im Gegensatz zur *Ich*-Lehre, zum Atta-vāda des Vedānta. Nicht aber heißt sie etwa so, weil der Buddha im Gegensatz zum Vedānta den Attā *leugne.* Was soll das überhaupt bedeuten: den Attā leugnen, also *mich* leugnen, *mich,* die Urtatsache, an der ganz allein ich nicht zweifeln kann? Bin ich mir denn selber nicht *das Allerwirklichste,* so wirklich, daß ruhig die ganze Welt zugrunde gehen mag, wenn nur *ich* — ich, dieses πᾶν καὶ ἕν, dieses Alles und Eine für jeden Einzelnen — vom Zusammenbruche verschont bleibe? Man kann sein Ich, seinen Ātman mit den Komponenten seiner Persönlichkeit oder mit mehreren oder bloß mit einem dieser Komponenten identifizieren, kann also sagen: „Der Körper ist mein Ich, die Empfindungen, Wahrnehmungen, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, *das Denken ist mein Ich."* Aber sein Ich und damit sich *leugnen,* also behaupten: „Ich bin weder etwas Vergängliches noch ein Unvergängliches, bin schlechterdings und absolut *gar nichts"*, ist doch wohl ein Satz, „vor dem das Denken umkehrt". Denn ein absolutes Nichts leugnet und behauptet eben auch nichts. Kann man so aber das absolute Nichtsein des Ich, des Ātman nicht *hirnen,* dann hat es der Buddha wohl auch nicht *gezungt.*

Der Buddha hat vielmehr den Vedānta zur höchsten Vollendung gebracht: Auch er hat den Ātman gesucht, wie diesen ja noch alle großen Geister gesucht haben: γνωθι σεαυτον: „Erkenne dich selbst!"

1 Vergl. Buddh. Weltspiegel I, S. 129 ff.

— so lautete schon die Aufschrift auf dem Tempel der Pythia; Heraklit aber war auf seiner Suche nach seinem Ich so weit gekommen, daß er versichern konnte, man werde die Grenzen der Seele nicht finden, auch wenn man alle Wege durchlaufe. Wie ganz Indien hatte dann auch der Buddha den Attā auf dem *indirekten* Wege gesucht, indem er vom Attā alles, was *nicht* der Attā ist, absonderte. Aber er ist diesen Weg so radikal und mit solchem Erfolg gegangen, daß sich ihm alles Erkennbare überhaupt, insbesondere auch das Geistige, insbesondere auch *das Denken* als *an*attā und damit als ein von uns zu Überwindendes erwies. Und *darum* sagt er: Ihr lehrt den Attā; ich aber lehre, was *nicht* der Attā ist. Ihr kennt den Attā; ich aber weiß nur, was der Attā *nicht* ist. Ihr sprecht deshalb auch fortwährend vom Attā; ich aber spreche *nur* vom *an*attā, kurz, ihr habt die Atta-Methode, den Atta-vāda; ich aber habe die *Anattā*-Methode, den Anatta-vāda, und habe sie gerade deshalb, weil *nur* so der Attā, also eben *ich,* leidlos, selig werden kann. Oder „könnte man wohl, Mönche, einer solchen Ich-Lehre (attavāda) anhängen, durch die dem daran Haftenden keine Sorgen, Klagen, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung aufsteigen möchten? Kennt ihr wohl eine solche?“ — „Nein, Herr.“ — „Gut, Mönche, auch ich kenne keine solche.“ *)

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

***** Aus diesen Ausführungen ergibt sich wohl ohne weiteres, daß unsere moderne Ausdrucksweise „das Ich ist *transzendent“* nicht etwa die Ausdrucksweise des Atta-vāda ist, für den das Ich ja *nicht* schlechthin transzendent ist — findet er es ja letzten Endes im reinen Erkennen — sondern so recht die Sprache des *An*atta-vāda, indem der Satz „Das Ich ist transzendent“ ja eben besagt: „Das Ich liegt über alle Erkenntnis hinaus, ist schlechterdings nicht ausfindig zu machen.“ Wie töricht, wie unglaublich töricht die Beschuldigung ist, daß, wer die Transzendenz des Ich lehre, damit dem Atta-vāda huldige, wird wohl auch dem Einfältigsten klar, wenn er sich sagen läßt, daß der Buddha eben das, was im Begriff der Transzendenz gedacht wird, sogar dem Worte nach vom Ich lehrt: „*Nicht bin ich irgendwo,* bei irgend wem, in irgend etwas“ — (M. N. 106. Rede) — „Da nun das Ich, ihr Mönche, *nicht zu finden* ist“ (anupalabhamāne) — „Schon bei Lebzeiten, sag’ ich, ist ein Vollendeter *nicht ausfindig* zu machen“ (ananvejjo) (M. N. 22. Rede)! — Weil keine Erkenntnis bis zum Ich vordringt, deshalb kann man vom Ich auch schlechterdings nichts, absolut gar nichts aussagen, der Rest ist vielmehr — *Schweigen;* und bloß dieses *Schweigen* über das Ich — nicht mehr! — lehrt der Buddha. „Das ist die *wahre* Ātman-Lehre, der *wahre* Atta-vāda“ (cfr. Saṃyutta-N. V, p. 5).

Heil überhaupt dem Zeitalter, das in der Richtung des *An*atta-vāda philosophiert! Heil auf jeden Fall dem Menschen, der dem Buddha auf diesem Wege folgt — folgt, indem er zunächst sein Denken in die vom Buddha gewiesene Richtung einstellt und dann — mit der Zeit — auch sein *praktisches* Leben mehr und mehr darnach gestaltet. Er braucht keine Religion und keine Philosophie mehr, er braucht keine Theosophie und keine Anthroposophie mehr, braucht keine „Mystik" und keinen Okkultismus und braucht auch keine *Naturwissenschaften* mehr, *er braucht überhaupt nichts mehr,* denn es wird gar bald licht in ihm werden, er wird gar bald und gar mühelos, eben weil er die rechte *Methode* hat, die Schleier heben, die das Urproblem des Menschenherzens, das Urgeheimnis aller Religion verhüllen: es wird sich ihm gar bald die große Frage der totlosen, stillen Ewigkeit entschleiern; denn er wird gar bald „eben selber merken, selber sehen: Das ist das Siechhafte, Schmerzhafte, Bresthafte, da wird das Siechhafte, Schmerzhafte, Bresthafte ohne Überrest aufgelöst."

II.

Das Problem des Ich in der Lehre des Buddha

I.

VON Schopenhauer wird die Anekdote erzählt, daß ihn ein Aufseher, als er zu verbotener Stunde in einem Park spazieren ging, zur Rede stellte und ihn hierbei fragte, wer er sei, worauf Schopenhauer geantwortet habe: „Ja, mein Bester, wenn ich das nur selber wüßte“. In der Tat ist damit das Grundproblem aller Erkenntnis formuliert. Wäre doch, wenn es uns gelänge, über *uns selbst* völlige Klarheit zu gewinnen, eben dadurch auch unser Verhältnis zur Welt überhaupt, insbesondere zu Geburt und Tod, wie die Frage unserer Zukunft nach dem Tode, speziell aber das Problem des uns eigentlich angemessenen Zustandes, auf dessen Verwirklichung schließlich doch alles menschliche Streben hinausläuft, restlos gelöst. Eben deshalb sagt ja auch Schopenhauer weiterhin, „der letzte Zweck und das Ziel aller Spekulation sei die Erkenntnis unseres eigenen Selbst“ [1]).

Warum will es nun aber nicht gelingen, diese Klarheit über uns selbst zu erreichen? Der Grund liegt in der Natur des Erkenntnisprozesses selber. Dieser ist nämlich so, daß man sich selber gar nicht erkennen kann. Jedes Erkennen besteht wesentlich aus einem Erkennenden und einem Erkannten. Ja es ist die elementarste apriorische Wahrheit, die gedacht werden kann, daß alle Erkenntnis, *jede* Vorstellung einem Subjekt der Erkenntnis angehört, einem erkennenden Subjekt im Gegensatz zu dem erkannten Objekt. Wir können uns keine Vorstellung, keinen Gedanken denken, dem nicht das Subjekt der Erkenntnis gegenüberstünde. Eine Vorstellung ohne vorstellendes Subjekt ist ganz und gar sinnlos. Es leugnen wäre dem zu vergleichen, wenn im Traum der Gedanke gedacht würde, es gäbe bloße Träume ohne einen Träumenden. Dieses erkennende Subjekt bin nun aber

1 Frauenstädt, Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, S. 295.

natürlich ich selber, eben weshalb es ja auch mit „Ich“ bezeichnet wird. So kann man denn auch das Erkennen kurz definieren als: „Für mich sind Objekte“ [1]). Hiernach ist aber das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, das notwendige *Korrelat* jeder Vorstellung und somit *Bedingung* einer solchen [2]). Setzt so aber *jede* Vorstellung dieses Ich bereits voraus, dann kann dieses letztere eben deshalb auch nie selbst Vorstellung oder Objekt des Erkennens werden. Anders ausgedrückt: „Daß das Subjekt sich nie Objekt werden kann, folgt aus der einfachen Wahrheit, daß dann nichts mehr da wäre, dem dieses Objekt Objekt wäre“ [3]). So liegt es also außerhalb aller Faßlichkeit, daß das erkennende Ich sich selbst sollte erkennen können [4]). Nur soviel kann man sagen, daß das Erkennen oder Bewußtwerden ein *Zustand* des Ich als Subjekts ist. Im übrigen aber kann nicht einmal insoweit — wenigstens nicht unter dem Gesichtspunkte, unter dem wir jetzt das Problem behandeln, — entschieden werden, ob dieser Zustand dem Ich wesentlich oder bloß accidentell ist, so daß es durch seine Aufhebung nicht berührt wird.

1 Schopenhauer, Satz vom Grunde, § 41.

2 Schopenhauer l. c.

3 Frauenstädt, l. c., S. 199.

4 Vgl. Marcus, Kants Weltgebäude, S. 84. — Wenn Marcus a. a. O. gleichwohl das Ich sein eigenes Objekt sein läßt, so liegt das daran, daß er dieses erkannte „Ich“, nämlich *die Persönlichkeit*, nicht, der Wahrheit gemäß, als bereits *nicht* — das Ich (anattā) erkennt (Siehe das Folgende!).

Eben diese Unerkennbarkeit des Ich proklamiert Schopenhauer in den Worten: „Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet“. [1]) Eben deshalb sagt Kant: „Das Ich erkennt sich nicht“. Eben deshalb heißt es bereits in der Kāthaka-Upanishad: „Nach außen bohrte die Höhlungen der Ansich-Seiende. Darum sieht man nach außen, nicht aber im innern Selbst“. [2]) Eben deshalb entquoll insbesondere dem großen Yājñavalkya der große Ausspruch: „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst den Hörer des Hörens, nicht begreifen kannst du den Begreifer des Begreifens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens“. [3])

So ergibt sich denn schon aus der bloßen Analyse des Erkenntnisprozesses die Erkenntnis, daß unser Ich oder unser Wesen, also das, worin wir im Grunde bestehen — eben zur Kennzeichnung dieses unseres Wesens, mag das nun sein, was immer, Kraft (Energie) oder Stoff, materiell oder immateriell, vergänglich oder unvergänglich, ist ja das Wort Ich bestimmt — nie und unter keinen Umständen Gegenstand der Erkenntnis werden kann, daß es also *schlechthin unerkennbar* ist. Es leuchtet ein, daß diese Erkenntnis von ungeheuerer Tragweite und von grundstürzender Bedeutung für alle Anschauungen ist, die unser Wesen irgendwie bestimmen wollen, und das sind so ziemlich alle philosophischen und religiösen Systeme, vor allem und insbesondere natürlich auch alle die Hypothesen der zahllosen kleinen Geister, von denen jeder sich sein eigenes Systemchen zurechtzimmern zu müssen glaubt. Sie alle erweisen sich schon ganz allein und ohne weiteres deshalb als falsch, weil sie gegen diese apriorische Erkenntnis der Unerkennbarkeit unseres Wesens verstoßen. Dabei bleibt es nur staunenswert, wie man diese grundlegende Erkenntnis überhaupt so lange übersehen konnte und immer wieder neu übersehen kann. Aber so ist es ja immer. In allen Gebieten wagt sich der Mensch in der Regel ohne weiteres an alles, was ihm des Erstrebens wert erscheint, ohne sich zuvor zu prüfen, ob denn die Mittel, die ihm

1 Vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 190, Anm. 1.

2 „Die Lehre des Buddha“, l. c.

3 Deussen, Sechzig Upanishads, S. 436.

zur Verwirklichung des erstrebten Zieles zur Verfügung stehen, auch ausreichen. Diese *Besonnenheit* stellt sich in der Regel erst ein, wenn man das Ziel trotz aller Mühe nicht erreicht. Dann erst beginnt man sich darauf zu besinnen, ob denn der Grund hierfür nicht vielleicht gar in der Untauglichkeit des gewählten Mittels liege. So war es auch mit der Grundfrage aller Religion und Philosophie. Seit Jahrtausenden ist man nicht müde geworden, immer wieder das Wesen des Menschen zu bestimmen, ohne daß man sich durch die ebenso unaufhörlichen Mißerfolge, indem jede Definition sich bei näherer Prüfung als unhaltbar erwies, hätte irre machen lassen, bis schließlich doch einmal ein Gehirn die Besonnenheit aufbrachte, sich zu fragen, ob denn das menschliche Erkenntnisvermögen zur Lösung dieser Grundfrage überhaupt ausreiche, bis man also damit endete, womit man hätte anfangen sollen. Und siehe da, es zeigte sich: unser Erkenntnisvermögen ist schon seiner Natur nach zur Lösung dieses Grundproblems ungeeignet.

II.

Damit haben wir zugleich ein überaus wichtiges Kriterium für die Beurteilung der Buddhalehre gefunden, in deren Mittelpunkt ja gerade das Problem des Ich steht. Sie wäre ohne weiteres abzuweisen, wenn sie gegen den erkenntnisanalytischen Grundsatz von der Unerkennbarkeit des Ich verstieße, und sie würde andererseits, wenn diese Unerkennbarkeit in ihr gelehrt würde, schon ganz allein deshalb zu den allerersten religiösen und philosophischen Systemen zählen, die die Menschheit hervorgebracht hat. Weiter aber erhellt, daß, wenn dieses zuträfe, alle Erklärer und Ausleger der Buddhalehre, die *diese* Eigentümlichkeit von ihr zu verdunkeln oder gar hinwegzuinterpretieren unternähmen, sich des allergrößten Verbrechens schuldig machten, das überhaupt an ihr begangen werden kann, indem sie sie ja eben dadurch von ihrer Höhe herabstürzten und unter jene Systeme einreihten, die gegen die Grundwahrheit von der Unerkennbarkeit des Ich verstoßen und damit den Stempel der Falschheit an ihrer Stirn tragen.

Nun lehrt der Buddha tatsächlich diese Unerkennbarkeit des Ich. Ja, er lehrt sie mit einer Schärfe, wie sonst niemand mehr, und in einer Weise, daß gar manche schwache Geister ihm hier überhaupt nicht mehr folgen können und die von ihm gelehrte *Unerkennbarkeit* des Ich als *Leugnung* des Ich verstehen. Darin macht sie nicht einmal der Umstand irre, daß sie dadurch dem Buddha doch geradezu einen Nonsens imputieren. Denn das Ich, das Wesen des Menschen, *kann* man doch schlechterdings gar nicht leugnen. In irgend etwas muß der Mensch doch unter allen Umständen bestehen, nachdem er nun einmal da ist, sei es auch nur in den physischen und psychischen Prozessen, die an ihm erkennbar sind, sodaß in diesem Falle unter dem „Ich“ eben diese Prozesse zu verstehen wären, nachdem man unter dem Worte Ich doch gerade das versteht, worin der Mensch im Grunde besteht.

Welches ist nun aber diese ganz besondere Unerkennbarkeit des Ich, die der Buddha lehrt? Unerkennbarkeit des Ich bedeutet an sich nichts weiter als die einfache Unmöglichkeit der Feststellung des Wesens des Menschen, also in dem Sinne, daß dabei alle Möglichkeiten offenbleiben, keine wird ausgeschlossen, nur wird anderseits

auch keine als feststellbar erklärt. Wer nichts weiter als die einfache Unerkennbarkeit des Ich behauptet, sagt also weiter nichts, als: „Es ist möglich, daß der Mensch in dem besteht, was an ihm erkennbar ist, also in den eben genannten physischen und psychischen Prozessen oder in seinem Bewußtsein, oder in der in diesen Prozessen oder diesem Bewußtsein erscheinenden Kraft oder Energie, es ist aber auch möglich, daß sein Wesen jenseits von dem allen, ja, daß es jenseits alles Erkennbaren überhaupt liegt; es ist möglich, daß es vergänglich ist, und es ist möglich, daß es unvergänglich ist. Welche von diesen Möglichkeiten in Wirklichkeit zutrifft, das läßt sich in alle Ewigkeit nicht entscheiden“.

Bloß *diese* Art Unerkennbarkeit des Ich folgt aus der oben unter Ziffer I gegebenen Analyse des Erkenntnisprozesses. Ihr steht die *qualifizierte* Unerkennbarkeit des Ich gegenüber, die der Buddha lehrt. Er sagt: Gewiß, die Erkenntnis, die dir deine Analyse des Erkenntnisprozesses gibt, ist über allen Zweifel erhaben. Aber die Erkenntnisanalyse liefert noch eine weitere, noch viel wichtigere Grundwahrheit, nämlich die, daß das, was sich in deinem Bewußtsein als vergänglich darstellt, unmöglich dein Ich sein kann. Denn sonst müßtest du ja, wenn das so als vergänglich Erkannte nun wirklich vergangen ist, wenn zum Beispiel dein Körper durch den unaufhörlichen Stoffwechsel mit der Zeit ein ganz anderer geworden ist, sagen: „Mein Ich ist dahingegangen“. (L. S., II, S. 89.) Du, der du immer noch bist, müßtest also sagen: „Ich bin nicht mehr“. Doch wohl hellichter Unsinn! — Was vergänglich ist, ist aber auch — eben mit dem Eintritt dieser jeweiligen Vergänglichkeit — leidbringend für dich. Das setzt aber doch voraus, daß du selbst den unaufhörlichen Wechsel dieser steten Vergänglichkeit nicht mitmachst. Er *beeindruckt* dich ja im Gegenteil in seinen einzelnen Stadien fortwährend schmerzlich. Würdest du dich im gleichen Verhältnis selbst mitverändern, dann wäre ja überhaupt niemand da, der den Vorgang der Veränderung von seinem Beginn bis zu seinem Abschluß als solchen erfahren, *überschauen* und von diesem Anblick der Veränderung, *der er sich gegenüber sieht,* schmerzlich berührt sein könnte. Hiernach kann aber dein Ich überhaupt in nichts Vergänglichem bestehen. Nun ist aber alles, was nur je in deinen Erkenntnisbereich eintreten kann, also jedes nur mögliche *Objekt* der Erkenntnis, veränderlich und damit vergänglich. Mithin kann schlechterdings nichts Erkennbares dein Ich sein (vgl. auch „Lehre des Buddha“, S. 132 ff.).

Dieses Kriterium für die Ewigkeit unseres Wesens hat übrigens auch Schopenhauer geahnt, wenn er sagt: „Je deutlicher einer sich der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und traumartigen Beschaffenheit aller Dinge bewußt wird, desto deutlicher wird er sich auch der Ewigkeit seines eigenen inneren Wesens bewußt, *weil doch eigentlich nur im Gegensatze zu diesem jene Beschaffenheit der Dinge erkannt wird;* wie man den raschen Lauf eines Schiffes nur nach dem festen Ufer sehend wahrnimmt, nicht, wenn man ins Schiff selbst sieht". (Par. u. Paralipomena II § 139.) Das Kriterium des Buddha für die Unvergänglichkeit unseres Wesens kann man auch so deutlich machen: Würde unser Wesen, also eben unser „Ich", selbst immer wieder neu entstehen und vergehen, dann setzte ich mich während meines Lebens aus einer Anzahl auseinander geborener Iche zusammen. Die Empfindungen und Vorstellungen, die mein Leben ergeben, würden also in Wahrheit einer Reihe *verschiedener* Iche angehören, die untereinander so selbständig wären, wie etwa der Sohn gegenüber dem Vater und der ganzen weiteren Kette der Aszendenten. Es wäre also kein sich durch das ganze Leben hindurchziehendes einheitliches Weltbild möglich, vielmehr gäbe es ebenso viele selbständige Weltbilder, als sich mein einheitliches Ich in Wahrheit in verschiedene Iche auflöste, ganz ebenso, wie in der Kette voneinander abstammender Menschen jeder einzelne von ihnen sein selbständiges Weltbild hat. Ja, würde in dem Fluß der Erscheinungen auch mein Ich fortwährend wechseln, so wäre ich nicht einmal imstande, den einfachsten Gegenstand, z. B. einen Turm, als solchen wahrzunehmen, da dann ja das Ich, das die untere Hälfte des Turmes sähe, ein anderes wäre, als jenes, das im nächsten Augenblick nach der Spitze schaute (cfr. Marcus l. c., S. 82). *So ist also auch „die transzendentale Einheit der Apperzeption"* (Kant) *im Grunde nur der Widerschein der Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit unseres Wesens in unserem Bewußtsein* (cfr. auch „Die Lehre des Buddha", S. 133, Anm. 1).

Es wird wohl jedem ohne weiteres einleuchten, daß *diese* Unerkennbarkeit unseres Ich von ganz anderer Art ist, wie jene, welche wir unter Ziffer I kennen gelernt haben. Nach der letzteren kann, wie wir gesehen haben, unser Ich in allem Möglichen bestehen, insbesondere auch in an sich erkennbaren und damit vergänglichen Elementen. Die Unerkennbarkeit des Ich aber, welche sich aus dem vom Buddha entdeckten erkenntnisanalytischen Kriterium ergibt, ist eine Unerkennbarkeit, die die Unmöglichkeit in sich schließt, daß überhaupt irgend

etwas Erkennbares, sei dies nun etwas Körperliches oder Geistiges, Kraft (Energie) oder Stoff, mein Ich sein kann. Es ist also eine Unerkennbarkeit nicht bloß aus dem formellen Grunde, weil das Subjekt des Erkennens nie Objekt des Erkennens werden kann, sondern auch aus dem sachlichen Grunde, weil unser Ich tatsächlich auch jenseits aller erkennbaren Objekte des Erkennens liegt, oder, anders ausgedrückt, die vom Buddha gelehrte Unerkennbarkeit des Ich beruht in der völligen *Artverschiedenheit* des Ich als eines Unvergänglichen, Ewigen, von allem Erkennbaren als dem Vergänglichen. *Diese* Unerkennbarkeit bringt also zugleich einen ungeheueren positiven Gewinn, nämlich die Einsicht in die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit unseres Wesens. Dabei ist diese Unvergänglichkeit oder Ewigkeit selbst wieder natürlich kein Sein in der Zeit, indem es jenseits des Vergänglichen überhaupt gar keine Zeit geben kann — vergl. „Die Lehre des Buddha", S. 539 ff. — sondern vielmehr die Verneinung aller Zeit: unser ureigenstes Wesen hat überhaupt kein Verhältnis zur Zeit. Seine Ewigkeit ist also eine aeternitas, keine aeviternitas. [1])

Diese Ewigkeit unseres Wesens haben noch alle wahrhaft Großen, insbesondere auch alle Religionsstifter und die übrigen großen religiösen Seher (Mystiker) gelehrt. Aber was diese mehr oder minder geahnt, das hat der Buddha in unübertrefflicher Klarheit dargelegt. Oder wo findet man die Unabhängigkeit unseres Wesens von allen vergänglichen Bestandteilen an uns, um nur ein Beispiel anzuführen, klarer ausgesprochen, als wenn der Buddha sagt, der Verlust unserer gesamten Persönlichkeit, also des Körpers, der Empfindungen, der Wahrnehmungen, der Gemütstätigkeiten, des Bewußtseins, berühre uns selbst so wenig, als es uns berührt, wenn ein Mann das, was an Gräsern und Zweigen in einem Waldhain liegt, wegträgt oder verbrennt: „Würdet ihr da wohl denken, *uns* trägt der Mann weg oder verbrennt er?" (S. „Lehre des Buddha", S. 162 ff.) — Wo findet man dann speziell die Unerkennbarkeit unseres Wesens, wie sie nach Abwerfung aller dieser vergänglichen Bestandteile der Persönlicheit im Tode des Heiligen zu Tage tritt, schärfer pointiert, als in den anderen Worten des Buddha:

1 S. „Lehre des Buddha", S. 192, Anm. 2.

„Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen,
Beschreib' ihn, wie du willst: es trifft ihn nimmer:
Wo alle Dinge restlos sind vernichtet,
Sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet."

(Suttanipāta, v. 1076.)

Doch der Buddha lehrt das nicht bloß, er beweist es auch jedem normalen Verstand so, daß man die Wahrheit förmlich mit Händen greifen kann, beweist es auf Grund seiner eben behandelten Erkenntnisanalyse, die, einmal begriffen, gleichbedeutend mit der unmittelbarsten Einsicht ist, die es nur geben kann. Und dies allein schon macht den Buddha zum Größten aller Großen, mit denen er also nicht, wie seichte Köpfe, ihn zu sich herunterzerrend, glauben machen wollen, im Widerspruch steht, sondern an deren Spitze er thront, er, der selber sagt: „Wovon die Weisen erklären: ‚Es ist nicht in der Welt', davon sage auch ich: ‚Es ist nicht', und wovon die Weisen erklären: ‚Es ist in der Welt', davon sage auch ich: ‚Es ist'." (S. „Lehre des Buddha", S. 171.)

So ist denn dieses erkenntnisanalytische Fundament der Buddhalehre der Vorhof, der in ihre heiligen Hallen führt: Niemand wird den Zauber der Lehre selbst erfahren, der nicht zunächst seinen Geist in jenem Vorhof geläutert hat. Niemand darf sich aber auch nur ein Urteil über sie erlauben, bevor er sich nicht über dieses ihr Fundament klar geworden ist.

III.

Die erste praktische Frucht der Erkenntnis von der Unerkennbarkeit unseres Wesens ist zunächst die, daß jeder fernere *Drang,* dieses Wesen zu erkennen, schwindet. Denn sobald ich etwas als unmöglich erkannt habe, kann ich es nicht weiter begehren: Wenn ich ein Los für eine Lotterie gekauft habe und nun erfahre, daß es ungültig ist, so kann von diesem Augenblick an unmöglich mehr der Drang oder Wunsch in mir bestehen, mit *diesem* Los den großen Treffer zu machen. Genau ebenso kommt für den, der die Unerkennbarkeit seines Ich *wirklich* eingesehen hat, der Drang, dieses Ich zu erkennen, für ewig zur Ruhe. Insoweit sind für ihn die Worte der heiligen Upanishad verwirklicht: „Was von Erkenntnisdrang erfüllt, laß' welken!" („Lehre des Buddha", S. 405, Anm. 1.) Weil er sein Ich unerkennbar, also insbesondere auch weiß, daß auf dieses Ich nicht einmal mehr die Kopula *Sein* zutrifft, deshalb erhebt sich in ihm insbesondere nicht einmal mehr der Gedanke *‚ich bin';* und weil nicht einmal mehr dieser Gedanke aufsteigt, deshalb „raucht er nicht mehr", denn „wie raucht ein Mönch? — Entsteht da, ihr Jünger, der Gedanke, ‚ich bin', so entstehen auch die Gedanken: ‚Das bin ich', ‚Ebenso bin ich', ‚Anders bin ich', ‚Ewig bin ich', ‚Nicht bin ich', ‚Bin ich wohl?' ‚Bin ich wohl das?' ‚Bin ich wohl ebenso?' ‚Bin ich wohl anders?' ‚Ach, möchte ich doch sein!' ‚Ach, möchte ich doch das sein!' ‚Ach, möchte ich doch ebenso sein!' ‚Ach, möchte ich doch anders sein!' ‚Ich werde sein', ‚Ich werde das sein', ‚Ich werde ebenso sein', ‚Ich werde anders sein' — so ihr Jünger raucht ein Mönch." [1]) Ein Mönch aber, „der nicht mehr raucht", ist allen diesen Gedankengängen und damit „den achtzehn durch die eigene Person bedingten Fährten des Begehrens" [2]) für immer entronnen. Er verzehrt sich nicht weiter in solchen Grübeleien. Denn „wie verzehrt ein Mönch sich nicht? — Da ist, ihr Jünger, in einem Mönche der Ich-bin-Dünkel erloschen, an der Wurzel gefällt, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet, kann künftig nicht mehr entstehen. So verzehrt sich ein Mönch nicht." (Vierer-Buch S. 454.)

1 Vierer-Buch, S. 454.

2 l. c. S. 449.

Einer der gewaltigsten *formellen* Vorzüge der Lehre des Buddha ist, daß er sie auf wenige fundamentale Sätze und diese wieder auf einzelne Worte zurückgeführt und so die Möglichkeit geschaffen hat, seine ganze Lehre zum Zweck ihrer praktischen Verwirklichung stets gegenwärtig zu haben. Man kann diese lapidaren Sätze bezw. Worte mit Neumann — cfr. M. S. III, 418 — 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-das Ich, auch „die drei Merkmale" genannt. Dabei ist der Stempel *„anattā"*, nicht-das Ich, selbst wieder die typische Zusammenfassung der großen Formel „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst." (cfr. „Lehre des Buddha" S. 130, Anm. 1.) Der Stempel für *das Gegenteil* dieser großen Formel dagegen ist eben das gleichfalls immer wiederkehrende Wort *asmi-māna,* der Ich-bin-Dünkel, so daß 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 (cfr. „Lehre des Buddha", S. 198 ff.). Der Asmi-māna ist mithin die Umkehrung des Anattā-Gedankens.

Weil er sein Wesen und damit sein Ich — wenn ich „Ich" sage, so meine ich natürlich immer mich selbst, wie ich eigentlich bin — als unerkennbar erkannt hat, bleibt für seine Erkenntnis nur mehr der erkennbare, *unwesentliche* Teil von ihm übrig, den man als Persönlichkeit bezeichnet, also sein Körper, seine Empfindungen, Wahrnehmungen, seine Gemütstätigkeiten im weitesten Sinne, sein Bewußtsein und die ganze, sich in diesem darstellende Außenwelt. Dieser Bereich des Erkennbaren allein löst noch Gedanken in ihm aus; und zwar sind es, da er durchaus der Lehre des Buddha gemäß zu denken gelernt hat, im Grunde nur mehr drei Gedanken, die er während seines ganzen Lebens noch denkt, der Vergänglichkeitsgedanke, der Leidens-Gedanke und der Nich-Ich-Gedanke: er hat seinen Geist auf alles, was diesem gegenübertritt, dauernd so eingestellt, daß er an jedem Objekt nur mehr sein Entstehen und Vergehen und damit das Leiden schaut, das das Vergehen für ihn bringen muß, sofern er irgendwie an ihm hängt; die selbstverständliche Folge ist, daß ihm als dritter Gedanke auch nur mehr kommt: ‚Das alles gehört mir mithin nicht zu, das alles ist nichts für mich', kurz, der *Nicht*-mein-Ich — oder der *Nicht*-Ich-Gedanke, der *Anattā*-Gedanke. Dieser *Anattā*-

Gedanke ist hinfort der einzige entsprechende Ausdruck für sein Verhältnis zur Welt geworden — „oben, unten, allüberall befreit, kennt er das Nicht-Ich". [1]) Der Attā-Gedanke ist für ewig zu Grabe getragen, eben weil alles Erkennbare in ihm nur mehr den *An*attā-Gedanken, und der Attā, das Ich, wegen seiner ihm klar zum Bewußtsein gekommenen Unerkennbarkeit überhaupt keinen Gedanken mehr auslöst. Er hat jenes lehrgemäße Denken erreicht, „bei dem sich weder hinsichtlich dieses seines mit Bewußtsein behafteten Körpers, noch auch bei irgend welchen äußeren Erscheinungen die Anwandlungen des in der Form von Ich und Mein denkenden Stolzes erheben und wo ihm, im Besitz dieser Geisteserlösung, Weisheitserlösung verweilend, die Anwandlungen des in der Form von Ich und Mein denkenden Stolzes nicht mehr kommen, und im Besitze dieser Geisteserlösung, Weisheitserlösung verharrt er." („Lehre des Buddha", S. 473.)

Aus diesen Ausführungen wird wohl auch zugleich deutlich werden, wie denn dann bei uns, den gewöhnlichen Menschen, der Ich-Gedanke entstanden ist und immer wieder neu entsteht. Er kann nur dann in den Geist eintreten, wenn man „dem Körper, der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, dem Bewußtsein — kurz seiner Persönlichkeit — *anhängt, ergeben ist"* (l. c., S. 198.) und sich so in diesen Faktoren bestanden wähnt, *„wenn man sich also mit dem Erkennbaren* — [an uns] — *verwechselt"*, wie auch Schopenhauer ganz in Übereinstimmung mit dem Buddha mit genialem Tiefblick erkannt hat (l. c., S. 491, Anm. 1.), übrigens auch Fichte, wenn er sagt: „Der Begriff Ich wird gedacht, wenn das Denkende und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird; und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich." (Das System der Sittenlehre, S. 9.) Das, was in einem solchen Falle gedacht wird, ist aber letzten Endes die in der Persönlichkeit wirkende Kraft, welche die Empfindungen, die Wahrnehmungen, das Bewußtsein bedingt, die man also auf diese Weise für sein Ich hält. Und zwar tun das nicht bloß die Seelengläubigen, sondern auch jene, welche diese psychische Kraft Karma-Energie oder Ich-Energie nennen. Beide unterscheiden sich bloß dadurch voneinander, daß die Seelengläubigen die „Seele" genannte Kraft für eine beharrende Substanz, also für eine unvergängliche *materielle* Kraft halten — andere als materielle, d. h. an Materie gebundene Kräfte gibt es nicht — während diejenigen, welche diese Kraft Karma- oder Ich-Energie nennen, sie als fortwährend an der

1 Udāna, VII, 1.

Materie neu aufspringend und wieder vergehend lehren. Beide Richtungen stehen sich also näher, als sie gemeinhin selber wissen, sie sind beide „unbewußter Materialismus“ – (Schopenhauers Werke, herausgegeben von Deussen, Bd. 11. § 359.) – und überspringen *beide natürlich auch die aus der oben vorgenommenen Analyse des Erkenntnisvermögens gefundenen Grundtatsachen.*

Ihre Entstehung verdanken beide dem Drange, Persönlichkeit als unser Wesen zu glauben. Der Mensch will sich um jeden Preis an irgend etwas in der Welt als sein Wesen klammern. Es ist ihm etwas geradezu Fürchterliches, absolut alles, was nur immer von ihm als möglich gedacht werden kann, als vom höchsten Standpunkt aus unreal und das diesem „Alles“ gegenüberstehende „Nichts“ als die höchste Realität, ja, als den Berger seines eigenen Wesens anerkennen zu sollen. Und so verlegt er denn sein Wesen in die — tatsächlich natürlich vorhandene — Kraft, welche das Bewußtsein hervorbringt, nur daß die einen, in denen das Bewußtsein der Zeitlosigkeit ihres Wesens bereits vorherrschend geworden ist, diese Kraft für ewig erklären, während die anderen — der Wahrheit gemäß — auch die stete Veränderlichkeit *dieser* Kraft erkannt haben.

Freilich ergibt sich für letztere weiterhin mit der von ihnen gleichfalls gelehrten möglichen Selbstaufhebung dieser Kraft im Tode des Heiligen die absolute Vernichtung des Menschen. Aber das ist für sie ein immer noch erträglicherer Gedanke, als jetzt schon durch die Verlegung der menschlichen Wesenheit ins Unerkennbare, also das „Nichts“, jeden Halt zu verlieren.

IV.

Alles Erkennbare an uns ist wegen seiner Vergänglichkeit leidbringend für uns. Das Heil liegt für uns nur in dem unerkennbaren Teil unseres Wesens, der, weil jenseits alles Vergänglichen, kein Leiden kennt, vielmehr, wenn vom leidbringenden erkennbaren Teil befreit, in ungestörter ewiger Ruhe und damit im höchsten — empfindungsfreien — Wohlbefinden aufgeht. Eben deshalb kann man denn auch in Anlehnung an Worte Schopenhauers [1]) sagen: Begreiflichkeit unseres tiefsten Wesens, also unseres Ich? Grundverkehrter Gedanke! Ägyptische Finsternis! Eben daß es ein Unbegreifliches an uns gibt, daß dieser Jammer des Verstandes und seiner Begriffe begrenzt, bedingt, endlich, trüglich ist: diese Gewißheit ist des Buddha großes Geschenk.

So besteht denn unsere eigentliche und letzte Aufgabe darin, uns von dem erkennbaren Teil von uns zu befreien und uns auf unser eigentliches Ich zurückzuziehen, nach dem Vorbild des Buddha, der angesichts seines Todes zu seinen Jüngern sprach: „Ich gehe fort, lass' euch allein, ich kehre *zu mir selber* ein." [2]) „Daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen", wie unser deutscher Philosoph Schelling in staunenswerter Selbstbesinnung sagt. („Philosophie und Religion", S. 16.) Ja, Schelling sagt noch mehr. Wir können mit seinen eigenen Worten auch die Buddhalehre von der Art der Verwirklichung dieser unserer ewigen Bestimmung geben: „Wenn die Verwicklung der Seele — [unseres Ich] — mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge einer Negation in der Seele und eine Strafe ist, so wird die Seele notwendig in dem Verhältnis ewig, d. h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit." (l. c., S. 69 ff.) Ist doch diese Negation nichts weiter als das vom Buddha gelehrte *Nichtwissen* über den erkennbaren Teil von uns als uns wesensfremd und uns durchaus unangemessen. Sobald dieses Nichtwissen vom *Wissen*

1 Frauenstädt, l. c., S. 180.

2 „Lehre des Buddha", S. 207. Anm. 2.

abgelöst wird, wie es sich in höchster und reinster Form im Anattā-Gedanken verkörpert, löst sich von selbst und ohne weiteres die Verkoppelung unseres unerkennbaren Teiles mit dem erkennbaren. Denn wenn ich klar und deutlich, so, daß nicht die geringste Unsicherheit sich mehr darüber erhebt, einsehe, daß alles Erkennbare an mir infolge seiner Vergänglichkeit und damit seiner leidschaffenden Natur für mich nicht mein Ich sein kann, ja, für dieses eine ungeheuere Bürde ist — das ist ja eben der Anattā-Gedanke — dann muß naturnotwendig jeder Wunsch, jeder *Drang* nach diesem erkennbaren Teil von mir erlöschen. Das ist so sicher, als jeder Wunsch oder Drang in dem Augenblick sich auflöst, in welchem sein Objekt als Gift für uns erkannt wird. Ist aber jeder, auch der leiseste Wunsch oder Drang nach dem erkennbaren Teil von uns für immer ausgelöscht, dann findet im Tode auch kein Ergreifen eines neuen Keimes, aus dem sich eine neue Persönlichkeit bilden könnte, mehr statt (näheres in der „Lehre des Buddha", S. 226 ff.), womit der unerkennbare Teil von uns für immer von dem erkennbaren, leidbringenden befreit, erlöst ist.

Ja, diese Wirkung kann *nur* durch den Anattā-Gedanken erzeugt werden. Denn nur wenn ich weiß, daß „Alles loslassen" für mich gleichbedeutend ist mit „Alles gewinnen", kann ich, dessen Wesen es ja ist, glücklich zu sein, lächelnd oder, was noch mehr ist, in vollendetster Gleichgültigkeit *alles* fahren lassen. Das aber weiß ich, wenn ich einsehe, daß dieses Alles, was loszulassen ist, nur der erkennbare unwesentliche, *leidschaffende* Teil von mir ist, und daß, wenn ich mich auf mein unerkennbares Teil und damit auf das „Nichts", nämlich auf das nichts Erkennbare — ein anderes Nichts gibt es nicht (S. „Buddhistische Weisheit", § 31.) — zurückziehe, ich in der ewigen vollen Beruhigung, dem Großen Frieden *alles* finde, was ich zu meinem höchsten Wohlbefinden brauche. Deshalb sagt ja auch schon der selige Thomas a Kempis ganz im Geiste des Buddha: „Laß alles, so findest du alles! Reiß die Begierde aus, so wirst du Ruhe finden." Solange noch irgendwie der leiseste Gedanke an meinen Attā, mein Ich, aufsteigt, ist das ein untrüglicher Beweis, daß noch ein Wunsch, ein Drang in mir haust, der Stillung verlangt, daß ich also noch nicht ganz wunschlos, noch nicht völlig drangfrei geworden bin, sei es, daß ich mir über die Unerkennbarkeit meines Ich noch nicht völlig klar geworden bin und *deshalb* sich noch ein Wunsch regt, mich mit diesem meinem Ich im Ich-Gedanken zu befassen, sei es, daß noch irgend ein *Objekt* — der Welt — mich eines Wun-

sches wert dünkt und so eine Beziehung zwischen ihm und *meinem Ich* und damit den Attā-Gedanken schafft. Erst wenn schlechterdings nichts mehr diesen Attā-Gedanken auslöst, wenn mir also der *An*attā-Gedanke so selbstverständlich und zur zweiten Natur geworden ist, wie jetzt der Attā-Gedanke, habe ich die Garantie, daß auch jeder Wunsch, jeder Drang auf ewig in mir ertötet ist.

So begreift es sich, daß höchste Wunschlosigkeit und damit höchste Seligkeit (cfr. „Buddhistische Weisheit", § 28.) und damit höchste Heiligkeit bedingt ist durch den Untergang des Attā- und den Aufgang des *An*attā-Gedankens, wie der friedliche Schein des Sternenhimmels erst offenbar wird, wenn die Glut der Sonne verschwindet.

III.

Ist die Lehre des Buddha Wissenschaft?

Was ist Wissenschaft?

UNTER Wissenschaft versteht man ein *System* von Erkenntnissen, gewonnen durch *Reflexion* aus der *Erfahrung*. Man spricht viel davon, daß die Wissenschaft sich Selbstzweck sein müsse, also nicht Mittel zu ferneren Zwecken sein dürfe. Selbst Schopenhauer hat sich in diesem Sinne ausgesprochen. [1]) Das ist indessen nur sehr bedingt richtig. Im Gegenteil ist jede Wissenschaft aus der Praxis erwachsen und hat ihre letzte und höchste Bestimmung darin, das Handeln des Menschen richtig zu bestimmen, also eben die Zwecke des Menschen zu verwirklichen, indem sie den Blick in die Zukunft ermöglicht und diese so zu bestimmen hilft. „Savoir pour prévoir", [*]) sagt Comte, „Tantum possumus quantum scimus", [**]) Bacon.

Dieses Ziel wird dadurch erreicht, daß das Endlos-Mannigfaltige der anschaulichen Erscheinungen unter wenige komparative, abstrakte Begriffe zusammengefaßt wird, um so einen möglichst leichten Überblick über die Gesamtheit der einschlägigen Erscheinungen zu haben und eben dadurch sein Verhalten im einzelnen Falle einrichten zu können. Demnach ist auch der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit, sondern Erleichterung des Wissens, und ist eine Wissenschaft formell um so vollkommener, in je weniger abstrakte Begriffe sie das ihr eigentümliche Gebiet restlos zusammenzufassen vermag, je mehr Subordination und je weniger Koordination also in ihr herrscht. (Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 14.)

Daß die Wissenschaft nicht Mittel zu ferneren Zwecken sein darf, ist nur in dem Sinne richtig, als der Mann der Wissenschaft bei der Gewinnung der Erkenntnisse, welche durch die Pflege seiner Wissenschaft erreicht werden sollen, keinen andern Zweck verfolgen darf, als den der Feststellung der objektiven Wahrheit. Das scheint selbstver-

1 Parerga II, § 253.

* „Wissen, um vorherzusehen."

** „So viel können wir, als wir wissen."

ständlich, ist aber in Wirklichkeit so wenig wie ein genialer Mensch anzutreffen, indem genial sein im Grunde ja nichts weiter besagt, als etwas rein objektiv betrachten zu können, durchaus unbeeinflußt von den eigenen Neigungen, nach denen man etwas gern so und nicht anders hätte. „Daher so viel Vorurteil der Sekte und der Religion. Eine gefaßte Hypothese gibt uns Luchsaugen für alles, was sie bestätigt und macht uns blind für alles ihr Widersprechende. Was unserer Partei ... unserm Wunsche entgegensteht, können wir oft gar nicht fassen und begreifen, während es allen andern klar vorliegt; das jenen Günstige hingegen springt uns von ferne in die Augen. Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein. Manche Irrtümer halten wir unser Leben hindurch fest und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloß aus einer uns selber unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir so lange und so oft das Falsche geglaubt und behauptet haben. — So wird denn täglich unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung betört und bestochen ... Offenbar ist es auch dieses, was allen neuen Grundansichten in den Wissenschaften und allen Widerlegungen sanktionierter Irrtümer entgegensteht! Denn nicht leicht wird einer die Richtigkeit dessen einsehen, was ihn unglaublicher Gedankenlosigkeit überführt.“ [1]) Und so gibt es denn in allen Gebieten, in denen noch keine allgemein anerkannten, unumstößlichen Erkenntnisse erreicht sind, sehr viel Pseudowissenschaft, die *dekretiert,* was wahr und was falsch zu sein hat, und zwar um so leidenschaftlicher und gehässiger, je weniger sie wirklich objektive, also jeder Kritik standhaltende und damit sich selbststützende Erkenntnisse, sondern liebgewordene Irrtümer zu verteidigen hat. Demgegenüber gelten auch von der echten Wissenschaft die Worte: Sie ist wie das Wasser, das sich nicht entsetzt, empört oder sträubt, ob man in ihm Reines wäscht, Kotiges wäscht und Harniges wäscht, Schleimiges wäscht und Eitriges wäscht und Blutiges wäscht. Echte Wissenschaft rechnet gleichmütig mit jeder Möglichkeit, solange sie nicht als unmöglich festgestellt ist. Sie hat kein Interesse, eine Möglichkeit vor der andern zu begünstigen, sie will nur wissen, wie etwas *wirklich* ist.

1 Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, Kap. 19, Ziff. 5.

Die Lehre des Buddha ein System

Jede Wissenschaft ist vor allem ein *System* von Erkenntnissen, d. h. sie hat zum Gegenstand einen Komplex von Erscheinungen, den sie für die abstrakte Erkenntnis nach bestimmten Gesichtspunkten in ein Verhältnis von Begriffen überführt. Eben deshalb steht an der Spitze jeder Wissenschaft ein Begriff, durch welchen *der* Teil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von dem sie eine vollkommene Erkenntnis in abstracto verspricht. (Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 13.) Dieser Begriff als der Ausdruck des besonderen Objektes der Wissenschaft bezeichnet also ihr *Problem.* So kann man ein System der Physik oder der Chemie begründen, indem man die sämtlichen Naturtatsachen, die man eben unter die Begriffe Physik und Chemie zusammenzufassen sich gewöhnt hat, nach einheitlichen Gesichtspunkten so klassifiziert, daß sich daraus ein für die praktische Anwendung leicht übersehbares, einheitliches Gesamtbild ergibt. Dabei ist dieses Gesamtbild um so vollkommener, je adäquater es das Zusammenwirken der behandelten Naturerscheinungen, wie es sich in der Wirklichkeit vollzieht, widerspiegelt. — Es gibt auch Systeme der *Philosophie.* Sie versuchen die Gesamtheit aller erkennbaren Erscheinungen überhaupt, die man unter dem Begriffe *Welt* zusammenfaßt, auf ihre letzte Wurzel — eben darin besteht der spezifisch philosophische Gesichtspunkt — zurückzuführen und so durch Aufdeckung der *Basis* der Welt ein einheitliches Gesamtbild von ihr zu gewinnen.

Bildet auch die Lehre des Buddha ein *System* von Erkenntnissen in dem bisher behandelten Sinne? Auch der Buddha ging zunächst von rein praktischen Erwägungen aus: er wollte *leidfrei* werden und zwar *vollkommen* leidfrei, also bis zu jenem äußersten Grade, daß er *keinerlei* unangenehmen Empfindungen mehr ausgesetzt wäre, auch keiner unangenehmen Empfindung, wie sie Alter und Krankheit im Gefolge haben; ja, er war so unerhört kühn, sogar der Sterbeempfindung für ewig entrinnen zu wollen, geschweige, daß er sich noch der Möglichkeit einer Empfindung der Sorge, des Kummers oder auch nur einer solchen des leisesten matten Sehnens eines nicht befriedigten Willens, also der Langeweile, ausgesetzt sehen wollte. Auch der Buddha wollte ausschließlich zu dem Zwecke wissen, seine Zukunft zu gestalten. Erkenntnis als Selbstzweck lag ihm durchaus fern. Was

soll auch Erkenntnis als Selbstzweck, wenn sie jeden Augenblick in dem Meer von Leiden, in das wir versenkt sind, wieder untergeht? Sein Problem war also *das Leiden.* Er löste es in folgender Weise:

1. Das letzte und umfassendste Kriterium alles Leidens ist die *Vergänglichkeit.* Was mir irgend einmal entschwindet, das wird mir, eben, indem es mir entschwindet, Leiden bringen, ein Leid, das um so größer sein wird, je größer der Genuß des nunmehr entschwindenden Objektes war. Dabei ist es ganz gleichgültig, *wann* der Verlust des geliebten Objektes eintritt. Ob ich morgen meinen Körper durch den Tod verlieren werde, oder nach ungezählten Millionen von Jahren: in dem Moment, in welchem das Entschwinden des Körpers beginnt, setzt das Leiden über dieses Entschwinden ein, welches Leiden allein dann, auch gegenüber einer schier endlosen Dauer, während deren ich den Körper besessen hatte, real sein wird. Somit ist das Kriterium für das Leiden das Nicht-Beharrende, Nicht-Unveränderliche, Nicht-Ewige, welche Bedeutung das vom Buddha gebrauchte Wort, das gewöhnlich mit *„vergänglich"* übersetzt wird, nämlich das Wort anicca, denn auch, genau genommen, als das kontradiktorische Gegenteil von nicca, beharrend, unveränderlich, also eben *ewig,* hat.

2. So hatte der Buddha das Mittel gefunden, um zunächst einmal den *Umfang* des Leidens, also jenen Bereich bestimmen zu können, aus dem er auf jeden Fall herauszutreten hatte, um leidfrei zu werden. Nun galt es, mittels jenes Kriteriums diesen Bereich genau zu umgrenzen, mit anderen Worten, festzustellen, was im Leben und damit von diesem Leben selbst beharrend und was nicht beharrend sei. Damit erwuchs ihm die weitere, gewaltige Aufgabe, das Phänomen des Lebens selbst in seine einzelnen Komponenten aufzulösen und diese Komponenten in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu durchschauen, besonders auch das Geheimnis des Bewußtseins, das noch heute zu den unlösbaren Welträtseln gezählt wird, wenigstens insoweit zu klären, daß sich einwandfrei ergab, ob es eine dem Kausalnexus unterworfene oder diesen selbst erst ermöglichende, also hinter ihm stehende Größe sei, ob also nicht wenigstens dieses Bewußtsein beharre. Auch diese Aufgabe löste der Buddha in unvergleichlicher, weder vor noch je wieder nach ihm erreichter Weise: „Durch das Gesicht — [d. h. die auf das Sehen gerichtete Tätigkeit des Auges] — und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch das Gehör und die Töne entsteht das Hörbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch den Geruch und die Düfte

entsteht das Riechbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch den Geschmack und die Säfte entsteht das Schmeckbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch das Getast und die Tastobjekte entsteht das Tastbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. Durch das Denken und die Vorstellungen entsteht das Denkbewußtsein; der Einschlag der Drei gibt Berührung. — Durch die Berührung ist die Empfindung bedingt. Was man empfindet, nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, denkt man. Was man denkt, sondert man ab. Was man absondert, tritt, dadurch bedingt, der Reihe nach in Form der Wahrnehmung der subjektiven Erscheinungswelt an einen heran." Hiernach sind also die geistigen oder psychischen Phänomene der Empfindung, der Wahrnehmung und des Denkens das jeweilige Resultat der sechsfachen Sinnentätigkeit und ihrer Objekte sowie eines durch sie primär ausgelösten selbständigen Elements, das, eben weil es die wesentliche Voraussetzung jeder Empfindung und jeder Wahrnehmung und alles Denkens, also dessen bildet, was man in seiner Totalität als Bewußtsein bezeichnet, das Element des Bewußtseins genannt wird. Dieses Element des Bewußtseins ist an die materiellen Sinnenorgane und damit an den körperlichen Organismus gebunden wie das Licht an die Kerze. Damit sind natürlich auch seine Folgeerscheinungen, Empfindung, Wahrnehmung und Denken, an diesen körperlichen Organismus gebunden, weshalb diese ihrerseits in ihrem Verhältnis zum körperlichen Organismus mit dem *Glanze* verglichen werden, der vom Licht der Kerze ausstrahlt. Wer scharf genug zu schauen vermag, kann dieses Element des Bewußtseins unmittelbar feststellen! „Da hat Einer in ernster Übung, in unermüdlichem Eifer eine Einigung des Geistes erreicht, wo er mit konzentriertem Geiste am Menschen *die Wellen des Bewußtseins gewahr wird."* (cfr. L. S. III, S. 106.) Somit entsteht jeder Akt des Bewußtwerdens in Form der Empfindung, der Wahrnehmung und des Denkens jeden Augenblick immer wieder neu durch die vegetativen und sensitiven Funktionen des körperlichen Organismus, also durch die *organischen Prozesse,* ist durch sie, als seine Ursache, *bedingt.* In diesen organischen Prozessen — Saṅkhārā — sind die eigentlichen Energien aufgedeckt, die das Phänomen des Lebens im weitesten Umfang, einschließlich des Bewußtseins, ergeben. Insbesondere geht auch das Wollen in allen seinen vielgestaltigen Variationen, nach deren stärkster es der Buddha gewöhnlich als *Durst, Drang* (taṇhā) bezeichnet, auf sie zurück, indem es aus der *Empfindung,* bezw. der mit dieser stets untrennbar

verbundenen Wahrnehmung, hervorquillt: „In Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst.“ Alles Leben ist somit im Grunde nichts weiter als ein Haufen organischer Prozesse. Diese Prozesse sind schon begrifflich nichts weiter als eine jeden Augenblick immer wieder neu anhebende Kette von Tätigkeitsmomenten an ergriffener Materie. Jedes solche Tätigkeitsmoment geht, wie beispielsweise der Herzschlag, kaum entstanden, wieder unter, um einem neuen Platz zu machen. Man kann auch sagen: Die zahllosen Einzelleben, mit denen das Universum angefüllt ist, sind ebenso zahllose Lebensströme. Diese Ströme treten mit der Geburt des Einzelwesens in unseren Sehbereich ein und verschwinden mit seinem Tode wieder. Das Bett jedes Stromes ist der einzelne Organismus in seinem Verlauf von der Geburt bis zum Tode, die ununterbrochen sich fortsetzende Kette der organischen Prozesse stellt das fließende Wasser dar, die Empfindungen und Wahrnehmungen aber sind die plätschernden Wellen, die dieses Wasser wirft, von der Gewalt des Willens nicht selten bis zum Brüllen vom Orkan gepeitschter Wogen aufgewühlt: all das in so rastloser Veränderung und unaufhörlichem Wechsel, daß man auch von diesen Lebensströmen mit Heraklit sagen kann: „ποταμοισιν τοισιν αυτοισιν εμβαινομεν τε και ουκ εμβαινομεν; wir steigen in die nämlichen Ströme hinein und steigen nicht mehr in die *nämlichen* Ströme hinein“; ja, daß Kratylos Recht hat, wenn er den Heraklit noch zu überbieten suchte durch die Behauptung, daß man in *denselben* Fluß auch nicht *ein* Mal hineinsteigen könne, und, in die Enge getrieben, schließlich gar nichts mehr sagen zu dürfen glaubte, αλλα τον δακτυλον μονον εκινει: sondern nur noch den Finger bewegte.

Hiernach ist also schlechterdings nichts im Leben, ja, auch nichts *vom* Leben beharrend. Kaum entstanden, eilt es schon mit eiserner Notwendigkeit seinem Verfalle und seiner schließlichen Auflösung entgegen, die früher oder später unweigerlich kommen *muß*. Das ist die Signatur jedes einzelnen Objektes, ob lebend oder tot, mit dem wir während unseres Lebens durch einen unserer Sinne in Berührung kommen, insbesondere auch jedes Objekts, das wir lieben, ja, in leidenschaftlicher Gier um jeden Preis festhalten wollen. Das ist aber auch die Signatur der sämtlichen Komponenten unseres eigenen Lebens selber, einschließlich des Bewußtseins. Auch sie sind unaufhörlicher Veränderung unterworfen, die im Tode in ihre gänzliche Vernichtung ausmündet. Mag es nämlich auch höhere Lebensformen geben, selbst solche durchgeistigtster Natur, die ganz in geistigem

Schauen, in reinem Denken aufgehen, so ist doch auch ein solches Erkennen oder Bewußtsein nur als Folge organischer Prozesse möglich, die ihrerseits wieder Materie voraussetzen, an der sie sich vollziehen, sollte diese Materie auch bis zur Strahlen- oder Ätherform verfeinert sein. *Jede* materielle Form aber muß irgend einmal zerbrechen.

Mit dieser Erkenntnis, daß alles Leben in irgendwelcher Form zufolge seiner inneren Wesenheit als vergänglich leidvoll ist, nahm für den Buddha sein Problem eines völlig leidfreien Zustandes eine geradezu verzweifelte Wendung. Denn es hatte damit die Form angenommen, ob uns ein völlig *lebensfreier* und damit auch durchaus *immaterieller* Zustand möglich sei. Und schon, daß er auch vor seinem Problem in *dieser* Fassung nicht zurückschreckte, sondern eben auch ruhig und nüchtern diese neue Möglichkeit, auf die ihn sein Denken geführt hatte, erwog, beweist die Höhe seines objektiven, also rein wissenschaftlichen Denkens. Um das einzusehen, braucht man sich nur vorzuhalten, wie *unsere* „wissenschaftlichen" Köpfe sich auch nur einer solchen bloßen Möglichkeit eines lebensfreien Zustandes, der doch auch nichts mit Vernichtung zu tun hat, gegenüberstellen. Sie vermögen entweder schon das Problem als solches nicht zu fassen, indem sie mit dem Begriffe eines lebensfreien Zustandes immer noch etwas dem Leben Entlehntes, wie ein Beharren in der Zeit, verbinden, oder sie gießen ohne weiteres die Schale ihres Hohnes über jeden aus, der die Möglichkeit eines solchen Zustandes auch nur ernstlich zu diskutieren wagt, mit der Motivierung, daß jenseits *alles* dessen, was zum Leben gehört, also jenseits aller Empfindung, aller Wahrnehmung, alles Denkens und jenseits der organischen Prozesse, durch die all das erzeugt wird, und jenseits der Materie, an der sich diese organischen Prozesse abspielen, doch nur mehr der Abgrund des absoluten Nichts sich auftue. Wie klein sie doch sind im wissenschaftlichen Denken, diese „wissenschaftlichen" Köpfe! Gewiß ist irgendwelches Leben ohne irgendwelche Materialität nicht denkbar — das wurde ja soeben auch hier ausgeführt — gewiß hört mit *allen* Lebensphänomenen und damit allem Materiellen auch alles Erkennbare auf, indem alle Erkenntnis sich auf die materiellen Objekte der sechs Sinne, einschließlich der ebenfalls materiellen Gedanken, beschränkt, und gewiß könnte es sein, daß jenseits des Erkennbaren das absolute Nichts gähnt. *Aber* ebenso gut könnte es an sich doch auch sein, daß unser Erkenntnisvermögen mit seinen *materiellen* Sinnenor-

ganen schon als solches ungeeignet ist, die Grenzen des Möglichen, insbesondere eines möglichen *Immateriellen,* zu umspannen, so daß also für ein wirklich objektives, also *echt* wissenschaftliches Denken *nie* und unter keinen Umständen festzustellen ist, daß die Begriffe Unerkennbar und absolutes Nichts sich decken, vielmehr stets und unter allen Umständen wenigstens *die Möglichkeit* eines über alle Erkenntnis Hinausliegenden, also eines Transzendenten, offen bleibt, eine Möglichkeit, die *als solche,* also als bloße *Möglichkeit,* ja schon dadurch demonstriert wird, daß so viele Philosophen und zwar nicht eben die kleinsten — von der Theologie aller Zeiten und Länder gar nicht zu reden — sich so viel mit diesem Transzendenten befaßt haben und sich immer wieder mit ihm befassen. Mehr als die Einräumung dieser bloßen *Möglichkeit* wird aber auch zunächst gar nicht verlangt. Und jeder *echt* wissenschaftliche Kopf, also jeder, dem es nicht um die Verteidigung seiner eigenen bisherigen Forschungsergebnisse um jeden Preis, sondern eben um die Feststellung der objektiven Wahrheit um jeden Preis zu tun ist, mag dabei auch seine ganze bisherige Lebensarbeit sich als ein einziger großer Irrtum erweisen, wird jene Möglichkeit um so bereitwilliger einräumen, als er dadurch Gelegenheit erhält, die Gründe kennen zu lernen und zu würdigen, die für die *Wirklichkeit* jener Möglichkeit ins Feld geführt werden, auf welche Wirklichkeit es schließlich doch auch ganz allein ankommt. Nur ein so echt wissenschaftlicher Kopf wird auch zu einer unbefangenen und damit echt wissenschaftlichen Prüfung der angeblichen Lösung des Problems des Buddha kommen, der selber, wenn er ebenfalls in den Vorurteilen seines Zeitalters stecken geblieben wäre, nach denen es gleichfalls als selbstverständlich erachtet wurde, daß das Leben, wenn auch ein Leben reiner Geistigkeit, dem Menschen *wesentlich* sei, nicht einmal zur Formulierung, geschweige zur Lösung seines Problems gekommen wäre.

3. Oben wurde die Überleitung des Buddhaproblems eines völlig leidfreien Zustandes in das Problem eines völlig lebensfreien und damit immateriellen Zustandes eine verzweifelte genannt. In der Tat, wie soll auch eine *einwandfreie* Feststellung der Wirklichkeit und der Erreichbarkeit eines solchen Zustandes möglich sein, nachdem doch alle Erkenntnis sich, wie eben ausgeführt, auf die Lebensphänomene und insbesondere auf *das Materielle* beschränkt? Man gehe die Geschichte der Religionen und der Philosophie durch: findet man auch nur einen, der zu einem Gebiete jenseits *alles* Lebens, das doch nicht

Vernichtung ist, vorgedrungen wäre, in einer Weise, daß seine Deduktionen mehr als bloße Spekulationen, mehr als bloße Hypothesen, mehr als vage Vermutungen geblieben wären? Und wirklich ist Klarheit an dieser äußersten Grenze der Erkenntnis auch für das kühnste Erkenntnisstreben etwas so ungeheuer Schweres, daß nur ab und zu einmal, nur in vielen Millionen Jahren ein Mal in dem Welttreiben ein Gehirn produziert wird, das auch hier noch völlig klar sieht und eben deshalb auch hier noch völlig klare Erkenntnisse für alle, die zu verstehen fähig sind, mitzuteilen vermag. Das ist so wahr, als ein solcher Riese unter den Geistesriesen — eben deshalb, eben weil er die Botschaft aus dem „wechsellosen Reich", aus dem „Reiche der Todlosigkeit", aus dem „Orte, der sicher liegt", uns armseligen Würmern zu bringen vermag — ein unvergleichlicher, allerhöchster Buddha genannt wird, Einer, der die höchste Erkenntnis erreicht hat, und als ein solcher vollkommener Buddha nur im Verlaufe ungezählter Millionen von Jahren einmal in der Welt erscheint. Dann aber erscheint seine Heilsbotschaft trotz ihrer Unerhörtheit so einfach, daß sie jedes normale Gehirn zu begreifen vermag, auch das eines einfachen Hafners, wie Ghaṭikāra einer war, auch das einer ungebildeten Sklavin, wie Puṇṇikā, [1]) wenn das Gehirn nur ganz objektiv, nicht durch gegenteilige Ansichten unentrinnbar gefesselt, zu denken vermag. Denn *die Wahrheit* ist immer einfach, auch bezüglich der höchsten und allerhöchsten Probleme. Ja, die Größe und Schwierigkeit eines Problems bedingt überhaupt keinen Unterschied in der Faßlichkeit der gefundenen, sie bedingt einen solchen nur in der Ausmittelung der zu findenden Wahrheit. Denn Wahrheit ist Durchschauung eines Verhältnisses der Wirklichkeit. Ist diese Durchschauung eine vollkommene, dann ist sie, eben deshalb, immer gleich durchsichtig, gleich klar, mag es sich um welches Verhältnis immer handeln. Eben deshalb also ist *jede* Wahrheit, wenn sie nur erst *ganz* aufgegangen ist, so einfach und so selbstverständlich, wie das Ei des Columbus. Schwierigkeit kann dann nur noch die Übermittlung der gefundenen Wahrheit an andere bieten, indem diese Übermittlung die weitere Fähigkeit voraussetzt, das Geschaute so klar in fest umrissene und allgemeinverständliche Begriffe und damit Worte abzusetzen, daß sich auch die anderen die gleiche greifbar anschauliche Vorstellung von dem nunmehr begriffenen Verhältnis, wie es wirklich ist, zu machen vermögen.

1 Lieder der Nonnen, V. 327.

Liegt somit die Grundschwierigkeit in *der Auffindung* der Wahrheit, so ist diese Schwierigkeit selbst näher eine Schwierigkeit des bei der Lösung eines Problems einzuschlagenden *Weges* oder der hierbei zu befolgenden *Methode.* Ist man auf dem richtigen Wege, forscht man nach der richtigen Methode, so wird auch ein schwieriges Problem binnen kurzem bezwungen sein. Und so konnte denn auch der Buddha sein ungeheures Problem der Möglichkeit eines lebensfreien und damit durchaus immateriellen Zustandes erst, als er nach jahrelangen Irrgängen den rechten Weg, die richtige Methode gefunden hatte, dann aber unschwer zur definitiven Entscheidung bringen:

Wer immer sich noch mit dem Buddhaproblem befaßte, der wollte es auf *direktem* Wege lösen, d. h. er suchte es durch das normale Denken in *positiven* Begriffen zu meistern. Keiner ahnte, daß ein solches Beginnen schon *in sich* unmöglich ist. Denn das Problem eines lebensfreien oder immateriellen Zustandes ist ja eben das Problem der Möglichkeit eines Zustandes, der schlechterdings kein einziges Element des Phänomens des Lebens oder der Materie enthält, indem er *sonst,* also soweit er irgendwie etwas vom Leben in sich bärge, eben nicht lebensfrei, nicht immateriell wäre. Die Feststellung eines solchen Zustandes kann also nur auf *indirektem Wege* gelingen, nämlich auf dem Wege, daß man immer *negativ* zu denken, d. h. von allen Elementen, welche das Leben konstituieren, der Reihe nach festzustellen sucht, ob sie in einer *wesenhaften* Beziehung zu uns stehen, oder ob sie nicht vielmehr alle miteinander im Grunde mit unserem eigentlichen Wesen nichts zu tun haben. Wäre Letzteres in voller Evidenz festgestellt, mithin mit so zwingender Logik aufgezeigt und damit zugleich in so durchsichtiger Weise durchschaut, daß man *dieses* Verhältnis der Komponenten des Lebens zu uns selber förmlich mit Händen greifen könnte, dann wäre das Problem eines lebensfreien oder immateriellen Zustandes nicht bloß gelöst, sondern dieser lebensfreie Zustand zugleich unmittelbar *erlebt.* Damit wäre dann zugleich die Einsicht verbunden, daß man von diesem Zustand selbstverständlich nie aussagen kann, was er ist, sondern immer nur, was er *nicht* ist, indem jeder nur mögliche Begriff und damit jedes nur mögliche Wort ja dem Bereiche des Lebens bezw. des Materiellen entlehnt ist, so daß also eine *positive* Definition des lebensfreien und immateriellen Zustandes, wenn es ihn geben sollte, ebenso unmöglich sein muß, als es unmöglich ist, einem Südländer, der zeitlebens nicht aus dem das ganze Jahr hindurch gleichmäßig anhaltenden heißen Klima seiner

äquatorialen Heimat herausgekommen ist, eine genügend deutliche Definition von dem Schnee zu geben, der im Winter die Fluren Deutschlands bedeckt: in dem Wortschatz des Südländers gibt es kein Wort, ja, kann es kein solches geben, das zur Definition des Schnees verwendet werden könnte. Und eben diesen richtigen *negativen* Weg ist der Buddha gegangen, ist ihn bis ans allerletzte Ende gegangen. Darin liegt das Einzigartige seiner *Methode.*

Freilich setzte das voraus, daß er vor allem die Komponenten des Lebens in ihrem Verhältnis unter sich durchschaute, indem ihm dann nur mehr übrig blieb, sie auch in ihrem Verhältnis zu ihm selbst festzustellen. Ersteres war ihm, wie wir bereits gesehen haben, in der glänzendsten Weise schon bei der Lösung des Vergänglichkeitsproblems gelungen. Letzteres, also die Bestimmung des Verhältnisses der Komponenten des Lebens zu unserem eigentlichen Wesen, erforderte die Aufstellung eines sicheren, ja, in Hinsicht darauf, daß es sich um die Grundfrage des ganzen Buddhaproblems handelt, eines *unfehlbaren* Kriteriums dafür, *wann* etwas als zu unserem Wesen gehörig zu erachten ist und wann nicht. Und in der Tat, das Kriterium des Buddha hierfür *ist* unfehlbar und dabei doch so klar, so offensichtlich wahr, so überaus *selbstverständlich,* daß es vielleicht das Wunderbarste in der Geschichte des menschlichen Erkenntnisstrebens ist, daß zur Auffindung dieser Binsenwahrheit ein Buddha nötig ist und daß sie eben deshalb nur ab und zu im Verlaufe der Jahrmillionen einmal gefunden wird. Zugleich ist gerade dieser Umstand ein schlagender Beweis, wie unendlich schwach, wie jammervoll hilflos die normale Erkenntnisfähigkeit *sämtlicher* Wesen in der Welt ist. Dieses Kriterium aber ist das folgende: Zu meinem Wesen kann nichts gehören, was ich entstehen und vergehen oder was ich sich irgendwie verändern sehe, dessen Entstehungs- und Beendigungsmoment, bezw. dessen Veränderungsmomente ich also *beobachte,* ja, die ich erst als in der Zukunft eintretend erkenne und über die *ich*, nachdem sie vergangen sind, noch reflektiere; oder, positiv ausgedrückt: nichts, was sich mir nicht wenigstens während meines gegenwärtigen Lebens vom ersten bis zum letzten Augenblick meiner Erkenntnis als gleichmäßig beharrend, sondern vielmehr als vergänglich darstellt, kann etwas mit meinem Wesen zu tun haben. — Vorhin ist gesagt worden, daß es wohl der schlagendste Beweis für die Jämmerlichkeit der Erkenntnisfähigkeit der Wesen ist, daß es zur Feststellung dieses Kriteriums eines *Buddha* bedarf. Dieser Satz bedarf einer Berichtigung. Es gibt

einen noch schlagenderen Beweis für diese Jämmerlichkeit, nämlich die Tatsache, daß es menschliche Gehirne, ja, gebildete, sogar hochgebildete menschliche Gehirne gibt, die diese Binsenwahrheit, auch, nachdem sie schon einmal von einem Buddha *entdeckt* werden mußte, nicht einmal, wenn sie ihnen als eine gefundene vorgetragen wird, zu fassen vermögen. Wem möchten hier nicht die Worte beifallen: „Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an!“

4. Man braucht dieses Kriterium bloß zu verstehen und braucht den die Persönlichkeit ergebenden Komplex der Lebensphänomene bloß auf dasselbe zu prüfen, und das Buddhaproblem ist auch schon gelöst: das Phänomen des Lebens zugleich mit der Materie, an der es sich abspielt, kann unmöglich etwas mit unserem Wesen zu tun haben. Ich sehe mich zwar im Strome des Lebens treiben, aber ich sehe zugleich dieses ganze Leben in allen seinen Komponenten, dem Körper, dem Bewußtsein, den Empfindungen, Wahrnehmungen und dem, was man unter Gemütsregungen im weitesten Sinne zusammenfaßt, als ein restloses Anderswerden: jeden Augenblick wird Materie aus dem Körper ausgeschieden und neue assimiliert; eine Empfindung, eine Wahrnehmung löst die andere ab, die Gemütsregungen gleichen einer qualmenden Rauchsäule, die sich ununterbrochen in die Höhe wälzt, bald von der Sonne beschienen, durchsichtig und hellglänzend, bald wie ein zum nächtlichen Himmel emporstrebender Zug schwarzer Vögel; kurz, das ganze Bewußtsein mit allem seinen Inhalt ist ein in allen seinen Teilen von Minute zu Minute wechselndes Kaleidoskop: und das alles — und darin liegt das Wunderbare, liegt das Gewaltige, liegt der Schlüssel zur Eröffnung des Lebensrätsels — das alles *beobachte* ich, das alles *überschaue* ich, dieses ganze Schauspiel kann ich jeden Augenblick während dieses ganzen Lebens, also *ich* als Kind, *ich* als Jüngling, *ich* als Mann, *ich* als Greis, eben stets *Ich,* immer wieder neu erleben und kann *ich* jeden Augenblick sich wie eine wesenlose Phantasmagorie immer wieder auflösen sehen, zugleich mit der Folge, daß *ich* Leid empfinde über diese Auflösung, Leid über die drohende Auflösung, Leid über die eben vor sich gehende und Leid über die schon längst vollzogene Auflösung: *ich* klage über ein Leben, das schon längst nicht mehr ist. Nur dann klage ich nicht mehr, wenn ich die Buddhabotschaft höre und verstehe: das alles gehört dir ja nicht, das alles bist du ja nicht, das alles ist nicht dein Selbst. Denn wie könnte das etwas mit *dir* zu tun haben, über dessen schon längst vollzogenen Untergang *du* immer noch klagst? Wärest *du* mit ihm unter-

gegangen, dann könntest *du* doch jetzt nicht mehr über diesen Untergang klagen! — Gilt das von *jedem* Augenblick meines Lebens, dann gilt es natürlich auch von dem letzten, gilt auch von dem Augenblick des Todes. Auch ihn sehe ich kommen, auch ihn kann ich, wenn ich es nur verstanden habe, mir die hierzu nötigen Geisteskräfte zu erhalten, noch *überschauen* — „bei einem solchen, Rāhula, gehen auch die letzten Atemzüge bewußt aus, nicht unbewußt" — indem in diesem Falle das Bewußtsein als das allerletzte erlischt, wie der verglimmende Funken erst ausgeht, wenn das letzte Stückchen Holz, das ihn trägt, in Asche auseinanderfällt, kann auch noch in diesem allerletzten Augenblick des Todes mit eben diesem Bewußtsein auch von diesem Bewußtsein selbst feststellen: Auch das gehört mir nicht, auch das bin ich nicht, auch das ist nicht mein Selbst.

5. Das Phänomen des Lebens vollzieht sich an der *Materie,* hat einen körperlichen Organismus zur Basis: „In mir ist diese Empfindung entstanden. Sie ist aus einer Ursache entstanden, nicht ohne Ursache. Wo liegt diese Ursache? Sie liegt *in diesem Körper"* — „der körperliche Organismus ist der Grund, der körperliche Organismus ist die Ursache, daß die Gruppe des Bewußtseins erscheinen kann." Wie aber kam ich dann zu diesem Organismus, wenn auch von ihm gilt: auch er gehört mir nicht, auch er ist nicht mein Selbst? Die Frage scheint sehr schwierig, ist aber in Wahrheit sehr einfach: mein körperlicher Organismus wurde nicht bloß in meiner Geburt gestaltet, sondern gestaltet sich in Wahrheit jeden Augenblick immer wieder neu, so zwar, daß er sich binnen rund zehn Jahren jeweils vollständig erneuert hat, so daß ich also, wenn ich jetzt beispielsweise fünfzig Jahre alt bin, bereits den sechsten neuen Körper herumtrage. Was aber bewirkt diesen steten Neuaufbau? Die Energien, die Saṅkhārā, die im Körper tätig sind, bewirken ihn, und sie bewirken ihn, nachdem ich jeweils zuvor die Nahrung zu diesem Aufbau ergriffen habe, ergriffen mit den Händen, mit den Zähnen, mit den Verdauungsorganen. Dieses *Ergreifen* ist also die Voraussetzung für den steten Neuaufbau des Organismus. Es war eben deshalb natürlich auch die Voraussetzung für seinen *ersten* Aufbau: es mußte der befruchtete mütterliche Keim *ergriffen* werden und mußte auch schon im Leibe meiner Mutter die in deren Blut vorbereitete weitere Nahrung *ergriffen* werden, damit die Energien daraus den Embryo gestalten konnten. Dieses Ergreifen aber hatte die gleiche Ursache, wie das Ergreifen der Nahrung, die ich auch jetzt noch täglich zu mir nehme: ich ergreife jeden Tag diese Nahrung

immer wieder neu, weil in mir *der Wunsch,* das Verlangen, der *Drang,* der Durst haust, mir meinen körperlichen Organismus zu erhalten. So ergriff ich also auch den von meinen Eltern befruchteten Keim, weil in mir der *Drang,* der Durst nach einem Organismus hauste. Wo keinerlei Wunsch, keinerlei Drang, keinerlei Durst nach etwas ist, da wird auch nichts *ergriffen:* das ist ein Satz, den jeder jeden Augenblick als wahr erproben kann. Durst, Begehren nach etwas erhebt sich seinerseits wiederum nur in mir, wenn sich etwas in meinem Bewußtsein als schön und damit als des Begehrens *wert* darstellt, und nur, weil ich die Welt schön finde, will ich gegenwärtig meinen Organismus, durch den allein ich ja mit ihr in Verbindung stehe, behaupten. So mußte also auch der Durst, zu dessen Stillung ich den Keim im Leibe meiner Mutter ergriff, aus einer vorhergegangenen Wahrnehmung der Welt, in der sie sich mir als schön und damit als des Begehrens *wert* dargestellt hatte, entsprossen sein. Ich mußte also schon *vor* meiner Geburt einen Organismus gehabt haben, mit dessen Sinnenorganen ich schon damals die Welt wahrgenommen hatte. Dieser frühere Organismus aber war auf die gleiche Weise entstanden, wie der gegenwärtige und so zurück in die anfangslose Vergangenheit, so aber auch in die endlose Zukunft hinein: solange ich im Moment meines jeweiligen Todes noch Verlangen, Durst nach der Welt haben werde, werde ich immer wieder einen neuen Keim ergreifen, woraus sich dann wiederum ein neuer Organismus formen wird. Damit verliert sich aber der Fluß des Lebens und damit des Leidens jedes einzelnen Wesens, welchen Fluß wir mit der Geburt des Wesens in unseren Gesichtskreis eintreten und mit seinem Tode wieder aus diesem Gesichtskreis verschwinden sahen, in Wahrheit in eine anfangslose Vergangenheit zurück, und kann unter Umständen in eine endlose Zukunft hinein weiterrauschen: das gegenwärtige Leben eines Individuums stellt nur eine kleine Kurve dieses ungeheuren, durch die Jahrmillionen der Weltzeitalter sich hindurchwälzenden Lebensstromes dar, die Fortsetzungen der beiden Enden der Kurve, also nach rückwärts und nach vorwärts, verbergen sich unserem Blick nur hinter sich vorschiebenden mächtigen Gebirgen.

6. Ein immaterieller und damit lebensfreier Zustand ist uns an sich möglich. Nunmehr wissen wir auch, wie er *verwirklicht* werden kann: Sobald wir jeden Wunsch, jeden Drang, jeden Durst verloren haben, findet im Tode kein Ergreifen einer neuen Materie in Form eines neuen Keimes mehr statt, womit natürlich auch alles Leben unmöglich

gemacht ist. Dieser Drang nach dem Leben und damit nach dem Besitz eines Körpers aber wird aufgehoben durch die *Erkenntnis,* daß jede nur mögliche Daseinsform, also Leben in jeder Gestalt, ein leidvoller Zustand für uns ist, der entgegengesetzte Zustand der vollendeten Wunsch-, ja Willenlosigkeit überhaupt, aber der Zustand unaussprechlichen Friedens und damit höchster Seligkeit. Dieser Zustand vollendeter Willenlosigkeit, also der Freiheit von jedem Wunsch nach irgendwelcher Wahrnehmung, ja, auch nur Empfindung, und damit nach dem Besitz eines Körpers als des Empfindungs- und Wahrnehmungs-*Apparates* muß natürlich noch in diesem Leben, spätestens im Augenblick des Todes verwirklicht sein, und er ist verwirklicht, wenn uns gegenüber einem Tode, auf den für uns keinerlei Wiedergeburt mehr folgt, in keiner Weise mehr der Gedanke aufsteigt: „Vernichtet werde ich sein, ach, zu Grunde gegangen werde ich sein", sondern nur mehr der durch keinerlei Regung irgendwelchen Zweifels mehr gestörte Gedanke: Der Schritt, den ich nunmehr machen werde, ist der des Eintritts in „die ruhige Stätte" und der Zustand, in den ich nunmehr übertreten werde, der der „Wonne des Aufhörens aller organischen Prozesse." [1])

7. Wer so weit gekommen ist, das Phänomen des Lebens als ihm unwesentlich zu durchschauen, für den sind natürlich auch die sämtlichen Lebensprozesse, sowohl die körperlichen wie die geistigen, eingeschlossen das Denken, keine Äußerungen seines *Wesens* mehr, in denen als in seinen Prädikaten dieses selbst sich offenbarte, sondern er steht dem Getriebe seiner Persönlichkeit, unter welchen Begriff hier all das zusammengefaßt wird, was an uns irgendwie mit dem Phänomen des Lebens zusammenhängt, also allem Erkennbaren an uns überhaupt, so entfremdet gegenüber, daß ihm angesichts dieser Persönlichkeit auch nicht einmal mehr der bloße Gedanke an sich selbst aufsteigt, wenn er andererseits auch dieses ganze Lebensgetriebe völlig in seiner Gewalt hat: er kann jedes einzelne der Lebensphänomene „wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten und wissentlich wieder untergehen lassen", womit er sich in greifbarer Anschaulichkeit als von ihm unabhängig unmittelbar erfährt. Näher stellt sich ihm sein Verhältnis zu seiner Persönlichkeit und damit zu dem, was man Leben nennt, oder sein Verhältnis zu dem materiellen Zustand, in dem er sich zur Zeit befindet, also dar:

1 Dhammapada, V. 381.

Das Bewußtsein in Form der Empfindung, der Wahrnehmung und des Denkens ist erst *eine Folge* der vegetativen und sensitiven Funktionen, deren *Produkt.* Diese Funktionen — Saṅkhārā — sind näher Kräfte oder Energien, die die ergriffene Materie zu den vegetativen und sensitiven *Organen* gestalten, und dann Energien, welche diese Organe *aktuieren.* Sie stehen uns als so wesensfremde gegenüber, daß sie unserer Beeinflussung durchaus entzogen scheinen. Wir vermögen beispielsweise nicht nur nicht die Energien, welche das Herz, die Lungen, die Nieren usw. aktuieren, willkürlich zu beeinflussen, sondern nicht einmal die Energien, welche in den sensitiven Funktionen zur Erscheinung kommen: ich kann so wenig die Energie, welche mein Ohr in Aktion hält und damit Töne für mich erzeugt, also das, was man hören nennt, zum Stillstand bringen, als die Energie, welche das Auge aktuiert und damit das Sehen ergibt, ausschalten: ein Mensch, dem die Augenlider abgeschnitten wären, müßte unaufhörlich sehen, außer im Schlafe, dessen Eintritt aber wiederum von ihm unabhängig ist. *Alle* diese Energien gehen an sich auch völlig unterhalb der Schwelle des Bewußtseins vor sich, indem sie dieses ja erst als ihr *Produkt* erzeugen: ich weiß nicht, welche Muskeln in Tätigkeit treten, wenn ich gehe, ich weiß aber auch nicht, welche Nerven in Aktion treten und auf welche Weise das geschieht, wenn ich sehe, höre, rieche, schmecke, taste und insbesondere denke. Ich weiß nur — und hier liegt der Punkt, von dem aus ich die ganze Welt lenken, ja sie, wenn ich will, aus den Angeln heben kann — daß ich jene Energien trotz allem zu beeinflussen vermag, und zwar letzten Endes bis zu ihrer völligen Beherrschung, ja, bis zu ihrer völligen Neuschöpfung oder Vernichtung. Das aber geschieht also:

Jede Energie, die in einem Organismus wirkt, dient zur Befriedigung eines Dranges. Ja, jede solche Energie hat überhaupt gar keinen anderen Zweck, als diese Drangbefriedigung: meine Beine dienen der Befriedigung des Dranges nach Ortsveränderung, meine Augen der Befriedigung des Dranges zu sehen, mein Gehirn der des Dranges zu denken. Jede solche Energie ist also im Verlaufe der Jahrmillionen unserer Weltenwanderung auch nur zur Stillung eines solchen Dranges entstanden und damit auch die Gesamtheit der unseren Organismus konstituierenden Energien: weil wir schon seit anfangslosen Zeiten einen Drang zum Phänomen des *Lebens* haben, haben sich jene Energien entwickelt, welche eben das Leben ermöglichen. Und würde in uns ein neuer Drang entstehen, der nur durch ein neues Organ

unseres Körpers gestillt werden könnte, so würde, wenn uns nur der Schmerz, den die Durchkreuzung dieses Dranges in Form einer wehen Empfindung verursacht, lange genug in der Aufeinanderfolge unserer Existenzen in unserem Bewußtsein gegenwärtig bliebe, so sicher eine neue Energie in unserem Organismus entstehen, welche dieses Organ bildete, als sich am Pferd im Verlaufe seines Weltenlebens zur Vermeidung der immer und immer wieder auftretenden schmerzlichen Empfindungen, welche ihm die Insektenstiche am Hals und Rücken verursachen, die Mähne und der Schweif entwickelt haben.

Auf die gleiche Weise *verschwinden* die Energien auch wieder: Wem das Klavierspiel keine Freude mehr bereitet, d. h. keine wohligen Empfindungen mehr auslöst, der wird natürlich auch nicht mehr Klavier spielen und infolge davon die entwickelte Fähigkeit zum Klavierspiel nach und nach wieder verlieren. Und wem sich infolge anhaltender Schicksalsschläge sein gegenwärtiges Leben so trostlos darstellt, daß er jeden Wunsch zum Weiterleben *in Wahrheit,* nicht bloß scheinbar, verliert, ja, daß er eine unbezwingliche Sehnsucht nach einem baldigen Tode in sich verspürt, der wird auch beim Fehlen einer anderweiten Krankheitsursache ganz sicher alsbald sterben — seine Lebensenergien lösen sich auf.

Somit ist die Entstehung der Lebensenergien, bezw. ihre Verstärkung, letzten Endes durch eine bestimmte Art von *Erkenntnis* bedingt, nämlich eben die Erkenntnis, die uns einen bestimmten Zustand als einen für uns begehrenswerten erscheinen läßt. Sobald diese Art von Erkenntnis vorhanden ist, wächst auch alsbald zunächst der *Drang* selbst nach Verwirklichung dieses Zustandes und wachsen weiterhin die Energien hervor, welche diese Verwirklichung nun auch in der Tat herbeizuführen geeignet sind. Der Buddha nennt diese Art von Erkenntnis, welche irgend etwas in der Welt als des Begehrens *wert* erscheinen läßt und damit Energien erzeugt, *Nichtwissen.* Umgekehrt ist *die Aufhebung* der Energien und damit natürlich auch zunächst ihre *Änderung* durch die gegenteilige Erkenntnis bedingt, daß der Zustand, dessen Verwirklichung die Energien bisher dienten, leidbringend für uns ist, mit der Folge, daß, wenn sich die *universale* Erkenntnis von der leidschaffenden Natur aller nur möglichen Lebensformen einstellt, mit dem Schwinden des Dranges nach Leben überhaupt auch alle Lebensenergien sich für ewig auflösen. Der Buddha nennt *diese* Erkenntnis *Wissen.* Damit begreifen wir den grundlegenden Satz des Buddha: „In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die Saṅkhārā,

eben die Lebensenergien, die organischen Prozesse; in Abhängigkeit vom *Wissen* lösen sie sich auf."

Hierbei ist nur Eines nicht zu übersehen: die fragliche Erkenntnis, liege sie nun in der Richtung des Nichtwissens oder des Wissens, ist regelmäßig so schwach, daß *biologische* Zeiträume notwendig sind, um die ihr entsprechenden Energien zu schaffen, bezw. die ihr widersprechenden zu modifizieren, oder, je nachdem, ganz zu vernichten.

Eine *beschleunigte* Modifikation dieser Energien wäre somit auch nur möglich durch eine beschleunigte Steigerung der zu Grunde liegenden Erkenntnis. Und hier setzt nun der Buddha-*Weg* ein. Der Buddha sagt vor allem: Es ist zwar nicht möglich, die vegetativen Energien unmittelbar zu modifizieren, aber es ist möglich, die geistigen in seine Gewalt zu bringen, und dann vermittels ihrer, also indirekt, auch auf die ersteren Einfluß zu gewinnen: „Nicht kann man den Körper alsogleich in seiner Gewalt haben, den Geist beherrschen kann da der Sterbliche." Die Beeinflussung der geistigen, also der die Erkenntnis erzeugenden Energien aber beschränkt sich zunächst selbst wieder darauf, sie in eine bestimmte *Richtung* einzustellen: „Er *hütet* das Gesicht, das Gehör … das Denken. Er wacht eifrig über das Denken", damit es eben in einer bestimmten Richtung vor sich gehe. Freilich *wie* wir das machen, das wissen wir, wie bereits ausgeführt, nicht. Aber die Hauptsache ist, *daß* wir es können, so gut wie wir unsere Finger auf das Klavierspiel einstellen und in dieser Richtung gelenkig machen können, obwohl wir auch hier nicht wissen, *wie* wir das machen, d. h., welche Muskeln und Nerven und auf welche Weise wir diese in Aktion setzen. Müht man sich weiter unaufhörlich, der Neigung oder dem Drange, in einer von der vorgenommenen abweichenden Richtung zu denken, zu trotzen, so verstärkt sich im gleichen Maße die Fähigkeit, in der neuen Richtung zu denken. Zugleich wächst — eben mit dieser Übung — auch die Denkenergie an sich und werden damit auch die Erkenntnisse, die infolge dieser stetig wachsenden Energie aus den Tiefen des Unbewußten emporgehoben werden oder *aufsteigen,* immer reinere und tiefere. Das aber führt *automatisch* auch die beschleunigte Umbiegung, bezw. das Wachsen der körperlichen Energien in der Richtung des von der neuen Erkenntnis gewiesenen Zieles herbei, so daß es sich nunmehr auch versteht, wie wir auch die vegetativen Funktionen unseres Organismus *mit der Zeit* — indirekt — beeinflussen können. Es ist genau so wie das Sonnenlicht, das wir zum Zweck des Sehens in ein Zimmer ein-

lassen, zugleich und weiterhin auch die physikalischen und chemischen Kräfte, die in den Materialien tätig sind, aus denen das Zimmer gebaut ist, beeinflußt, die Steine, das Holz, die Tapeten: die Steine werden trocken, das Holz bekommt Risse, die Tapeten werden blaß usw.

Dabei bleibt nun freilich die Feststellung *der Art* des Influxes der einzelnen Erkenntnisse auf die Lebensenergien übrig. Es ist nämlich beispielsweise nicht etwa einfach so, als ob einer nur die Schönheit eines langen Lebens zu erkennen brauchte, um nun schon auch eben dadurch seine Lebensenergien zur Unterhaltung eines langen Lebensprozesses anzuregen. Es ist auch nicht an dem, als ob jeder, dem sich körperliche Schönheit als ein ganz besonderes Gut darstellt, nun auch schön würde. Die Sachlage ist vielmehr die: Wer die Erkenntnis, daß *alles* Leben unverletzlich ist, bis zu dem Grad in sich erzeugt, daß er auch tatsächlich alles Leben irgendwelcher Art schont, ja, mit Liebe umfaßt, dessen eigene Lebensenergien entwickeln sich in der Richtung eines langen Lebens, und wer die *Sanftmut* als einen solchen Schatz durchschaut, daß er selber sanftmütig wird, in dem nehmen die körperlichen Energien die Richtung zur Gestaltung eines schönen Körpers. Damit wird deutlich, daß die Feststellung des Zusammenhanges zwischen der Erkenntnis und den Lebensenergien im Einzelnen ein eigenes Gebiet, also für den Fall, daß die Buddhalehre Wissenschaft sein sollte, eine Spezialwissenschaft darstellt, gleichwie der Einfluß des Lichtes auf die einzelnen Körper einen speziellen Zweig der Physik bildet. Es ist die Lehre vom *Wirken,* vom *Karma,* also die *Karmalogie.* Dieses Gebiet der Karmalogie ist ein sehr schwieriges Gebiet, gleichwie ja auch die Feststellung der Wirkungen des Lichtes auf die einzelnen physikalischen und chemischen Stoffe nicht eben einfach ist. Ja, die Karmalogie in ihren einzelnen Teilen ist so schwierig, daß auch sie als ein Ganzes wiederum nur von einem Buddha begründet werden konnte. Sie ist ausführlicher dargestellt in der „Lehre des Buddha“ S. 245 ff., wobei insbesondere auch die Anmerkung S. 260 als Richtung gebend zu beachten ist.

Das ist in großen Umrissen die Lehre des Buddha. Man darf sie nur überblicken, um ohne weiteres einzusehen, daß sie das, was man *ein System* von Erkenntnissen nennt, in vollendeter Weise darstellt. Sie hat jenen Komplex von Erscheinungen zum Gegenstand, die leidschaffend für uns sind, deren Gesamtheit mithin den Begriff des Leidens bildet. Dabei zeigte sich allerdings alsbald, daß alle nur

immer möglichen Erscheinungen leidbringend für uns sind, so daß wir eben deshalb das *Objekt* des Buddhaproblems mit dem Objekt der Philosophie, nämlich der ganzen Welt, zusammenfallen sahen. Von dieser Philosophie aber unterscheidet sie sich wieder dadurch, daß sie die Erscheinungen, welche man unter dem Begriffe Welt zusammenfaßt, nicht unter dem *philosophischen* Gesichtspunkt, der der letzten gemeinschaftlichen Wurzel alles Seienden ist, sondern eben unter dem ganz spezifischen, der Buddhalehre allein eigentümlichen des Leidens nach seiner Natur, seiner Entstehung und seiner Vernichtung betrachtet. Schon dadurch unterscheidet sie sich auch in grundlegender Weise von allen anderen Erkenntnissystemen, mögen sich diese im übrigen auch noch so sehr mit Teilobjekten der Buddhalehre berühren, wie dies beispielsweise bei der Psychologie zutrifft: „Der Asket Gotama, Brüder, untersucht die Sinnenobjekte von Grund aus, auch wir untersuchen die Sinnenobjekte von Grund aus. Der Asket Gotama untersucht das Körperliche von Grund aus, auch wir untersuchen das Körperliche von Grund aus. Der Asket Gotama untersucht die Empfindungen von Grund aus, auch wir untersuchen die Empfindungen von Grund aus. Was für eine Beschränkung, ihr Brüder, was für Eigenart und Verschiedenheit besteht da wohl zwischen dem Asketen Gotama und uns? — Auf diese Worte, Mönche, wäre den anders lehrenden Pilgern zu erwidern gewesen: ‚Was ist, Brüder, die Freude an den Sinnenobjekten, was das Elend bei den Sinnenobjekten, was die Überwindung der Sinnenobjekte? Was ist die Freude an dem Körperlichen, was ist das Elend beim Körperlichen, was die Überwindung des Körperlichen? Was ist die Freude an den Empfindungen, was ist das Elend bei den Empfindungen, was ist die Überwindung der Empfindungen?‘ Also gefragt, Mönche, würden die anders lehrenden Pilger genügende Antwort nicht gefunden haben, sondern sogar recht in Verlegenheit geraten sein. Und warum? *Weil das, ihr Mönche, fremdes Gebiet für sie ist.* Keinen sehe ich in der Welt … der durch eine Erklärung dieser Fragen den Geist gewinnen könnte, den Vollendeten ausgenommen oder einen Jünger des Vollendeten oder die es von da gehört haben.“ [1])

Dabei ist die Gliederung des Systems nicht nur die denkbar durchsichtigste, indem der einzige und stets wiederkehrende Einteilungsmaßstab eben die Natur, die Entstehung und die Vernichtung des Leidens sowie der Weg zu dieser Vernichtung ist, sondern das System

1 Vgl. M. S. I, S. 132 f.

ist auch von denkbar höchster *Geschlossenheit.* In dem ganzen überaus reichen Kanon, der die Darlegungen des Buddha enthält, wird man nicht einen Satz, ja, nicht einmal ein Wort finden, das die durch das Buddhaproblem gesteckten Grenzen auch nur um Haares Breite überschritte und sich nicht ohne weiteres unter einen der eben angegebenen vier Gesichtspunkte, nach denen der Buddha sein System gegliedert hat, einreihte. Der Buddha wurde seinem Betrachtungsmaßstab eben nie und unter keinen Umständen untreu, verlor ihn während seiner ganzen fünfundvierzigjährigen Lehrtätigkeit auch nicht einen Augenblick aus den Augen. Und das ist wiederum etwas ganz Einziges, was ihm kein Zweiter nachgemacht hat und wodurch er zugleich in eigener Person ein leuchtendes Beispiel dafür gegeben hat, wie sein System, wenn es nur einmal *wirklich* begriffen ist, den *ganzen* Geist gefangen nimmt und erfüllt, den ganzen Menschen in Herz und Kopf von Grund aus befriedigt. Und so kommt es denn auch, daß man in der Buddhalehre keinerlei Aufklärung über spezifisch philosophische Probleme zu finden hoffen darf, also nichts über das Wesen der Welt an sich oder, was im Grunde dasselbe ist, über die letzte Wurzel der Welt, und damit insbesondere nichts über das Wesen der Materie, nichts über das Verhältnis an sich dieser Welt zu unserem eigenen Wesen und eben deshalb auch nichts über die Frage, warum überhaupt etwas für uns ist, vielmehr nicht noch immer nichts ist, nichts über das Verhältnis an sich der einzelnen Wesen zu einander und damit nichts über die letzte Wurzel der moralischen und antimoralischen Potenzen, also von Selbstliebe und Nächstenliebe, Selbstqual und Nächstenqual; kurz, das System des Buddha sagt uns nichts über „den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit, des Relativen aus dem Absoluten, des Endlichen aus dem Unendlichen, an dessen Ableitung von jeher alle philosophischen Systeme vergebens arbeiteten," wie Schopenhauer sich ausdrückt. [1]) All das sind für den Buddha durchaus *müßige* Probleme, die mit seinem System aber rein gar nichts zu tun haben. Er will uns nur *glücklich* machen, so glücklich, wie er sich selbst zu machen wußte, d. h. er will auch uns für ewig und absolut und damit buchstäblich *namenlos* glücklich machen. Was braucht aber ein namenlos glücklicher Mensch überhaupt noch zu *wissen?* Gar nicht zu reden davon, daß jene Probleme überhaupt gar nicht wißbar sind, wie sich zu allem Überfluß aus der Buddhalehre als unmittelbare Konsequenz ergibt, und daß sie eben deshalb nur in „eine Gasse, eine Höhle,

1 Prauenstaedt, Aus Arthur Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 210.

eine Schlucht der Ansichten“ ausmünden, die nur noch immer tiefer in das Leiden hineinführen. Wer also Aufschluß über derlei Fragen im System des Buddha sucht, der hat dieses System noch nicht einmal nach seiner formellen Seite begriffen, der gleicht Einem, der Aufschluß über mathematische Probleme in — einem Handbuch für Bergsteiger zu finden wähnt.

Die Lehre des Buddha das Resultat der Erfahrung und Reflexion

Unter Wissenschaft versteht man ein System von Erkenntnissen *auf Grund sinnlicher Wahrnehmung und Reflexion.* Das will sagen: die Quellen der Erkenntnis haben ausschließlich die sinnliche Wahrnehmung und jene allgemein menschliche, bald Verstand, bald Vernunft genannte Geistestätigkeit zu bilden, welche das in der sinnlichen Wahrnehmung wort- und begrifflos Geschaute in ein Verhältnis von Begriffen oder in Urteile und damit auch in die Sprache überführt. In dem Postulat der sinnlichen Wahrnehmung als Grundquelle der Wissenschaft will man einerseits die Objekte jeder Wissenschaft beschränken auf die Objekte möglicher Erfahrung, und dann will damit zum Ausdruck gebracht werden, daß nur die *normale* Wahrnehmung als Quelle der Wissenschaft in Betracht kommen kann. Es wird nämlich vielfach behauptet, es gebe eine doppelte Art von Wahrnehmung, nämlich eben die nach Außen gerichtete vermittels unserer normalen Sinne, und dann eine innere Erleuchtung, eine *intellektuelle* Anschauung. Diese letztere soll der ganzen Art nach von der normalen Wahrnehmung verschieden sein und demgemäß auch durchaus anders geartete Erkenntnisresultate zeitigen, wohl gar das Wesen an sich der Dinge offenbaren, eben weshalb dann auch kein möglicher Begriff und kein mögliches Wort für diese Art von Erkenntnissen zutreffe, weil ja jeder Begriff und jedes Wort auf dem Boden der *normalen* Wahrnehmung erwachsen sei, sodaß also die durch *intellektuelle* Anschauung gewonnenen Erkenntnisse schlechterdings nicht mitteilbar seien. Nur diese höhere Anschauung könne eigentliche Wahrheit vermitteln. Zu ihr müsse man deshalb vordringen. Wer sie gewonnen habe, der lächle über das jämmerliche, unzureichende „Licht der Natur", die Vernunft, die durch Verarbeitung der normalen Wahrnehmung wirkliche Wahrheit gewinnen wolle. Jene intellektuelle Anschauung, jene innere Erleuchtung soll die Quelle der Erkenntnis der Mystik und des Illuminismus sein; ja, es gibt nicht Wenige nicht nur in Europa, sondern auch in Asien — natürlich sind es unter anderen wiederum Anhänger der Siamesischen Schule — die diese innere *Erleuchtung* sogar in die Lehre des Buddha einführen wollen, indem sie behaupten, auch die Buddhalehre könne nur durch diese innere Erleuchtung, die aufsteigen müsse, als wahr erkannt werden, insbesondere sei auch das

Wesen vom Nirvāna nur in dieser Weise erlebbar und deshalb auch gar nicht mitteilbar. Der ganze Buddhaweg sei nur die Vermittlung dieser intellektuellen, von der normalen sinnlichen prinzipiell verschiedenen Anschauung, und wenn sie seine Lehre „die Religion der Intuition“ nennen, so meinen sie es in *diesem* Sinne, also im *Gegensatz* zur „Religion der *Vernunft“*.

Es ist klar, daß, wenn diese Auffassung wirklich zuträfe, dann die Lehre des Buddha auch unmöglich Wissenschaft wäre. Denn ihr Organon wären dann ja nicht die natürlichen Erkenntnisquellen, sondern vielmehr eine Quelle, die es an Verwegenheit in der Begründung des Systems ruhig mit der Basierung der Religionen auf die Offenbarung eines persönlichen Gottes aufnehmen könnte. Denn in beiden Fällen hätte bloßer *Glaube* die Basis meiner ganzen gegenwärtigen Weltanschauung und noch dazu meines ganzen Handelns abzugeben, das man von mir verlangt, eines Handelns, das auf einen geradezu unerhörten Verzicht auf all das hinausläuft, was die ganze Welt als die einzige Möglichkeit, glücklich zu werden, erklärt: der Vollchrist, also der katholische Ordensmann, soll auf alle Genüsse der Welt verzichten, weil ihm sein Gott nach seinem Tode einen Himmel in Aussicht stellt, dessen Existenz er bis dahin einfach glauben muß, und der auf innere Erleuchtung Verwiesene soll den Gang in die Heimatlosigkeit mit all dem Ungeheueren, was er — wenigstens bei einem *echten* Bhikkhuleben — für die ganze Lebenszeit in sich schließt, ausschließlich im Vertrauen darauf wagen, daß später einmal und noch dazu voraussichtlich erst in einer späteren Existenz, also vielleicht in tausend oder hunderttausend Jahren einmal — auch damit rechnen die buddhistischen „Illuministen“ als dem Normalfall — die innere Erleuchtung aufgehen werde, die ihm *dann* erst den eigentlichen Grund kundtun soll für all die ungeheuere Entsagung, die er bis dahin geübt hat, indem ihm ja bis dahin von dem *Ziel* alles seines Strebens noch weniger, als dem Christen von seinem Himmel, den dieser wenigstens der Beschreibung nach kennt, bekannt war, da ja jenes Ziel eingeständlich nicht in Worte gekleidet werden kann, also nach keiner Richtung hin mitteilbar ist. Ist eine solche Begründung des moralischen Handelns nicht geradezu unsinnig? Wäre ein Mensch, der auf dieser Basis ein Leben vollkommener Entsagung führen wollte — in Wahrheit vermag das natürlich niemand, eben weshalb jener Siamismus auch keine Heiligen, ja nicht einmal ein ernsthaftes Erlösungs-*Streben* mehr erzeugt — in der Tat nicht jenem Manne zu vergleichen,

der da „also spräche: ‚Ich habe nach ihr, die da im ganzen Lande die schönste ist, Verlangen, habe Sehnsucht nach ihr.‘ Und man fragte ihn: ‚Lieber Mann, die Schönste des Landes, nach der du verlangst und dich sehnst, kennst du diese, ob sie eine Fürstin oder eine Brahmanentochter, ein Bürgermädchen oder eine Dienerin ist?‘ Und er gäbe ‚Nein‘ zur Antwort. Und man fragte ihn: ‚Lieber Mann, die Schönste des Landes, nach der du verlangst und dich sehnst, kennst du diese, weißt du, wie sie heißt, wo sie herstammt oder hingehört, ob sie von großer oder kleiner oder mittlerer Gestalt ist, ob ihre Hautfarbe schwarz oder braun oder gelb ist, in welchem Dorf oder welcher Burg oder welcher Stadt sie zu Hause ist?‘ Und er gäbe ‚Nein‘ zur Antwort. Und man fragte ihn: ‚Lieber Mann, die du nicht kennst und nicht siehst, nach der verlangst du, sehnst dich nach ihr?‘ Und er gäbe ‚Ja‘ zur Antwort. Was meinst du wohl, Poṭṭhapāda: Hätte da nicht, bei solcher Bewandtnis, jener Mann unbegreifliche Antwort gegeben?“ — Wäre jene Zielgebung für das moralische Handeln, von der wir soeben sprachen, nicht auch jenem anderen Manne zu vergleichen, „der da auf dem Marktplatz eine Leiter errichtete, um einen Turm zu besteigen. Und man fragte ihn: ‚Lieber Mann, da du, einen Turm zu besteigen, die Leiter errichtest, weißt du, was für ein Turm es ist, ob er nach Osten oder nach Süden, nach Westen oder nach Norden zu steht, ob es ein hoher oder ein niederer oder ein mittlerer ist?‘ Und er gäbe ‚Nein‘ zur Antwort. Und man fragte ihn: ‚Lieber Mann, den du nicht kennst und nicht siehst, um einen solchen Turm zu besteigen, errichtest du die Leiter?‘ Und er gäbe ‚Ja‘ zur Antwort. Was meinst du wohl, Poṭṭhapāda: Hätte da nicht, bei solcher Bewandtnis, jener Mann unbegreifliche Antwort gegeben?“ — „Freilich, o Herr, bei solcher Bewandtnis hätte jener Mann *unbegreifliche* Antwort gegeben.“ (L. S. I, S. 244.) — Und so ist denn das Heilsstreben eines Jeden, der sich nicht schon alsbald übet das ihm vom Buddha gesteckte Endziel, also über das, was unter Nirvāna eigentlich zu verstehen sei, völlig klar geworden ist, zur völligen Unfruchtbarkeit verurteilt: „Wenn, ihr Brüder, ein Waldeinsiedler, über die übermenschlichen Zustände befragt, nicht zu antworten weiß, so sagt man von ihm: Was taugt es wohl diesem ehrwürdigen Waldeinsiedler, daß er allein im Walde für sich lebt, da er ja das *Ziel,* um dessen willen er hinausgezogen ist, *nicht einmal kennt?“* (Cfr. M. S. II, S. 217.)

Also setzte der Buddha ausdrücklich als *selbstverständlich* voraus, daß man das von ihm gesteckte Endziel, das Nirvāna, und mit diesem *Ziel* natürlich auch seine ganze Lehre mit dem normalen Erkenntnisvermögen *begriffen* haben müsse, bevor man sie *verwirklichen* könne. Um sie aber begreifen zu können, mußte sie zuvor von ihm mitgeteilt werden. Sie muß also, *insbesondere* auch in ihrem Ziel, mitteilbar sein — das aber setzt voraus, daß er sie mit den normalen sechs Sinnen, einschließlich des Denkens, gewonnen hat und daß sie keine anderen *Objekte* der Erkenntnis in sich begreift, als eben die Objekte jener Sinne selbst. Wie sollte es auch anders sein können, nachdem der Buddha doch ausdrücklich lehrt: *„Alles* will ich euch zeigen, Mönche. Was ist alles? Das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, das Denken und das Denkbare, das heißt man, Mönche, *alles",* und nachdem er insbesondere auch weiter sagt: „Daß er nun aber, ihr Mönche, außer diesen Sinnenobjekten da, außer den wahrgenommenen Sinnenobjekten, außer dem, was unter Sinnenobjekten gedacht wird, etwa andere Sinnenobjekte finden könnte, ist schlechterdings unmöglich." (Cfr. M. S. I, S. 222.) Und weil es für den Buddha nur die normalen Erkenntnisorgane und die normalen Erkenntnisobjekte gibt, ist auch seine *ganze* Lehre mitteilbar und von jedem normalen Gehirn zu begreifen: „Und es gelang mir, ihnen meine Erkenntnisse mitzuteilen", sagt er. (l. c., 275.) — „Der Vollendete erklärt sich für fähig, das Ganze des Lebens von Grund aus zu erklären." (l. c., S. 105.) — „Er legt den vier Arten von Hörern die Lehre dar, im Ganzen, im Einzelnen und im Zusammenhang." (l. c., S. 244.) — „Es gibt, Mönche, eine vierteilige Darlegung der Lehre — [eben die vier heiligen Wahrheiten] — die, wenn man sie gegeben hat, von einem verständigen Manne, sogar binnen kurzem, ihrem Sinne nach weise gefaßt werden kann: ich will sie euch geben, ihr Mönche, ihr werdet mir's fassen." (l. c. II, S. 229.) — „Wie nun der Meister die Lehre darlegt, weit und weiter, geklärt und geklärter, wird sie dem Jünger *klar und klarer* und *Satz um Satz erschließt sich ihm."* (l. c. I, S. 495.) — „Aber er ist blöde, was man da durch Scharfsinn erreichen kann, das erreicht er nicht." (l. c.) — „Scharfsinnig ist er, ist mit der Weisheit begabt, die das Entstehn und Vergehn sieht, mit der heiligen, durchdringenden, die zur völligen Leidensvernichtung führt." (l. c. II, S. 460.) — „Zwei Bedingungen liegen der rechten Erkenntnis zu Grunde: Die Stimme eines Anderen und tiefes Nachdenken." (l. c. I,

S. 463.) — „Herr Gotama hat Gemeinschaft mit einsichtigen, klaren Köpfen, Weisen und Scharfsinnigen." (l. c. III, S. 84.) — Ehemalige Gegner des Buddha aber, die nachmals seine Anhänger und weiterhin Heilige geworden waren, sprachen: *„Den Verstand* mußten wir verloren haben, den Verstand müssen wir wiedergefunden haben." (l. c. II, S. 500.) — Spricht so ein Mystiker, der seine unio mystica oder seine unaussprechliche Vereinigung mit einem unaussprechlichen Hirngespinst *) in Worte zu kleiden sucht? Oder spricht so ein nüchterner, überlegender Kopf auf Grund dessen, was man gemeinhin Empirie nennt?

Jede normale Erkenntnis vollzieht sich in den Formen des *Satzes vom Grunde,* d. h. sie erkennt und beschreibt nur *Kausalität:* dem logischen Grund, durch den jede Behauptung muß gestützt werden können, entspricht *objektiv* das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Eben deshalb können Objekte der normalen Erkenntnis und damit auch jeder wirklichen Wissenschaft als der höchsten Ausgestaltung dieser Erkenntnis auch nur kausale Beziehungen sein: es gibt schlechterdings keine Wissenschaft und kann keine geben, deren ausschließliches Objekt nicht irgendwie die Feststellung der Kausalität an sich oder ihre Ausgestaltung im konkreten Falle oder ihre Aufhebung wäre. Umgekehrt müssen aber auch alle kausalen Beziehungen irgendwelcher Art der normalen Erkenntnis zugänglich sein, d. h. in diese übergeführt werden können, eben weil das Erkenntnisvermögen in seiner ganzen formellen Struktur der objektiven Kausalität durchaus angepaßt ist: jede Wissenschaft ist sich von vornherein darüber sicher, daß alle kausalen Beziehungen, die irgendwie in ihren Bereich treten, auch wissenschaftlich vollkommen adäquat verarbeitet werden können. *Nun erschöpft sich die Buddhalehre durchaus und bedingungslos in der Aufzeigung der Kausalität nach ihrer Entstehung und Aufhebung,* so rückhaltlos, daß der Buddha selbst nicht ansteht, seine Lehre schlechthin als die Lehre von der Kausalität zu bezeichnen: „Die Lehre (dhamma) will ich dir weisen: ‚Wenn jenes ist, wird dieses; durch die Entstehung von jenem entsteht dieses. Wenn jenes nicht ist, wird dieses nicht; durch die Auflösung von jenem wird dieses aufgelöst'." (M. S. II, S. 347.)

---

* Man erschrecke über dieses Wort nicht! Die Erklärung wird später folgen.

Damit ist also der *innere* Grund aufgedeckt, warum es dem Buddha möglich war, „seine Erkenntnisse mitzuteilen“, und warum er nicht müde wurde, alles, ausnahmslos alles, was er erkannt hatte und der Mitteilung für wert hielt, in klare Begriffe und Worte überzuführen, sowie dafür, warum er sich überhaupt nur an „klare, einsichtige Köpfe, an scharfsinnige, verständige Geister“, also eben an solche wandte, die scharf logisch zu denken vermögen, nicht aber an schwärmerische, mystische Naturen, die ihr Heil zwar nicht von der Offenbarung eines unbekannten Gottes, dafür aber — was jedoch im Grunde dasselbe ist — von einer ihrer Natur nach ihnen selbst bis auf weiteres völlig unbekannten, von der normalen Anschauung wesentlich verschiedenen inneren Erleuchtung erwarten, die das Ungeheure schon bringen werde: „‘Entstanden ist dieses’: *begreift* ihr das, Mönche?“ — „Ja, o Herr.“ — „‘Durch solche Nahrung gebildet’: *begreift* ihr das, Mönche?“ — „Ja, o Herr.“ — „‘Durch die Auflösung solcher Nahrung ist, was entstanden, dem Gesetze der Auflösung verfallen’: *begreift* ihr das, Mönche?“ — „Freilich, o Herr.“ — „‘Vielleicht ist dieses nicht entstanden’: wer also schwankt, Mönche, beginnt zu zweifeln.“ — „Gewiß, o Herr.“ — „‘Vielleicht ist durch die Auflösung solcher Nahrung, was entstanden, dem Gesetze der Auflösung doch nicht verfallen’: wer also schwankt, Mönche, beginnt zu zweifeln.“ — „Gewiß, o Herr.“ — „‘Entstanden ist dieses’: wenn man dies, Mönche, wie es wirklich ist, mit vollkommener Weisheit *begreift,* schwindet dann jeder Zweifel?“ — „Freilich, o Herr.“ — „‘Durch solche Nahrung gebildet’: wenn man das, Mönche, wie es wirklich ist, mit vollkommener Weisheit *begreift,* schwindet dann jeder Zweifel?“ — „Freilich, o Herr.“ — „‘Durch die Auflösung solcher Nahrung ist, was entstanden, dem Gesetze der Auflösung verfallen’, wenn man das, Mönche, wie es wirklich ist, mit vollkommener Weisheit *begreift,* schwindet dann jeder Zweifel?“ — „Freilich, o Herr.“ — „‘Entstanden ist dieses’: hegt ihr hierüber, Mönche, den leisesten Zweifel?“ — „Nein o Herr.“ — „‘Durch solche Nahrung gebildet’: hegt ihr hierüber den leisesten Zweifel?“ — „Nein, o Herr.“ — „‘Durch die Auflösung solcher Nahrung ist, was entstanden, dem Gesetze der Auflösung verfallen’: hegt ihr hierüber den leisesten Zweifel?“ — „Nein, o Herr.“ — „‘Entstanden ist dieses’: habt ihr das, Mönche, wie es wirklich ist, mit vollkommener Weisheit *klar erkannt?“* — „Ja, o Herr.“ — „Durch die Auflösung solcher Nahrung ist, was entstanden, dem Gesetze der Auflösung verfallen’: habt ihr

das, Mönche, wie es wirklich ist, mit vollkommener Weisheit *klar erkannt?“* — „Ja, o Herr.“ — „Wollt ihr etwa, Mönche, also *erkennend,* also *verstehend,* zu den Gelübden, *Schwärmereien* und Feierlichkeiten der gewöhnlichen Samaṇas und Brāhmanas als zum Heile zurückkehren?“ — „Wahrlich nicht, o Herr.“ — „Wie nun, Mönche, so sagt ihr einzig das, was ihr selbst *durchdacht,* selbst *erkannt,* selbst *verstanden* habt?“ — „So ist es, o Herr.“ — „Wohl, ihr Mönche, belehrt seid ihr, meine Mönche, mit dieser *klar sichtbaren* Lehre, der zeitlosen, anregenden, einladenden, *jedem Verständigen verständlich. ‚Klar sichtbar,* Mönche, ist diese Lehre, zeitlos, anregend, einladend, *jedem Verständigen verständlich‘:* wurde das gesagt, so wurde es darum gesagt.“ (M. S. I, S. 410 ff.)

Noch einmal: Spricht so ein Mystiker oder ein verzückter Yogin, oder spricht so ein nüchterner, kühler Kopf, der nur mitzuteilen hat und auch nur mitteilen will, was auch ein Normalmensch mit seinen *normalen* Geisteskräften begreifen kann, wenn er nur begreifen *will?* Wird nicht gerade aus solchen Stellen deutlich, wie himmelweit die Lehre des Buddha von jenem mystischen Dunkel entfernt ist, in das sie denkunfähige und denkfaule Menschen, die als typische Beispiele moderner Dekadenz an der philosophischen Krankheit der „faulen Vernunft“ leiden, einzuhüllen suchen? Ein Unternehmen, bei dem sie auch immer wieder willige Nachbeter finden, da es ja so gar manchem in dem mystischen Halbdunkel eines gotischen Domes viel wohler ist, als in einem lichtdurchfluteten Konferenzsaal, oder sagen wir gleich, in einer Versammlung „geistesgewaltiger“, also scharf denkender, Buddhamönche. *) Nun möchte der Leser vielleicht glauben, daß es nur vereinzelte Stellen im Kanon der Buddhareden seien, die ihm hier vorgeführt wurden. Indes wäre eine solche Annahme durchaus unbegründet. Im Gegenteil, die sämtlichen Buddhareden wie auch die sämtlichen Reden seiner heiligen Jünger behandeln das Thema der

* Wie eine solche Versammlung in geradezu überwältigender Weise am Eingang der 118. Rede des M. N. (M. S. III, S. 190ff.) beschrieben ist. — Nur in solchen Versammlungen im Freien oder in kahlen geschlossenen Räumen als der seiner „rein aus dem Kern“, ohne jede Verzierung, „bestandenen“ Lehre allein angemessenen äußeren Umgebung spricht der Buddha fast stets, nicht aber in Tempeln oder Kirchen, die so recht den geeigneten, ja üppigen Nährboden für den Mystizismus abgeben. — Nicht in diesen Tempeln oder Kirchen, sondern dorten mag „die heiligste Stätte der Welt“ begründet werden, womit aber nicht gesagt ist, daß solche Tempel und Kirchen für jene, die der Gefahr des Mystizismus bereits entronnen sind, nicht jenen Gärten gleichzustellen wären mit „mächtigen Bäumen, erhebend, erheiternd, lärmentrückt, lärmverloren, von den Leuten gemieden, wo Menschen *einsam sitzen und nachdenken können*“ (M. S. II, S. 494).

Lehre stets in der gleichen Weise. Immer und ausnahmslos wird darauf hingearbeitet, durch den Appell an die *normalen* Geisteskräfte, also die natürliche Vernunft des Hörers, die Einsicht zu erwecken, daß alles Leiden in den fünf Haftensgruppen als den Komponenten der Persönlichkeit, an die wir uns gekettet sehen, beschlossen liegt, indem diese Haftensgruppen *vergänglich* (anicca), deshalb für uns *leidbringend* (dukkha), deshalb uns unwesentlich und unangemessen (anattā) seien, weshalb *der Wille* nach ihnen zum Erlöschen gebracht werden müsse, auf daß Ruhe und Friede in uns eintrete: „Der Erhabene enthüllt die Wahrheit: das ist Persönlichkeit, das ist die Entstehung der Persönlichkeit, das ist die Vernichtung der Persönlichkeit, das ist der Weg zur Vernichtung der Persönlichkeit." (Vierer-Buch, S. 70.) — „Die fünf Haftensgruppen sind die Persönlichkeit, nämlich die Haftensgruppe des Körpers, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütstätigkeiten, die Haftensgruppe des Bewußtseins." (M. S. I, S. 470.) — „Was für Dinge sind da weise zu durchschauen? Die fünf Haftensgruppen, sei geantwortet." (l. c. III, S. 527.) — „Fünf gibt es der Haftensgruppen, wobei der Mönch das Entstehn und Vergehn *beobachten* muß: So ist der Körper, so entsteht er, so löst er sich auf; so ist die Empfindung, so entsteht sie, so löst sie sich auf; so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so löst sie sich auf; so sind die Gemütstätigkeiten, so entstehn sie, so lösen sie sich auf; so ist das Erkennen, so entsteht es, so löst es sich auf. Während er bei diesen fünf Haftensgruppen das Entstehn und Vergehn beobachtet, geht ihm dabei der stolze Wahn ‚ich bin' [nämlich diese Persönlichkeit] verloren. Ist es also, so gedenkt der Mönch: Was da *in Hinsicht auf diese fünf Haftensgruppen* der stolze Wahn war ‚ich bin': das hab ich verloren. So aber bleibt er da *klar bewußt."* (M. S. III, S. 243.) — „Wer die Entstehung aus Ursachen merkt, der merkt die Wahrheit. Wer die Wahrheit merkt, der merkt die Entstehung aus Ursachen. Aus Ursachen sind sie aber entstanden, diese fünf Haftensgruppen. Der Wille, das Vergnügen, die Bejahung, das Behagen an diesen fünf Haftensgruppen: das ist die Leidensentstehung. Die Verneinung der Willensgier, die Verleugnung der Willensgier nach diesen fünf Haftensgruppen: das ist die Leidensvernichtung." (l. c. I, S. 302.) — „Was für ein Wissen hat nun der Ehrwürdige, was für ein Schauen bei diesen fünf Haftensgruppen und hat den Geist, indem er nichts mehr ergreift, von der Beeinflussung frei gemacht? Ein Mönch, der Einflußvernichter, Endiger ist, der das

Werk gewirkt, die Bürde von sich getan, das Heil errungen, die Fesseln des Werdens vernichtet hat, in vollkommener Weisheit erlöst ist, kann folgende Rechenschaft ablegen: Den Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen, Brüder, habe ich als ohnmächtig, unergötzlich, unerquicklich erkannt und was da gegenüber dem Körper, der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, dem Erkennen anhänglich Anhangen ist, geistiges Anlehnen, Anschmiegen, Angewöhnen: weil ich das versiegen und versagen, aufhören, zergehn, entschwinden habe lassen, ist mein Geist abgelöst, versteh' ich da." (l. c. III, S. 123.) „Was meinst du wohl, Aggivessana: Ist der Körper — die Empfindung — die Wahrnehmung — sind die Gemütstätigkeiten — ist das Erkennen ewig oder nicht-ewig?" — „Nicht-ewig, o Gotama." — „Was aber nicht-ewig ist, ist das leidbringend oder freudbringend?" — „Leidbringend, o Gotama." — „Was aber nicht-ewig, leidbringend, veränderlich ist, kann man davon mit Recht sagen: Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?" — „Freilich nicht, o Gotama." (l. c. I, S. 368.)

Sind alle diese Worte nicht ein Appell an *die normale Alltagsvernunft?* Kann sie nicht wirklich auch ein kluger Schäfer begreifen? Hat der Buddha nicht selbst diesen Standpunkt eingenommen, da er doch speziell die letzten Fragen, wie übrigens auch sonst oft, einem einfachen Weltmenschen, ja, einem Gegner von ihm stellte, der sich gerühmt hatte, er werde „mit dem Asketen Gotama zur Erholung ein Spritzbad vornehmen, gleichwie etwa ein sechzigjähriger Elefant in einen tiefen Lotosweiher steigt und zur Erholung ein Spritzbad vornimmt?" (l. c. I, S. 363.) Oder setzte der Buddha vielleicht gar auch bei diesem Alltagsmenschen, indem er ihm zumutete, die Fragen *richtig* zu beantworten, wie übrigens auch bei der „zahlreichen Schar der Licchavier", die der Debatte beiwohnten und in deren Vertretung Dummukha die Partei des Buddha ergriff, voraus, es werde bei ihnen allen, plötzlich, mitten in der Debatte, ein mystisches Organ der Erkenntnis in Aktion treten und die innere Erleuchtung auslösen? Wenn aber nicht, ist es dann nicht geradezu läppisch, ja, dumm, den Mystizismus sogar in die Lehre des Buddha hineintragen zu wollen? Da wird nun freilich so ein moderner „Mystiker" diese Frage schleunigst durch den Einwand zu paralysieren suchen, in den vorstehend aufgeführten Buddhaworten sei noch lange nicht das ganze Geheimnis der Buddhalehre, noch lange nicht *„das unvergleichliche Wissen"* des Buddha wiedergegeben. Von diesem gelte vielmehr nach wie vor, daß

man es „nur gefühlsmäßig aus einer besonderen, nicht zu erlernenden mystischen Veranlagung — [!] — heraus“, „ohne weitere Begriffsbildung und Sprache“ „erfassen“ könne. Aber das ist wiederum „eitles Geschwätz“. Denn eben das *vollkommene* Begreifen der obigen Fragen des Buddha an den Aggivessana und der von diesem gegebenen Antwort *ist* bereits die *ganze* Buddhaweisheit, ist bereits „das unvergleichliche Wissen“, das unmittelbar in die „unvergleichliche Erlösung“ überführt:

„Und inwiefern, o Gotama, ist ein Mönch ein Heiliger, Einflußvernichter, Endiger, hat er getan, was zu tun war, die Last abgelegt, das Heil errungen, die Daseinsfesseln vernichtet, ist er in vollkommener Weisheit erlöst?“ „Da hat, Aggivessana, ein Mönch, was es auch an Körperlichem gibt, vergangenem, zukünftigem und gegenwärtigem, eigenem und fremdem, grobem und feinem, gemeinem und edlem, fernem und nahem: alles Körperliche hat er, der Wirklichkeit gemäß, mit vollkommener Weisheit also erkannt: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‘, und *ist restlos erlöst.* Was es auch an Empfindung — was es auch an Wahrnehmung — was es auch an Gemütstätigkeiten — was es auch an Erkennen gibt, vergangenem, zukünftigem und gegenwärtigem, eigenem und fremdem, grobem und feinem, gemeinem und edlem, fernem und nahem: alle Empfindung — alle Wahrnehmung — alle Gemütstätigkeiten — alles Erkennen hat er, der Wirklichkeit gemäß, mit vollkommener Weisheit also erkannt: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‘, und *ist restlos erlöst.* Insofern, Aggivessana, ist ein Mönch ein Heiliger, Einflußvernichter, Endiger, hat er getan, was zu tun war, die Last abgelegt, das Heil errungen, die Daseinsfesseln vernichtet, ist er in vollkommener Weisheit erlöst. Der also geisterlöste Mönch, Aggivessana, *hat unvergleichliches Wissen* und unvergleichliche Erlösung erlangt.“ (M. S. I, S. 371 ff.)

So wunderbar einfach, so unvergleichlich klar, so wahrhaft „jedem Verständigen verständlich“ ist also die Buddhalehre, wenn nur keine „Mystiker“, die „die Nacht für den Tag und den Tag für die Nacht halten“ (l. c. S. 32.), sie in ihre grauen Nebel einhüllen. Nichts ist nötig, als daß man „klar und richtig — also doch wohl *logisch* — denken“, „die Elemente zerlegen“ kann (II, S. 253.): Man braucht nur „in der Betrachtung aller Daseinsformen zu verweilen, die Vergänglichkeit gewahrend, die Vergänglichkeit erkennend, allezeit, immerdar, unbeirrt, standhaften Geistes, weise versenkt“ (Nyānatiloka, Pugg.-

Pañña., S. 9.) und braucht bloß einzusehen, daß alles Vergängliche uns Leid bringt und deshalb nichts mit unserem eigentlichen Ich, unserem eigentlichen Wesen zu tun haben kann, braucht also nur ein „sukkha-vipassaka", d. h. von eben dieser „trockenen Einsicht", als dem Gegenteil verzückter Mystik, „erfüllt" zu sein und man ist *„in Weisheit* erlöst" (paññāvimutta).

In dieser Weise wurde beispielsweise Sāriputta erlöst: „Wohlige Empfindungen und auch wehe Empfindungen und auch weder wohlige noch wehe Empfindungen, Aggivessana, sind vergänglich, geworden, aus Ursachen entstanden, müssen versiegen und versagen, müssen aufhören, untergehn. In *solchem Anblick,* Aggivessana, wird der erfahrene, erlesene Jünger der wohligen Empfindung überdrüssig und wird der wehen Empfindung überdrüssig und wird der weder wohligen noch wehen Empfindung überdrüssig. Überdrüssig wird er reizfrei. Reizfrei löst er sich los. „In dem Erlösten ist ein Erlöstes" [1]): Diese Erkenntnis geht auf. »Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet die Heiligkeit, getan, was zu tun war, nicht mehr ist diese Welt für mich«: versteht er da. — Damals nun hatte der ehrwürdige Sāriputta hinter dem Erhabenen gestanden und ihm Kühlung zugefächelt. Und der ehrwürdige Sāriputta gedachte da: ‚Diese und jene Dinge soll man, sagt der Erhabene, *durchschauen* und lassen, diese und jene Dinge soll man, sagt der Pfadvollender, *durchschauen* und verleugnen.' Und als der ehrwürdige Sāriputta solches *im Geiste erwog,* wurde sein Geist, indem er nichts mehr ergriff, von den Einflüssen befreit." (Cfr. M. S. II, S. 263.)

In dieser Weise wurde auch Rāhula erlöst: „Was meinst du wohl, Rāhula: Ist das Auge — ist das Ohr — die Nase — die Zunge — der Leib — das Denkorgan unvergänglich oder vergänglich? Sind die Gestalten — die Töne — die Düfte — die Säfte — das Tastbare — die Gedanken unvergänglich oder vergänglich?" — „Vergänglich, o Herr." — „Was aber vergänglich ist, ist das leidbringend oder freudbringend?" — „Leidbringend, o Herr." — „Was aber vergänglich, leidbringend, veränderlich ist, kann man etwa davon behaupten: Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?" — „Gewiß nicht, o Herr." — „Was meinst du wohl, Rāhula: Ist das Sehbewußtsein, das Hörbewußtsein, das Riechbewußtsein, das Schmeckbewußtsein, das

1 „vimuttasmiṃ vimuttaṃ": s. Schrader „Die Fragen des Königs Menandros", S. 158.

Tastbewußtsein, das Denkbewußtsein unvergänglich oder vergänglich? Ist die Sehberührung, die Hörberührung, die Riechberührung, die Schmeckberührung, die Tastberührung, die Denkberührung unvergänglich oder vergänglich? Was *meinst* du wohl, Rāhula: Was auch da durch Sehberührung, durch Hörberührung, durch Riechberührung, durch Schmeckberührung, durch Tastberührung, durch Denkberührung bedingt an Empfindung hervorgeht, an Wahrnehmung hervorgeht, an Gemütstätigkeiten hervorgeht, an Erkennen hervorgeht *): ist das unvergänglich oder vergänglich?" — „Vergänglich, o Herr." — „Was aber vergänglich ist, ist das leidbringend oder freudbringend?" — „Leidbringend, o Herr." — „Was aber vergänglich, leidbringend, veränderlich ist, kann man etwa davon behaupten: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst'?" — „Gewiß nicht, o Herr." — *„Bei solcher Betrachtung,* Rāhula, wird der erfahrene erlesene Jünger des Auges überdrüssig, der Gestalten überdrüssig, des Sehbewußtseins überdrüssig, der Sehberührung überdrüssig: und was auch da, durch Sehberührung bedingt, an Empfindung hervorgeht, an Wahrnehmung hervorgeht, an Gemütstätigkeiten hervorgeht, an Erkennen herorgeht, eben dessen wird er überdrüssig. Er wird des Ohres, der Nase, der Zunge, des Leibes, des Denkens überdrüssig; der Töne, Düfte, Säfte, des Tastbaren, der Gedanken überdrüssig; des Hörbewußtseins, des Riechbewußtseins, des Schmeckbewußtseins, des Tastbewußtseins, des Denkbewußtseins überdrüssig; der Hörberührung, der Riechberührung, der Schmeckberührung, der Tastberührung, der Denkberührung überdrüssig, und was auch da, durch Hörberührung, durch Riechberührung, durch Schmeckberühung, durch Tastberührung, durch Denkberührung bedingt, an Empfindung hervorgeht, an Wahrnehmung hervorgeht, an Gemütstätigkeiten hervorgeht, an Erkennen hervorgeht, eben dessen wird er überdrüssig. Überdrüssig wird er reizfrei. Reizfrei löst er sich los. ‚Im Erlösten ist ein Erlöstes': Diese Erkenntnis geht auf. ‚Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet die Heiligkeit, getan, was zu tun war, nicht mehr ist diese Welt für mich': versteht er da. Also sprach der Erhabene … Während aber diese Darlegung stattgefunden hatte, hatte sich beim ehrwürdigen Rāhula

* Man beachte wohl, wie hier die gesamte Persönlichkeit in ihre einzelnen Bestandteile analysiert und in diesen gewürdigt wird. Vgl. das Kapitel über die Persönlichkeit in der Lehre des Buddha.

der Geist, indem er nichts mehr ergriff, von den Einflüssen frei gemacht.“ [1])

So wurden weitere sechzig Mönche erlöst, während ihnen der Buddha in schärfster logischer Begründung gleichfalls von jedem einzelnen Gliede des Getriebes unserer Persönlichkeit an der Hand des Kriteriums, daß nichts zu unserem Wesen gehören könne, was wir entstehen und vergehen sehen, nachwies, daß der Glaube an Persönlichkeit, das ist der Glaube, als ob wir irgendwie in unserer Persönlichkeit bestanden seien, eine „Anwandlung des Nichtwissens“ (avijjānusaya) sei. [2])

Aber so eine mystische, richtig verworrene Natur ist nicht ohne weiteres zu bekehren. Sie gibt ihre Position noch immer nicht verloren. Denn noch bleibt das große Geheimnis von Nirvāna als letzte Zuflucht des „mystischen Schauens“. Freilich bei nur einigermaßen klarem Denken müßte man doch wohl erkennen, daß für Mystik in irgend welchem Sinne auch in Hinsicht auf Nirvāna durchaus nichts übrig bleibt. Denn indem wir oben den Buddha haben sagen hören, daß, wer in vollkommener Weisheit die fünf Haftensgruppen seiner Persönlichkeit, als nicht zu seinem Wesen gehörig, durchschaue, eben damit „das unvergleichliche Wissen“ erworben habe und „restlos erlöst“ sei, ist damit doch auch schon zum Ausdruck gebracht, daß in diesem durchaus nüchternen, mit der normalen Erkenntnistätigkeit gewonnenen Wissen auch das Wissen von Nirvāna mit inbegriffen sei, indem die Erlösung mit jenem Wissen unmittelbar gesetzt ist und der Nirvānazustand gerade der Zustand des Erlösten ist, sodaß also der vollkommene Anattā-Anblick zugleich der Einblick in das Nirvāna ist. Dieser Anblick aber besteht in Folgendem: Was immer an mir erkennbar ist, also meine ganze Persönlichkeit, ist *nicht* mein Ich, nicht mein eigentliches Wesen. Damit berührt mich aber der Untergang dieser Persönlichkeit und der ganzen durch sie erkannten Welt nicht im Geringsten. Eben damit tut sich dann aber für mich ein Gebiet *unabhängig* von dieser Persönlichkeit und unabhängig von der ganzen Welt auf, ein Gebiet, das nach dem Untergang dieser Persönlichkeit und dieser Welt deren Stelle einnimmt. Suche ich dieses Gebiet — im Anattā-Anblick — mit dem geistigen Auge zu durchdringen, so ver-

1 Cfr. M. S. III, S. 510 ff.

2 M. S. III, S. 510 ff. — Vgl. auch die 109. Rede der M. S., wo gleichfalls sechzig Mönche während einer scharf logischen Darlegung des Buddha über die Persönlichkeit die erlösende Erkenntnis gewannen.

liere ich mich in eine bodenlose Leere, nicht in eine räumliche Leere, sondern in eine Leere für das Denken; denn für dieses bleibt schlechterdings nichts mehr übrig, eben weil alles Erkennbare, auch der Raum, jenem Gebiete wesensfremd ist. Und doch ist es nicht *das* Nichts, so wenig, als ich selbst zu nichts werde, wenn meine mir wesensfremde Persönlichkeit für immer untergeht. Nur Eines erkenne ich unmittelbar: „Es *existiert* jenes Gebiet" „ohne Stützpunkt, ohne Halt", wenn es auch für „das erkennende Schauen" einen Abgrund, einen Abyssus darstellt. Es ist, kurz gesagt, der *lebensfreie, immaterielle* Zustand, auf den uns bereits früher das logische Denken, ebenfalls unter Führung des Buddha, mit zwingender Notwendigkeit geführt hatte, den also der Heilige im Anattā-Anblick, indem er den *gegenteiligen* Zustand des Lebens als sich wesensfremd durchschaut, in eben dieser Durchschauung unmittelbar erlebt. Weiteres als diese absolute Realität des lebensfreien Zustandes ist auch für den Heiligen nicht erkennbar. Und aus *diesem* Grunde, weil schlechterdings nichts Weiteres an ihm *erkennbar* ist, läßt sich auch nichts Weiteres von ihm *sagen.* Doch nein, es läßt sich viel mehr von ihm sagen. Oder sage ich einem Armen, Kranken, Hungernden, fern von seiner Heimat Weilenden und sich nach dieser Sehnenden nichts, wenn ich ihm sage, daß ich ihn in diese seine Heimat bringen könne als die Stätte, wo seine Armut, seine Krankheit, sein Hunger, wo alle seine ungestillte Sehnsucht für immer behoben sein werde, ohne daß sich neues Leid einstellen kann? Und so läßt sich von jener Stätte des lebensfreien Zustandes unmittelbar erkennen und damit auch *sagen,* daß es dort kein einziges jener Elemente gibt, die den Saṃsāra, die Welt, konstituieren, insbesondere keine bewegte Materie und damit überhaupt keine Bewegung. „Wo aber keine Bewegung ist, das ist Ruhe." Weiter läßt sich erkennen und damit auch sagen, daß dort, eben weil dort „nichts ist", natürlich auch kein Entstehen und kein Vergehen, vielmehr daß es „das Unbewegliche", „das Unerschütterliche" ist; und eben deshalb wird unmittelbar erkannt und läßt sich deshalb wiederum auch *mitteilen,* daß dort auch das Leid der Vergänglichkeit und damit jedes Leiden überhaupt, ja, sogar jegliche Empfindung fehlt. Aber noch mehr läßt sich sagen: Weil dort jeder Wille, jeder Wunsch für immer erloschen ist, so herrscht dort auch absolute Wunschlosigkeit und damit grenzenlose, wunschlose Seligkeit: „Es ist eben das Ende des Leidens", ist eben „das Friedvolle, das Hocherhabene": „Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yad idaṃ sabbasaṅkhārasamatho, sabbupadhi-

paṭinissaggo, taṇhākkhayo, virāgo, nirodho, *nibbānaṃ:* das ist das Friedvolle, das ist das Hocherhabene, nämlich der Stillstand aller organischen Prozesse, das Sichlosmachen von allen Beilegungen, die Vernichtung des Durstes, die Gierlosigkeit, die Aufhebung der Kausalität [1]), das Nirvāna.“ Sagen diese majestätischen Worte, trotzdem sie rein negativ sind, dem logischen Kopfe, der klar und richtig denken kann, nichts? Sagen auch alle jene anderen feierlichen Aussprüche des Buddha über Nirvāna, in denen er all das bisher Ausgeführte und *nur* dieses in Worte kleidet, dem normalen Denker nichts? Muß sich an sie erst der Mystizismus heranmachen, um sie in sein mystisches Dunkel einzuhüllen, von dem sie eine jenseits aller normalen Erkenntnis liegende, vielleicht einmal im Laufe der Jahrtausende aufsteigende, vielleicht aber auch *nicht* aufsteigende „innere Erleuchtung“ erst wieder befreien muß? Fürwahr, „das Wort des Herrn, so klar erklärt, das werden sinnlos trüben sie.“ [2])

Freilich Eines ist nicht zu übersehen: die normale Erkenntnis hat ungemein viele Grade. Ihr erster Anfang ist ein leises Dämmern, eine leise, bloß gefühlsmäßige *Ahnung* der Wahrheit. In ihrem allmählichen Fortschreiten wird diese Ahnung ein von Zweifeln durchsetztes *Fürwahrhalten,* schließlich zur völligen *logischen Erfassung,* bis sie am Gipfel in die *greifbar anschauliche Durchdringung* ihres Objektes ausmündet, die, wie die in voller Glut aufsteigende Sonne alles Zwielicht, so alle Zweifel für immer verscheucht. Dann wird die Wahrheit — eben, indem man ihr Objekt mit dem geistigen Auge bis auf den *Grund* durchdringt — unmittelbar *erlebt,* so, wie ich im unmittelbaren Anblick des Montblanc-Massivs dieses in seiner ganzen gewaltigen Gliederung *erlebe.* Und *so,* in *dieser* Weise, mit *solcher* Deutlichkeit muß man alle Elemente seiner Persönlichkeit im Anattā-Anblick als sich durchaus wesensfremd *erleben,* um ein wirklicher „Seher des Nirvāna“ und damit zugleich ein solcher zu werden, der auch die ganze Seligkeit der infolge *dieser* „Schau“ sich einstellenden vollendeten *Wunschlosigkeit* unmittelbar und leibhaftig an sich erfährt. Dann wird man auch ein wirklicher *Künder* des Nirvāna sein:

---

1 Daß unter „nirodha“ tatsächlich die Aufhebung der *Kausalität* zu verstehen ist, spricht der Buddha in Itivuttaka 72 ausdrücklich aus: „Diese drei Bereiche des Entrinnens gibt es, ihr Jünger. Welche drei? Das Freisein von Sinnenlust: dies ist das Entrinnen aus den Sinnenlüsten [Sinnenobjekten], das Nichtformhafte: dies ist das Entrinnen aus der Form, das Entrinnen aber aus allem, was da geworden, gestaltet, *durch Abhängigkeit bedingt ist,* ist die *Aufhebung* (nirodha).“

2 Lieder der Mönche, V. 954.

Was der Buddha an Nirvāna erkannte, das hat er auch *mitgeteilt,* und er hat nichts mitgeteilt, was er nicht erkannte.

Freilich ist dieses vollkommene „schauende Erkennen“ oder „erkennende Schauen“ ungeheuer schwer zu erringen: „Schwer zu sehen, fürwahr, ist das *‚Nicht-Ich‘,* nicht leicht zu sehen ist ja die Wahrheit.“ Worte, die eben besagen: Schwer, fürwahr, ist es, alles Erkennbare an uns als uns wesensfremd wirklich in greifbarer Anschaulichkeit zu begreifen. Aber die Schwierigkeit eines solchen anschaulichen Denkens berechtigt noch lange nicht, dieses Denken durch einen „bequemen Mystizismus“ zu ersetzen, „der seine Armut gern in einer respektablen Dunkelheit verbirgt“ [1]), so wenig, als die Schwierigkeit der Durchschauung der Elemente, aus denen ein hochwertiger chemischer Stoff besteht, berechtigt, auf innere Erleuchtung zu warten, die uns diese Elemente schon einmal von selber aufzeigen werde.

1 Goethe, Kristallisation und Vegetation.

Die übernormalen Fähigkeiten in der Lehre des Buddha

Nach dem Bisherigen stellt sich die Lehre des Buddha so sehr geradezu als Extrakt reinsten, klarsten Denkens dar, daß der unbefangene Leser sich wohl verwundert fragt, wie man demgegenüber denn überhaupt auf den Gedanken kommen kann, sie enthalte Mystik in irgendwelcher Form. Es muß also doch wohl auch noch andere Partien der Lehre geben, die diesen Gedanken in den Bereich der Möglichkeit rücken. Es sind die folgenden: In der Lehre des Buddha ist viel die Rede nicht nur von höchster Erlösung, sondern auch von unbeschränkter Geisteserlösung, unbeschwerter Geisteserlösung, leerer Geisteserlösung, vorstellungsloser Geisteserlösung, von Versenkungen, in denen man, für die Welt völlig abgestorben, ja, selbst unter Stillstand des Ein- und Ausatmens und damit der körperlichen Funktionen überhaupt, überweltliche Heiterkeit schmecke; sie kennt ein „höheres Wissen", das in der Fähigkeit des „himmlischen Gesichts" und des „himmlischen Ohres", also in der Fähigkeit, mit den Bewohnern anderer Welten in Verkehr zu treten, sowie darin bestehe, die Gedanken anderer Menschen zu durchschauen und sich sogar an seine früheren Existenzen zu erinnern, sowie endlich die Art der Wiedergeburt Sterbender je nach ihren Taten anschaulich zu beobachten. In der Buddhalehre wird ferner von Geisteszuständen gesprochen, in denen man — nicht näher beschriebene — Formen von unermeßlicher Größe wahrnehme, auch Formen, die blau schimmern, gleichwie eine Hanfblüte, oder solche, die gelb schimmern, gleichwie eine Zimtblüte, oder solche, die rot schimmern, gleichwie eine Malvenrose, oder solche, die weiß schimmern, gleichwie ein weißer Seidenstoff. Ja, sie legt gewissen ihrer Adepten sogar die Fähigkeit höchster Magie bei: „einer seiend, vielfach zu werden, zu erscheinen und zu verschwinden, ungehindert durch Mauern, Berge, Wälle hindurchzuschweben, gleich wie in der Luft, in der Erde auf- und unterzutauchen, gleichsam wie im Wasser, auf dem Wasser dahinzueilen, ohne unterzusinken, gleichsam wie auf der Erde, durch die Luft sich fortzubewegen, gleichsam wie ein beschwingter Vogel, selbst diese Sonne und diesen Mond, die so mächtigen, so gewaltigen, mit der Hand zu berühren, zu streichen, ja, bis hinauf zur Brahmawelt sich mit seinem Körper zu bewegen." Welches mystisch „veranlagte" Herz sollte angesichts solcher Nahr-

ung, die es in der Buddhalehre findet, nicht gleich selbst in mystische Verzückung geraten?

Da ist zunächst mit aller Entschiedenheit zu betonen, daß alle diese Bestandteile der Buddhalehre *durchaus unwesentliche* Bestandteile von ihr sind. Man kann sie alle streichen, ohne dadurch die Lehre des Buddha irgendwie in ihrem *Wesen* zu berühren. Unwesentlich bei ihr ist alles, was zur definitiven Erlösung vom Leiden nicht notwendig ist. Alle die eben genannten Bestandteile aber sind zur Erlösung *nicht* notwendig, wie der Buddha *ausdrücklich* betont. Er unterscheidet nämlich zwischen dem durch Weisheit Erlösten — (paññāvimutta) und dem beiderseits Erlösten (ubhatobhāgavimutta). Unter dem Ersteren versteht er jeden Erlösten, der hinsichtlich jeder nur immer möglichen „Stätte des Bewußtseins", in die er hineingeboren werden könnte, deren „Beginn und Vergehn, die Freude, die sie bringt, und das Leiden, das sie im Gefolge hat, sowie wie man ihr entrinnt, verstanden" [1]) und eben dadurch den Anattā-Gedanken völlig durchdrungen hat, ohne daß er auch nur eine der vorgenannten übernormalen Fähigkeiten in sich zur Entwicklung gebracht hätte. [2]) Eben diese Weisheitserlösung wurde im vorhergehenden Abschnitt behandelt. Sie ist eben deshalb *als das Ausreichende* der Kern und das Wesen der Buddhalehre. Unter dem Beiderseitserlösten wird jeder Heilige verstanden, der *neben* der Erlösung durch Weisheit auch noch eine oder mehrere oder alle die voraufgeführten übernormalen Fähigkeiten in sich verwirklicht hat. Man merke wohl, der Beiderseitserlöste ist immer *zugleich* ein Weisheiterlöster, d. h. auch er muß den normalen Weg nüchterner Betrachtung zur Gewinnung „trockener Einsicht" in die drei Merkmale „vergänglich — (deshalb) — leidbringend — (deshalb) — nichts für mich" gehen, auch er muß die Betrachtung über die *Persönlichkeit* nach ihrer Zusammensetzung, ihrem Entstehen, Vergehen und ihrer Überwindung unablässig pflegen. — „Wie, ihr Brüder, wer das Weltmeer im Geiste durchdrungen, alle nur irgend in das Meer sich ergießenden Flüsse miteinbegriffen hat; ebenso sind für einen, der die Betrachtung über die Persönlichkeit

1 Vergl. L. S. II, S. 95.

2 Vergl. M. S. 70. Rede, Vierer-Buch, 87 (die „dem roten Lotos gleichenden Asketen"); Pugg.-Paññ. Nr. 31. — Daß der Weisheiterlöste insbesondere auch keines der Jhānā erreicht zu haben braucht, dafür insbesondere auch Aṅg.-Nik. IX, 43. Rede (angef. in Nyānatiloka's Pugg.-Paññ., zu Nr. 30 (S. 13), endlich die dort zu Nr. 31, S. 14, in Bezug genommene Stelle aus dem Saṃyutta-Nik.

geübt und beharrlich gepflegt hat, einbegriffen alle nur irgend zum Wissen hinzielenden Dinge“ [1]) — auch von ihm gilt: „Dies ist das Leiden“, *erwägt er gründlich;* „dies ist die Entstehung des Leidens“, *erwägt er gründlich;* „dies ist die Vernichtung des Leidens“, *erwägt er gründlich;* „dies ist der Weg zur Vernichtung des Leidens“, *erwägt er gründlich.“* (M. S. I, S. 75.) Nur kommt bei ihm hinzu, daß, während so auch er „im Geiste über die Lehre sinnt und denkt, sie im Geiste *überlegt“,* und während so auch er, „je mehr er über die Lehre nachsinnt und nachdenkt, sie *überlegt,* zum Verständnis des Sinnes, zum Verständnis der Lehre gelangt“ (L. S. III, S. 234.), sich bei ihm auch jene übernormalen Fähigkeiten ganz oder zum Teil einstellen.

Diese selbst haben für die Erlösung keinerlei direkten Wert. Teilweise dienen sie, wie die vier ersten Versenkungen, dazu, wohlige Empfindungen zu erzeugen, die, im Gegensatz zum sinnlichen Wohl, keinerlei schlimme Nachwirkungen haben, die also *„nicht* zu fliehen sind“ — „zu hegen und zu pflegen ist ein solches Wohl, sage ich“ —; teilweise — in den vier höheren Versenkungen — vermitteln sie, vorübergehend, „selige Ruhe“ und geben so allerdings einen Vorgeschmack von Nirvāna, welches selbst aber, wie der Buddha in der achten Rede der M. S. *im Gegensatz* zu diesen Zuständen ausdrücklich feststellt, nur durch unermüdliche Bekämpfung der Äußerungen des Dranges erreicht werden kann. Ja, der Buddha steht nicht an, einen Teil dieser Zustände geradezu als „nicht-heilig“ zu charakterisieren: „Zwei Arten gibt es von Machtentfaltung. Es gibt eine Macht, die mit Einflüssen — [des Durstes] — verbunden, mit Anhaften verbunden, die *‚nicht heilig‘* genannt wird, und es gibt eine Macht ohne Einflüsse, ohne Anhaften, die ‚heilig‘ genannt wird. Was ist das aber für eine Macht, die mit Einflüssen verbunden, mit Anhaften verbunden ‚nicht heilig‘ genannt wird? Da hat irgend ein Asket oder Brahmane eine geistige Einigung errungen, wo er mit konzentriertem Geiste auf mannigfaltige Weise Machtentfaltung an sich erfahren mag; als einer seiend, vielfach zu werden, durch Mauern, Felsen, Wälle hindurchzuschweben wie durch Luft. Das ist eine Macht, mit Einflüssen verbunden, mit Haften verbunden, die ‚nicht heilig‘ genannt wird. Was ist das aber für eine Macht ohne Einflüsse, ohne Anhaften, die heilig genannt wird? Da kann ein Mönch, wenn er sich wünscht ‚Bei Widerwärtigem will ich unwiderwärtig wahrnehmen‘, dabei unwiderwärtig wahrnehmen; wenn er sich wünscht ‚Bei Unwiderwärtigem will ich

1 Einer-Buch, Nr. 32. — Persönlichkeit = kāya, vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 49.

widerwärtig wahrnehmen‘, dabei widerwärtig wahrnehmen; wenn er sich wünscht ‚Widerwärtiges und Unwiderwärtiges, beides will ich von mir weisen und gleichmütig bleiben, besonnen, klar bewußt‘, dabei gleichmütig bleiben, besonnen, klar bewußt. Das ist eine Macht ohne Einflüsse, ohne Anhaften, die heilig genannt wird.“ (L. S. III, S. 113.)

Ist hienach aber keine, durchaus gar keine der übernormalen Fähigkeiten zur Erlösung und damit zum eigentlichen Ziele der Buddhalehre notwendig, dann sind auch alle Teile von ihr, die von diesen Fähigkeiten handeln, *unwesentliche* Teile von ihr, womit feststeht, daß der wesentliche Teil der Lehre in seinem Charakter keinesfalls nach diesen unwesentlichen Teilen bestimmt werden darf.

Übrigens haben auch diese unwesentlichen Teile nicht das Geringste mit Mystik zu tun. Das Wort Mystik wird gemeinhin in einem sehr unbestimmten Sinne gebraucht, indem man unter ihm einfach alles Geheimnisvolle, insbesondere an psychischen Fähigkeiten und inneren Erlebnissen zusammenfaßt. In diesem Sinn wird hier das Wort natürlich nicht genommen. Denn in diesem Sinne kann das Mystische sehr wohl Objekt der Wissenschaft sein. Ja, in diesem Sinne ist es sogar ein spezielles Objekt der Wissenschaft, bezeichnet Mystik in diesem Sinne doch nur den Bereich des noch Unerklärten, also noch der Erklärung Bedürftigen, was eben eine ganz hervorragende Aufgabe der Wissenschaft ist. So mochte der Hypnotismus anfangs als ein mystisches Gebiet erscheinen, heute ist er zum festen Bestandteil der Wissenschaft geworden. So ist man weiterhin eben daran, auch den Somnambulismus der Wissenschaft zu unterwerfen. Dabei hat diese ihre Aufgabe gelöst, wenn der Komplex der fraglichen Phänomene *nach dem Satz vom Grunde* begriffen ist, d. h. wenn die Bedingungen des Eintritts und der Aufhebung der einschlägigen Phänomene derart festgestellt sind, daß sie als *gesetzmäßige,* also als solche erscheinen, die die ihnen eigentümlichen Wirkungen konstant, in *jedem* einzelnen Falle, hervorbringen. Weiter reicht im Grunde keine wissenschaftliche Erklärung, weiter will übrigens auch gar keine reichen. Insbesondere ist es nicht Aufgabe der Wissenschaft, den auf diese Weise erklärten Phänomenen auch *das Wunderbare* zu nehmen, das sie *an sich* in sich bergen. Übrigens wird dieses Wunderbare nur solange als solches empfunden, als es sich um sehr seltene Phänomene handelt. Sobald ein Phänomen tagtäglich in unseren Erkenntnisbereich eintritt, *gewöhnen* wir uns daran und finden es selbstverständlich. *An sich* ist der Fall

des geworfenen Steins genau so wunderbar wie die magische Fähigkeit, „einer seiend, vielfach zu werden“, und würde jedem Menschen diese letztere Fähigkeit so eigen, daß er sie jeden Augenblick ohne weiteres und so leicht verwirklichen könnte, als er einen Stein zu werfen vermag, so würde auch diese Fähigkeit als eine alltägliche erscheinen. Kein Mensch würde sich mehr über sie „wundern“, obschon sie *an sich* natürlich durchaus nichts von dem Wunderbaren, d. h. *Unerklärbaren,* d. h. nicht auf den Satz vom Grunde Zurückführbaren, das ihr anhaftet, verloren hätte. So wird ja auch das Erscheinen eines mächtigen Kometen am nächtlichen Himmel immer wieder als etwas Wunderbares empfunden, bloß deshalb, weil diese Weltenpilger so selten für uns sind, weil nicht auch sie mit der Regelmäßigkeit von Sonne und Mond ihre Bahnen beschreiben, welch’ letztere Himmelskörper an sich natürlich nicht weniger wunderbar sind, als so ein Himmelsvagabund. Insoweit kann man also auch nicht von natürlichen und wunderbaren, sondern nur von regelmäßigen und außerordentlichen Phänomenen reden, außerordentlich deshalb, weil die Bedingungen zu ihnen nur sehr selten in der Natur anzutreffen sind, oder von Menschen nur sehr selten gesetzt werden können. — Demgegenüber ist Mystik im eigentlichen Sinne nur, was nie und unter keinen Umständen Objekt der genannten wissenschaftlichen Methode werden kann, indem es, wie früher schon angegeben, überhaupt nicht mit den normalen Erkenntnisorganen erkannt und deshalb auch nicht einmal in adäquate Worte gekleidet, sondern nur vermöge einer bloß in einzelnen Individuen vorhandenen, nicht weiter erklärbaren psychischen Fähigkeit gefühlsmäßig erfaßt werden kann.

Über *dieses* Verhältnis von Wissenschaft und Mystik braucht man sich bloß klar geworden zu sein, um unschwer einzusehen, daß auch jene unwesentlichen Teile der Buddhalehre, die die hier fraglichen übernormalen Fähigkeiten zum Gegenstand haben, nicht mystische, sondern *wissenschaftliche* im strengsten Sinne des Wortes sind. Eine kleine Auseinandersetzung wird dies offensichtlich machen.

Der Buddha bezeichnet das Ziel seiner Lehre in dreifacher Weise:

1. Einfach als *die Erreichung des Nirvāna,* das ist also, nach dem früher Ausgeführten, die Verwirklichung des körperfreien und damit lebensfreien, immateriellen Zustandes: „Um des auf Grund des nicht mehr Ergreifens eintretenden vollkommenen Nirvāna — anupādā parinibbānatthaṃ — willen, o Bruder, wird beim Erhabenen das heilige Leben geführt." (M. S. I, S. 246.)

2. *Als Vernichtung des Durstes:* „Wenn da, Vaccha, ein Mönch *den Durst* verleugnet, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht hat, so daß er nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln kann, dann ist er ein heiliger Mönch, ein Endiger, hat er getan, was zu tun war, die Bürde abgelegt, das Heil errungen, die Daseinsfesseln zerstört, ist in vollkommener Weisheit erlöst." (1. c. II, S. 247.)

3. Als *Befreiung des Geistes* (cetovimutti): „Und so ist der Gewinn des heiligen Lebens, Mönche, nicht Almosen, Ehre und Ruhm, nicht sittliche Zucht, nicht das Glück des konzentrierten Denkens, nicht durchdringende Erkenntnis. Jene *unerschütterliche Geistesbefreiung* aber, wahrlich, Mönche, das ist der Zweck, dies ist das heilige Leben. *Das ist der Kern, das ist das Ziel."* (Vgl. M. S. I, S. 314.)

Dabei ist das Verhältnis dieser drei Bestimmungen zueinander folgendes: Das Nirvāna *besteht* eben in der vollendeten Durst- oder Drangfreiheit oder in der absoluten Wunschlosigkeit: man hat nicht einmal mehr einen Wunsch nach einem Körper und damit nach Empfindungen oder sonstigen Geistestätigkeiten, so daß man in seine ewige Heimat hineinverlöschen kann, wie das ausgehende Feuer. Diese vollendete Wunschlosigkeit aber wird erreicht in der *Befreiung des Geistes,* d. h. der sechsfachen Erkenntnistätigkeit von allen „Einflüssen" (āsavā) des Durstes oder Dranges, eben weshalb der Buddha, wenn er die höchste Erlösung bezeichnen will, ja stets von der „von den Einflüssen freien Geisteserlösung, Weisheiterlösung" spricht. Ist der Durst, der Drang, der in uns haust, ja doch die eigentliche Ursache aller Erkenntnistätigkeit, insbesondere auch des Denkens, indem, wie früher schon gesagt, jede Erkenntnistätigkeit ja immer nur, zur Stillung eines Dranges oder Wunsches, etwas zu erkennen, d. h. zu emp-

finden und wahrzunehmen und es dann im Denken in seinen kausalen Beziehungen zu erfassen, gesetzt wird. Wird man daher bei dieser seiner Geistestätigkeit durch *keinerlei Drang* mehr beeinflußt, insbesondere auch nicht durch die Neigung, zu denken, als ob uns diese Erkenntnistätigkeit irgendwie wesentlich sei, gilt also im vollen Umfang der Satz: „Welchen Gedanken er will, den wird er denken, und welchen Gedanken er nicht will, den wird er nicht denken", so daß man insbesondere auch ohne jede störende gegenteilige Regung den Gedanken denken und in seiner ganzen beseligenden Wahrheit durchdringen kann: „Ich werde nunmehr die Welt für ewig verlassen und in meine ewige empfindungsfreie Heimat als die Stätte höchster, überweltlicher Seligkeit hineinsinken", dann hat man mit eben diesem Bewußtsein der absoluten Freiheit in dem Gebrauche seines Erkenntnisapparates eine Freiheit, die einem sogar erlaubt, diesen zu jedem normalen, d. h. durstmäßigem Denken in direkter Opposition stehenden Anattā-Gedanken vollkommen klar zu denken, die unerschütterliche Gewißheit gewonnen, daß nun wirklich *jeder* Durst, *jeder* Drang, *jeder* Wunsch, *jeder* Wille für immer vernichtet ist. So wird es also auch verständlich, daß der Buddha das Wissen von der eingetretenen Erlösung stets mit der Konstatierung der Befreiung des Geistes von allen „Einflüssen" des Dranges zusammenfallen läßt, welche Einflüsse er selbst wieder in die des sinnlichen Begehrens, der Gier nach Dasein und vor allem die des Nichtwissens, nämlich eben der Neigung, zu denken, als ob unsere Persönlichkeit uns doch irgendwie wesentlich sei, auflöst: „So erkennt er: ‚Gemeines ist da und Edles ist da, und es gibt jenseits dieser Sinnenwelt eine Zuflucht'. Und indem er dieses erkennt, dieses einsieht, *wird sein Geist befreit* von den *Einflüssen* des sinnlichen Begehrens, befreit von den *Einflüssen* der Gier nach Werden, befreit von den *Einflüssen* des Nichtwissens. ‚Im Erlösten ist ein Erlöstes'; diese Erkenntnis geht ihm auf. ‚Versiegt ist die Geburt, gelebt das heilige Leben, getan, was zu tun war, nicht ferner ist die Welt für mich': so erkennt er." [1])

Indem aber ein so vollkommen „geistesmächtiger Mönch" „jeden Gedanken, den er will, denken, und jeden Gedanken, den er nicht will, nicht denken kann", kann er — eben deshalb — natürlich auch alle Gedanken bis auf einen einzigen, dem er sich dann ausschließlich hingibt, aus seinem Geiste entlassen: „Gleichwie etwa, Ānanda, diese Terrasse Mutter Migāra's ohne Elefanten, Rinder und Rosse ist, ohne

1 M. S. I, S. 58; Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, S. 158.

Gesellschaft von Weibern und Männern und nur einen einzigen Gegenstand aufweist an einer Schar Mönche als einzigen Gegenstand: ebenso nun auch, Ānanda, hat ein Mönch die Vorstellung ‚Dorf' entlassen, die Vorstellung ‚Mensch' entlassen, die Vorstellung ‚Wald' nimmt er auf als einzigen Gegenstand. In der Vorstellung ‚Wald' erhebt sich ihm der Geist, erheitert sich, wird standhaft und frei … Und ferner noch hat der Mönch die Vorstellung ‚Mensch' entlassen, die Vorstellung ‚Wald' entlassen, die Vorstellung ‚Erde' nimmt er auf als einzigen Gegenstand. Gleichwie etwa, Ānanda, eine Stierhaut mit dem Falzeisen wohl abgeschabt, von den Falten geglättet wird: ebenso nun auch hat der Mönch, was es auf dieser Erde an Erhebungen und Vertiefungen, an Flußläufen, an wüstem und waldigem Gebiet, an Bergen und Tälern gibt, das alles aus seinem Geiste entlassen, die Vorstellung ‚Erde' nimmt er auf als einzigen Gegenstand … Und ferner noch, Ānanda, hat der Mönch die Vorstellung ‚Wald' entlassen, die Vorstellung ‚Erde' entlassen, die Vorstellung des grenzenlosen Bereichs des Raumes nimmt er auf als einzigen Gegenstand … Und ferner noch, Ānanda, hat der Mönch die Vorstellung ‚Erde' entlassen, die Vorstellung des grenzenlosen Bereichs des Raumes entlassen … Die Vorstellung des Bereichs der Nichtirgendetwasheit [1]) nimmt er auf als einzigen Gegenstand … Und ferner noch, Ānanda, hat der Mönch die Vorstellung des Bereichs der Nichtirgendetwasheit entlassen und Konzentration des Geistes ohne Objektwahrnehmung pflegt er als einzigen Gegenstand. Er weiß: Leer geworden ist diese Denkart um die Vorstellung ‚Dorf', um die Vorstellung ‚Wald', um die Vorstellung ‚Erde', weiß: Leer geworden ist diese Denkart um die Vorstellung des grenzenlosen Bereiches des Raumes, um die Vorstellung des Bereiches der Nichtirgendetwasheit und nur einen Inhalt weist sie auf: diesen Körper da, behaftet mit den sechs Sinnen als „Bedingung des Lebens". *) Um was dann also nicht mehr da ist, darum leer geworden sieht er es an, und was da noch übrig geblieben ist, davon weiß er: ‚Wenn dieses ist, ist jenes'. Also aber, Ānanda, kommt diese wahrhafte, unverbrüchliche, durchaus reine Leerheit über ihn herab." (M. S. III, S. 231.) Mit dieser jeden Augenblick von klarstem Bewußtsein und nüchternster Überlegung begleiteten allmählichen Ausleerung des Geistes ist aber ein großer Teil der übernormalen Fähig-

1 wo also *alles* aus dem Bewußtsein verschwunden ist, und man nur mehr erkennt: Nun ist absolut nichts mehr für mich da. — Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 352, Anm. 2.

* d. h. den bloßen Erkenntnis-*Apparat* als solchen.

keiten, welche in der Lehre des Buddha eine Rolle spielen, völlig begriffen, d. h. der normalen Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde erschlossen, ja, geradezu als Produkt dieser Erkenntnisweise aufgewiesen. Denn die sämtlichen partiellen Geistesbefreiungen bestehen gerade in der Einstellung des Geistes auf eine Vorstellung unter Ausscheidung aller anderen. So ist „die unbeschränkte Geistesbefreiung" die Konzentration des Geistes auf die Vorstellung grenzenloser Güte und grenzenlosen Mitleids gegen alles Lebende, „die objektlose Geistesbefreiung" die Entleerung aller Gedanken bis auf den einen, daß „nun nichts mehr da ist"; in der leeren „Geistesbefreiung" verweilt der Mönsch, wenn „er also überlegt: ‚Leer ist das von Mir und Mein' "; die vorstellungslose Geistesbefreiung aber besteht darin, daß man „keiner Vorstellung mehr Raum gibt." (M. S. I, S. 468.) Zugleich sind alle Versenkungen (jhānā) begriffen, indem auch sie in nichts Weiterem als in der stufenweisen Loslösung des Geistes von den Objekten der Sinne und den infolge dieser Loslösung aufsteigenden innern Glücksempfindungen bestehen: die erste Versenkung besteht „in energischem Denken und Erwägen" (Vgl. Franke, S. 39f.) über die Persönlichkeit als anattā, nachdem man sich vorher von allen Objekten der fünf äußeren Sinne bis zu dem Grade losgemacht hat, daß diese fünf äußeren Sinne völlig zur Ruhe kommen und damit Unempfindlichkeit nach außen eingetreten ist. In der zweiten Versenkung „macht man allem Erwägen und Denken ein Ende" und hält den eben infolge davon aufsteigenden „Frieden im Innern" und die selige Glücksempfindung fest, die ob dieses Friedens aufsteigt. In der dritten Versenkung bringt man auch diese Glücksempfindung „ernst, besonnen und vollbewußt" durch die Erwägung zum Schwinden, daß auch sie „flüchtig und mit dem Fluch der Veränderlichkeit beladen ist", und setzt so die Bedingung, daß nunmehr majestätischer Gleichmut gegen das ganze Getriebe der Persönlichkeitsprozesse und selige Freude über diesen Gleichmut als die dritte Versenkung sich erheben, während in der vierten Versenkung auch diese selige Freude über den Gleichmut, den man so gewonnen hat, durch die Erwägung erstickt wird, daß auch sie „hervorgebracht, zusammengesonnen ist und daß, was irgend vorgebracht, zusammengesonnen ist, wandelbar ist, untergehen muß" (M. S. II, S. 21.), so daß nur mehr der reine, vollkommenste Gleichmut und somit ein Geist übrig bleibt, „geläutert durch Gleichmut und ernste Sammlung." (Dīghanikāya, Franke, S. 40.) Die vier formlosen Versenkungen (arūpa-jjhānā) aber sind in der oben angege-

benen Rede des Buddha über die Ausleerung des Geistes direkt enthalten. Sie bestehen in der ausschließlichen Einstellung des Geistes auf die Vorstellung des grenzenlosen Raumes, dann auf die anschauliche Vorstellung der Grenzenlosigkeit unseres Bewußtseins, weiterhin auf den Gedanken, daß nun durchaus nichts mehr für den Betrachtenden da sei — *Reich der Nichtirgendetwasheit* — und endlich in der „Spitze der Wahrnehmung" — Bereich der Weder-Wahrnehmung noch auch Nicht-Wahrnehmung. In diesem Stadium denkt er: „ ‚Es ist für mich unangebrachter, zu denken, als nicht zu denken. Wenn ich denke und tätig bin, dann werden diese meine jetzigen Wahrnehmungen verdrängt und andere auf Grobempirisches bezügliche treten an ihre Stelle. Es ist also wohl besser, wenn ich nicht mehr denke und tätig bin.' Und er denkt nicht mehr und ist nicht mehr tätig. Dann schwinden sowohl die Wahrnehmungen dahin, in denen er sich befand, wie auf der anderen Seite keine anderen, auf Empirisches bezüglichen mehr erscheinen. Und so erreicht er die Aufhebung (nirodha)", nämlich die Aufhebung von *jeder* Wahrnehmung und Empfindung (saññāvedayitanirodha), was alles er vermag, da ja alle diese Wahrnehmungsprozesse, wie alle Persönlichkeitsprozesse überhaupt nichts mit seinem eigentlichen Wesen zu tun haben, auf das er sich mithin in dieser Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung bloß zurückzieht.

Wo ist hier Platz für den dekadenten modernen süßlichen Mystizismus, der sich gerade auch dieser Versenkungen bemächtigen will und demgemäß von ihnen als „Verzückungen", „Ekstasen" spricht? Wird nicht vielmehr speziell auch bei diesen Versenkungen alles vom klarsten Bewußtsein, vom strengsten logischen Denken geleitet und vollzieht sich demgemäß nicht auch hier alles an dem Faden des Satzes vom Grunde?

Auf welchem überaus nüchternen Wege die Versenkungen (jhānā) und die höheren Wissen gewonnen werden, geht besonders klar auch aus der 54. Rede des M.-Nik. — M. S. II, 41 ff. — hervor; dort wird ausgeführt: Der erlesene Jünger „überlegt bei sich": Die Sinnengenüsse gleichen kahlen Knochen, ohne Fleisch, abgeschabt, blutbefleckt, vom Schlächter einem halbverhungerten Hunde hingeworfen, gleichen Fleischfetzen, von einem Geier gepackt, doch von anderen herniederstürzenden Geiern im Kampf auf Leben und Tod entrissen; gleichen einer Strohfackel, die, gegen den Wind getragen, gar bald Hand, Arm und Leib ergreift; gleichen einer Grube voll glühender

Kohlen, die dem Hineingestoßenen jämmerliches Unheil bereiten; gleichen Gärten, Hainen, Gewässern, die man im Traume gesehen hat, aber wiedererwacht (paṭibuddha) vergebens suchen würde; gleichen einem zusammengeborgten Schatz, mit dem man auf dem Markte großtut, aber die Eigentümer kommen und nehmen ihn weg; gleichen Nüssen, die einer, der klettern kann, auf hoher Palme oben sitzend, pflückt, aber ein anderer, der nicht klettern kann, kommt, mit scharfem Beile versehn und hackt auf den Stamm los, um die Nüsse zu bekommen. Voller Leiden, voller Qualen sind die Sinnengenüsse, hat der Erhabene gesagt, das Leiden überwiegt. Und er sieht es also, der Wirklichkeit gemäß, mit vollkommener Weisheit an. Und den Anblick, der bei den Sinnenobjekten hinsichtlich ihres Wertes Unterschiede macht, diesen verleugnet er, und den Anblick, der alles als im Grunde gleich ekelhaft, gleich leidbringend durchschaut, wo jedes Hangen an weltlichem Köder gänzlich vereitelt wird, ja, diesen Anblick verwirklicht er. — Im *unmittelbaren* Anschluß an diese Ausführungen heißt es dann: „Hat nun, Hausvater, ein solcher erlesener Jünger *eben diesen* letzten besonnenen vollkommenen Gleichmut — der vierten Versenkung — erreicht, so erinnert er sich mancher verschiedenen früheren Daseinsform, ..., so sieht er mit dem himmlischen Auge, dem geklärten, überirdischen, die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen ..., so läßt er die Einflüsse versiegen und macht sich die einflußfreie Geisteserlösung, Weisheitserlösung noch bei Lebzeiten offenbar, verwirklicht und erringt sie.“ — Also einfache *vernünftige,* d. h. mit der so viel verlästerten Alltagsvernunft vollzogene *Überlegung* führt mitten in die vierte Versenkung hinein, ja, der durch diese nüchterne Reflexion gewonnene Gleichmut *ist* bereits die vierte Versenkung, an die sich dann als weitere Frucht dieser *nüchternen Reflexion* die höheren Wissen und die volle Erlösung anschließen. Keine Spur von einer *mystischen* Geistestätigkeit, die noch Niemand erfahren hat, am allerwenigsten jene, die heutzutage den Mystizismus predigen und damit in den Menschen sogar die *Neigung* zum nüchternen, klaren Denken ersticken wollen, um sie, eben dadurch, noch tiefer in den Sumpf hineinzuführen.

Sollte es einen geben, der dies nicht unmittelbar selber einzusehen vermöchte, so sei er auf die eigenen Worte des Buddha verwiesen. Dieser stellt dem Potthapāda in dem Sutta gleichen Namens „die methodische Verfahrensweise“ bei den Versenkungen bis hinauf zur Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung dar, wie sie soeben

hier kurz wiedergegeben wurde. Dabei leitet er diese seine Darstellung mit den Worten ein: „Potthapāda, diejenigen Samanas und Brahmanen haben von Grund aus Unrecht, die da sagten, ohne Grund und Ursache entständen und vergingen des Menschen Wahrnehmungen. Denn, Potthapāda, gerade *nur in Abhängigkeit von Grund und Ursache* entstehen und vergehen des Menschen Wahrnehmungen. Man kann es *methodisch betreiben,* das Entstehen der einen Wahrnehmungen und das Vergehen der anderen hervorzurufen.“ Am Schluß seiner Darlegung aber fragt er den Potthapāda: „Was meinst du, Potthapāda: Hast du bisher schon jemals von solcher stufenweise fortschreitenden bewußten Erreichung des Endes der Wahrnehmung gehört?“ [1])

Nicht anders steht es im Prinzip mit den sogenannten fünf ersten „höheren Wissen“, dann den magischen Fähigkeiten „einer seiend, vielfach zu werden“ usw. und der Fähigkeit, in einem gewissen Konzentrationsstadium sonst nicht sichtbare, in verschiedenen Farben schimmernde Formen wahrzunehmen. Dieser Teil der Buddhalehre mag paradox, „wunderbar“ — siehe oben! — unglaublich, ja ungeheuerlich erscheinen, in welcher Charakteristik übrigens nur der gänzlichen Unbekanntheit mit den Phänomenen des höheren Seelenlebens, weil man selbst nur die niederen, ja, niedersten pflegt, ein krasser Ausdruck verliehen wird — wie hätte man wohl vor fünfhundert Jahren einen Menschen beurteilt, ja, *behandelt,* der behauptet hätte, man könne auf Tausende von Kilometern Telephongespräche, sogar ohne Drahtverbindung führen? — ja, man mag jenen Teil der Buddhalehre als die Ausgeburt einer krankhaften Gehirndisposition erklären — auch zu diesem Urteil haben sich erbärmliche Zwerge mit einem Ameisengehirn einem Riesen gegenüber verstiegen —: nur Eines darf man nicht, sie für *mystische* Fähigkeiten ausgeben. Werden doch auch diese Phänomene durchaus mit dem *normalen* Erkenntnisvermögen hervorgerufen, weshalb sie ja auch restlos in Begriffe und Worte übergeführt werden können.

Der Buddha kennt überhaupt kein inneres Licht, das im Gegensatz zu dem von den normalen Sinnenorganen ausgelösten Licht des Erkennens unmittelbare Offenbarungen brächte. Es ist stets *dieselbe* Geistes- oder Erkenntniskraft, die in den Wesen tätig ist, im Tiere nicht weniger wie im Menschen, im Alltagsmenschen nicht weniger wie im Gelehrten, im weltlichen Genie nicht weniger wie im Heiligen. Es handelt sich immer nur um verschiedene Entwicklungsgrade *der-*

1 Dīghanik. (Cfr. Franke, S. 147 ff.).

selben Geisteskraft durch ihre methodische Ausbildung und Übung: „Nichts kenne ich, ihr Brüder, was ohne Übung spröder wäre, als der Geist; nichts kenne ich, was durch Übung biegsamer würde als der Geist. Nichts kenne ich, was ohne Übung zu so großem Verderben führte, wie der Geist, nichts kenne ich, was durch Übung zu so hohem Segen führte, wie der Geist. Nichts kenne ich, was ohne Übung, ohne Entfaltung solches Leiden zeugte wie der Geist. Nichts kenne ich, was durch Übung, durch Entfaltung solche Seligkeit zeugte, wie der Geist. Ja, der geübte, entfaltete Geist, ihr Brüder, zeugt Seligkeit."

Diese Übung, diese methodische *Entfaltung* des Geistes besteht nun aber in der allmählichen stufenweise fortschreitenden *Befreiung* des Geistes von den Einflüssen des in uns hausenden Dranges, ihn zur Befriedigung weltlicher Wünsche zu gebrauchen. Der Buddha sagt: Studiere zunächst einmal meine Lehre so gründlich und anhaltend, daß du klar einsiehst, daß ich theoretisch Recht habe, wenn ich sage, absolute Wunschlosigkeit sei höchste Seligkeit. In dem Maße, als du das zu begreifen beginnst, wird sich in dir auch der Wunsch regen, meine Lehre *praktisch* zu erproben. Das muß aber stufenweise geschehen. Vor allem mußt du — ich habe den Fall im Auge, daß du in kürzester Frist das Höchste erreichen willst — schon äußerlich einen dicken Strich zwischen dir und dem täglichen Weltleben machen, indem du dich in eine möglichste Abgeschiedenheit zurückziehst. Schon dadurch allein erzielst du eine ganz gewaltige Befreiung deines Geistes. Bedenke: du weißt nicht nur nichts mehr von den Kleinigkeiten, ja Trivialitäten, die den Geist des Weltmenschen ausfüllen, brauchst nicht mehr zu sprechen: „Das Lachen und Scherzen, das Ergötzen der alten Zeit liegt mir im Sinn", du bist auch der größeren Sorgen des Weltmenschen ledig geworden, brauchst auch nicht mehr zu sprechen: „Mein Vater liegt mir im Sinne", oder: „Meine Mutter liegt mir im Sinne", oder: „Mein Weib liegt mir im Sinne"; oder: „Mein Kind liegt mir im Sinne", oder: „Die Sorge um meine Zukunft liegt mir im Sinne". [1]) — Fühlst du dich in diesem neuen Zustande behaglich, dann benütze diese Freiheit, die du solcherart für deine Geistesbetätigung gewonnen hast, dazu, weiterhin in täglicher Betrachtung gemäß den Vorschriften meiner Lehre, diese immer tiefer zu erfassen und eben dadurch den Boden zu bereiten, aus dem all dein ferneres Heilsstreben seine Nahrung zu ziehen hat. Dieses Heilsstreben selbst aber muß auf die weitere Ablösung und

1 Vgl. Oldenberg, Buddha S. 409.

damit Befreiung deines Geistes von der Welt der fünf Sinne, die sich vor dir ausbreitet, gerichtet sein. Und zwar mußt du dich vor allem von den Einflüssen des Dranges nach dieser Sinnenwelt, der dich natürlich immer noch erfüllt, insoweit loslösen, als er mit den Vorschriften der *sittlichen Zucht,* die ich gegeben habe, in Widerspruch steht. Die Einhaltung dieser Vorschriften ist grundlegend für dein weiteres Vorwärtsschreiten auf dem Heilsweg. Bevor du nicht stark bist in dieser *sittlichen Zucht,* darfst du nicht hoffen, Weiteres zu erreichen, darfst aber eben deshalb Weiteres insolange auch gar nicht versuchen. [1]) Deine Erkenntnisse, die dir die tägliche Betrachtung meiner Lehre bringt, müssen zunächst in eben diese sittliche Zucht ausreifen. „In sittliche Zucht ausgediehene Konzentration verleiht hohen Lohn, hohe Förderung." Bist du stark in sittlicher Zucht, so daß dir insoweit von keiner Seite mehr Gefahr droht, ist dein Geist also von den *gröberen* Einflüssen, die die Sinnenwelt bisher in dir auslöste, definitiv befreit, dann ist er überhaupt erst in der richtigen Verfassung, in die Tiefen meiner Lehre einzudringen. Denn nur von Gleichem wird Gleiches begriffen, nur ein Mensch, der leibhaftig den Segen, das fleckenlose Glück an sich erfährt, das strenge sittliche Zucht und damit kompromißlose Beherrschung des Dranges nach rohen Sinnengenüssen aus sich gebiert, wird eine Lehre, die auf Ertötung *jedes* Dranges, *alles* Wollens hinausläuft, mit der Zeit bis ans Ende begreifen und auch leben *wollen.* Bist du so ein sittlicher Mensch in *meinem* Sinne, dann näherst du dich der Konzentration des Geistes, d. h. der ausschließlichen Einstellung auf meine Lehre nicht nur zur Zeit der Meditation, sondern im Handel und Wandel überhaupt mit Riesenschritten. Kannst du nunmehr doch bereits mit Erfolg das pflegen, was ich *Sinnenzügelung* nenne: jeden deiner sechs Sinne gebrauchst du nur mehr im Dienste der Verwirklichung meiner Lehre, indem du sie immer und ausnahmslos bei allen Objekten, die in deinen Erkenntnisbereich eintreten, auf die drei Merkmale „vergänglich" — deshalb — „leidbringend" — deshalb — „mir unangemessen" einstellst. Von da bis zur nächsten Stufe der *steten Vollbewußtheit* ist nur ein kleiner Schritt: Du bist nunmehr von allen störenden Regungen des in dir hausenden Dranges nach Sinnengenüssen so unabhängig geworden, d.h. die Dinge der Welt kümmern dich nur mehr so wenig, daß dein

1 Das betont der Buddha immer wieder. Vgl. insbesondere die 125. Rede der M. S.: „Wenn nun der Mönch sittliche Zucht pflegt, gezügelt ist durch sittliche Zucht, lauter im Handel und Wandel bleibt ... *dann* weist ihn der Vollendete weiter zurecht."

ganzes Bewußtsein jeweils den Akt, den du gerade vornimmst, begleitet, daß es jeweils gänzlich in diesem Akte aufgeht. Du hast die gewaltige Fähigkeit erlangt, daß du, wenn du beispielsweise ißt, *nur* und ohne *jeden* abirrenden Gedanken an dieses Essen denkst, damit es sich im richtigen Geiste vollziehe, und so bist du „klar bewußt beim Kommen und Gehn, klar bewußt beim Neigen und Erheben, klar bewußt beim Tragen des Gewandes und der Almosenschale des Ordens, klar bewußt beim Essen und Trinken, Kauen und Schmecken, klar bewußt beim Entleeren von Kot und Urin, klar bewußt beim Gehen, Stehen und Sitzen, beim Einschlafen und Erwachen, beim Sprechen und Schweigen." Und jetzt erst, wenn du all das vermagst, bist du reif, *die Versenkungen* zu pflegen, *jetzt* erst, mit einem so willfährigen Geiste wird es dir, an einem abgelegenen Orte, gelingen, jede aus der Sinnenwelt stammende Beeinflussung so radikal auszuschließen, daß du bis zum völligen Stillstand der fünf äußeren Sinne im energischen Denken und Erwägen der ersten Versenkung aufgehen kannst [1]) — wenn du nicht bereits vorher, während du so auf meinem Wege wandeltest, jene „heilige, von allen Einflüssen freie, überweltliche Erkenntnis" errungen hast, die eben „auf dem Wege zu finden ist" und die da jene „Ergründung der Wahrheit, welche zur Erwachung führt", in sich begreift (M. S. III, S. 182.), wenn du also nicht bereits vorher ein vollkommener Heiliger geworden bist. Gar Manchem nämlich geht der volle Einblick in den Anattā-Gedanken mit seiner transzendentalen Umwälzung seines inneren Menschen schon auf, *bevor* er zu diesen Versenkungen vordringt. Ja, gar Mancher vermag überhaupt nicht zu ihnen vorzudringen. Denn bei diesen Versenkungen handelt es sich nicht bloß um die volle *Konzentration* des Geistes, sondern auch um die Entfaltung einer derartigen *Energie* in dieser Konzentration, daß diese Energie vollkommen ursprünglich überhaupt nicht in *einem* Leben erzeugt werden kann, vielmehr der Grund zu ihr schon

1 Daraus wird wohl — man kann wirklich nicht anders sagen — der ganze Wahnsinn so vieler moderner buddhistischer Mönche, insbesondere der Siamesischen Schule, deutlich, die, sobald sie Mönche geworden sind, sich *sofort* auf die Erreichung der Versenkungen werfen, darin so ziemlich die einzige Aufgabe eines buddhistischen Mönches erblickend, sie sozusagen mit Volldampf erreichen wollen, und zwar, bezeichnender Weise, durch möglichst intensive Pflege der Atem- und Kasina-Übungen. Freilich, diese äußerlichen Verfahrensweisen sind ja auch viel bequemer, als der oben beschriebene *richtige* Weg jahrelanger strenger sittlicher Zucht, dem sich erst *ganz allmählich* und sehr vorsichtig jene äußeren Hilfsmittel anzuschließen haben. Nur eine Folge dieses verkehrten Vorgehens ist es, daß so manche dieser Mönche dann auch wirklich wahnsinnig werden, wie dies dem Verf. von glaubwürdiger Seite mitgeteilt wurde.

in früheren Leben gelegt worden sein muß, eben was ich meinem Jünger Ānanda, der mich bereits darüber fragte, warum denn nicht Jeder die Versenkungen erreichen könne, durch die Worte ausgedrückt habe: „Das kommt, Ānanda, von der Verschiedenheit *der Anlagen* her.“ (1. c. II, S. 161.) Hast du aber die erste Versenkung erreicht und gelingt es dir, bis zur vierten vorzudringen, dann hast du damit auch die unmittelbare Bedingung zur Verwirklichung der höheren Wissen und aller übrigen übernormalen Fähigkeiten gesetzt. Denn eben hierzu ist nun dein Geist, wohlgemerkt dein dir vom Alltagsleben her wohlbekannter, jetzt nur „geübter“ und „entfalteter“ Geist, dein nunmehr „entschleierter Geist, frei von jeder Hülle“, fähig. (L. S. II, S. 215.) In der vierten Versenkung nämlich hat sich dein normaler Weise so „beschmutzter“ Geist nicht nur von allen wohligen und schmerzlichen Empfindungen und damit natürlich auch von allen Wahrnehmungen von Sinnendingen losgelöst, sondern er ist nicht einmal mehr der leisesten Ablenkung ausgesetzt, die die vegetativen Prozesse deines Körpers veranlassen könnten, indem auch diese in der vierten Versenkung, zugleich mit dem ganzen Atmungsprozeß zur Ruhe gekommen sind: das Licht des Erkennens — wiederum deines *normalen,* „durch das Denken und die Denkobjekte“ ausgelösten Erkennens — strahlt nunmehr im absolutesten Gleichmut und ist deshalb „ruhig, erhaben, voll Friede und Einigkeit“. [1]) Wenn dein Geist *also* „konzentriert, geläutert und von Helligkeit durchstrahlt, frei von aller Unreinheit und irdischer Leidenschaft, gefügig und bildsam“, aber andrerseits auch zugleich „standhaft und regungslos“ geworden ist [2]), wenn du also *reiner* Geist geworden bist, dann gibt es kein „durch Erkenntnis erwirkbares Ding“, das du mit einem solchen Geiste nicht erwirken könntest. [3]) Nicht nur die bisher angeführten übernormalen Fähigkeiten gelingen dir, sondern auch viele andere. Ja, ein Mönch, der der Konzentration durchaus und vollkommen mächtig ist, „könnte den Himavat, den König der Berge zerspalten, was auch gemeine Unwissenheit dagegen sagen mag“ [4]), noch mehr, er kann mit einem sol-

1 Dreier-Buch, Nr. 99.

2 Dīghanik., Sāmañňaphala-Sutta, S. 83.

3 M. S. III, S. 213.

4 Aṅguttaranik., Chakkanipāta, Nr. 24.

chen Geiste „ein tausendfaches Weltsystem“ durchdringen, „oder so viele er eben will“. [5])

Hoffentlich hat den Leser diese eingeflochtene kurze Darstellung des Heilsweges nicht ermüdet. Sie gehörte zur Sache. [6]) Denn es war darzutun, daß auch die „Wunderbares“ enthaltenden Bestandteile der Buddhalehre in Wahrheit nicht wunderbar sind, sondern daß auch sie nur Vorgänge des Naturverlaufs beschreiben, die dem Gesetze von Ursache und Wirkung unterstehen und, als *psychologische* Tatsachen, die Wirkung unserer *normalen* Erkenntniskräfte *im Zustande ihrer höchstmöglichen Entwicklung* sind, die selbst wieder *durch methodische Schulung* des Geistes erzielt werden kann. Sie verhalten sich zur gewöhnlichen Psychologie wie die höhere Mathematik zur niederen oder wie die Malerei als Kunst zur Malerei als Handwerk. Dabei hat uns diese Schilderung des Heilsweges zugleich den Grund offenbar gemacht, warum die Bedingungen zu diesen höheren psychologischen

5 Dreier-Buch, Nr. 28; 80.

6 Sie macht darüber hinaus auch das Schema des Heilswegs, das der Buddha immer wieder im gleichen Wortlaut vorträgt, ohne weiteres verständlich. Dieses Schema besteht nämlich eben in der Aufzeigung *aller* möglichen Stufen dieses Weges: Gang in die Hauslosigkeit — sittliche Zucht — Sinnenzügelung — klare Vollbewußtheit — die vier ersten Versenkungen — die drei höheren Wissen — die Erlösung. Das Schema bringt also *alle* Stufen, die der Heiligkeitsbeflissene durchlaufen *kann*, aber nicht durchlaufen *muß*. Es beschreibt den Heilsweg für *alle* Fälle. Es verhält sich mit ihm genau so wie im folgenden Falle: Drei Freunde verlassen ihre unwirtliche Heimat, um in einer anmutigeren Gegend der Erde ihr Glück zu suchen. Der Erste von ihnen reist von Land zu Land, kommt dabei, infolge weiser Reisedispositionen, in immer schönere Gegenden, aber nur, um immer *noch* schönere zu suchen, bis er schließlich die allerschönste gefunden hat, um auch von ihr zu erkennen, daß auch sie das Glück *nicht* in sich birgt, womit seine Sehnsucht nach einem ungetrübten Glück auf dieser Erde erlischt. Der Zweite der Freunde durchreist nur einen Teil der Länder, um schon *dann* zur Erkenntnis zu kommen, daß *jede* Gegend der Erde, sei sie auch noch so schön, auch ihre — überwiegenden — Nachteile hat womit seine Sehnsucht gleichfalls zur Ruhe kommt. Dem Dritten endlich geht die gleiche Erkenntnis schon auf, kaum daß er sich einige Tagereisen von seiner alten Heimat entfernt hat. Ebenso nun auch läßt der eine Buddhajünger keinen nur immer möglichen Bereich unserer Persönlichkeit unbesucht: Von der Welt der Sinnengenüsse erhebt er sich der Reihe nach in die Bereiche der vier Versenkungen, von da aus in die Welten der reinen Formen, ja, vielleicht bis hinauf in die schwindelnden Höhen der formlosen Bezirke, oder aber er ruft sich zahllose seiner früheren Existenzen in die Erinnerung zurück, zugleich mit dem Überblick über die unablässige Weltenwanderung der anderen Wesen, um letzten Endes immer wieder die Erfahrung zu machen: „Auch das ist Leiden“, und so seinen Geist von allen nur immer möglichen Bereichen der Persönlichkeit abzulösen: „Soweit Persönlichkeit (sakkāya) reicht, soweit ist ewige Art jene hanglose Geisteserlösung“ (M. S. III, S. 75). Ein anderer Buddhajünger macht dieselbe Erfahrung, schon während er sittliche Zucht oder Sinnenzügelung oder Vollbewußtheit übt. Einem Dritten endlich kommt die universale Enttäuschung schon angesichts der Zähne eines aufgeputzten Weibes, wie dem Ordensältesten Mahātissa (vergl. „Lehre des Buddha“, S. 457).

Phänomenen so überaus selten gesetzt werden und warum sich niemand von unseren Psychologieprofessoren findet, der ihre experimentelle Nachprüfung vornimmt, wie es doch sonst im Gebiete der angewandten Wissenschaften Gepflogenheit ist. Man denke nur: Um diese experimentelle Nachprüfung an sich selbst vorzunehmen, müßten die Herren Psychologen erst den Gang in die Heimatlosigkeit unternehmen, also Mönche werden, müßten absolute Keuschheit, müßten auch im übrigen strengste sittliche Zucht, und zwar, was nicht zu übersehen ist, sittliche Zucht, wie sie der Buddha versteht, und müßten weiterhin Sinnenzügelung lernen. Das kann man aber doch wohl billigerweise von einem modernen Professor nicht verlangen. Ein solcher würde sich zwar zur Erforschung des Nord- oder Südpols in die unwirtlichen Eisfelder der arktischen Meere hineinwagen, ja, er würde schließlich sogar, wie ein Andrée, zur Tollheit fähig sein, den Nordpol im Luftschiff überqueren zu wollen, selbst wenn er dabei so gut wie sicher seinen Untergang findet, aber um der Erforschung der tiefsten Tiefen der menschlichen Seele willen, wenn auch nur auf einige Jahre, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen und insolange auf Befriedigung des Dranges nach Befassung mit weltlichen Dingen gänzlich zu verzichten, das ist *zu* viel verlangt. Freilich, so war es auch in Deutschland nicht immer. Es hat auch in Deutschland Zeiten gegeben, in denen selbst ein deutscher Psychologieprofessor eine solche Zumutung ganz in der Ordnung gefunden hätte, ja, ihr sogar ohne weiteres nachgekommen wäre, wenn sie an ihn gestellt worden wäre. *So* ein Psychologieprofessor war nämlich *Meister Eckehart.* Aber das *war* einmal. Indes kann man aber doch wohl auch von einem modernen Psychologieprofessor so viel verlangen, daß er den hier in Frage stehenden Partien der Buddhalehre, wenn er auch nichts mit ihnen anzufangen weiß, wenigstens mit der Achtung gegenüberstehe, wie sie ein Kollege wie der Buddha — auch er war ein Psychologe, allerdings einer, der aufs *Ganze* ging — immerhin verdienen dürfte.

Dieses Mindestmaß wissenschaftlichen Geltenlassens kann um so mehr verlangt werden, als der Buddha doch auch eine Auflösung des Problems der menschlichen Persönlichkeit und weiterhin des Problems der menschlichen *Wesenheit* überhaupt gegeben hat, die schlechterdings unerhört ist, dabei aber doch so sehr den strengsten wissenschaftlichen Anforderungen genügt, daß sie für jeden, der sie überhaupt nur einmal begriffen hat, schlechterdings selbstverständlich ist, und als mit diesem so echt wissenschaftlichen Teil der Buddha-

lehre die hier behandelten unwesentlichen Teile von ihr nicht nur nicht im Widerspruch stehen, sondern sie von ihm direkt getragen werden. Denn wenn ich in meinem tiefsten Wesen in keiner Komponente meiner Persönlichkeit bestehe, dieses mein tiefstes Wesen vielmehr überpersönlich und damit überweltlich und damit unergründlich ist, dann kann auch von vornherein keinerlei Grenze für den Umfang der mir *an sich* möglichen Fähigkeiten gezogen, sondern immer nur *durch Erfahrung* festgestellt werden, welche Fähigkeiten in einem konkreten Fall *wirklich* geworden sind. Ist eine Fähigkeit in einem Menschen wirklich geworden, dann hat sie eben deshalb auch nichts „Wunderbares“ mehr an sich, sie kann vielmehr höchstens — wegen der Seltenheit, mit der ihre Bedingungen eintreten oder gesetzt werden — als *abnorm* oder *außerordentlich* bezeichnet werden: alle Magie ist nichts weiter, als *zur Zeit* noch unbekannte Psychologie.

Die Mystik im Lichte der Buddhalehre (Meister Eckehart)

Bisher wurde gezeigt, daß die Buddhalehre keine Spur von Mystik enthält. Sie bringt allerdings unerhörte Erkenntnisse und lehrt auch die Bedingungen zu unerhörten Fähigkeiten setzen, aber all das mit den normalen Erkenntniskräften des Menschen, wenn auch im Zustande ihrer höchstmöglichen Entwicklung, und alles in der Form des Satzes vom Grunde, d. h. der ausschließlichen Betrachtung aller Erkenntnisobjekte unter dem Gesichtspunkt der Kausalität. Aber nicht nur die Buddhalehre enthält keine Mystik, *es hat eine solche in Wirklichkeit überhaupt nirgends gegeben.* Wenn das Problem der Mystik als solches auch nicht zum unmittelbaren Thema der vorwürfigen Abhandlung gehört, so soll es doch behandelt werden, einmal, weil es sich vom Standpunkt der Buddhalehre aus leicht lösen läßt, und dann, weil gerade eine solche Betrachtung die Buddhalehre in um so hellerem Lichte erstrahlen läßt. Und zwar soll diese Betrachtung der Mystik in der Weise geschehen, daß das System des Größten aller abendländischen „Mystiker", des Meister Eckehart, einer kritischen Würdigung unterzogen wird. Ist die Methode, mit der er seine Erkenntnisse gewonnen hat, durchschaut, dann sind eben damit ohne Weiteres auch alle übrigen Mystiker *als solche* begriffen, eben weil sie zu ihren Resultaten alle auf dem gleichen Wege gekommen sind.

Als das Formale aller Mystik haben wir bereits kennen gelernt: ein mystisches, von der normalen Erkenntnis der ganzen Art nach verschiedenes „inneres Licht", das in einzelnen, besonders dazu veranlagten Individuen zu leuchten beginne, und dann, als das Resultat dieser mystischen „Erleuchtung", die Erkenntnis des Wesens an sich des von diesem Lichte bestrahlten Objekts, welche Erkenntnis, eben weil nicht durch normale Wahrnehmung gewonnen, auch nicht mit dem Apparate dieser normalen Wahrnehmung, den Worten und Begriffen, mitgeteilt, sondern nur *gefühlsmäßig* erfahren werden könne. Das eigentliche Objekt der Mystik aber sei dasselbe, wie das der Philosophie, nämlich die Welt, und damit das Resultat der mystischen Erkenntnistätigkeit die Erfassung des der Welt zu Grunde liegenden Übersinnlichen, Transzendenten, Göttlichen.

Wie stellt sich nun nach diesen Richtungen Meister Eckehart dar?

I.

Eckehart war als Dominikanermönch ein gläubiger Sohn seiner Kirche, ein überzeugter Katholik. Das geht aus allen seinen Predigten hervor, das spricht er übrigens auch ausdrücklich aus in den Worten, daß er der Schrift mehr glaube als sich selber. [1]) Das besagt insbesondere auch seine Erklärung, die er am 13. Februar 1327 in der Dominikanerkirche in Köln in Erwiderung auf die gegen ihn gerichteten Angriffe verlesen ließ: er habe immer nur nach dem wahren Glauben und nach der rechten Lehre getrachtet, jeden Irrtum, den man ihm nachweisen könne, ziehe er im Voraus gerne zurück und wolle ihn nicht gesagt oder geschrieben haben; ja, ohne damit einen einzigen seiner Sätze preiszugeben, verbessere und widerrufe er alle Sätze von ihm, von denen man imstande sein werde, nachzuweisen, daß sie auf fehlerhaftem Vernunftgebrauche beruhen. [2]) Für ihn stand deshalb das ganze Lehrgebäude der katholischen Dogmatik unerschütterlich fest.
Eckehart war aber auch eine *beschaulich* veranlagte, näher eine zur *Innenschau* veranlagte Natur, und zwar in einer Weise und in einem Grade, daß sich für den Buddhisten eine ganz bestimmte Annahme aufdrängt, der später Ausdruck verliehen werden soll.

Diese beiden Gesichtspunkte sind wohl zu beachten, wenn man Eckehart verstehen und ihm gerecht werden will, ja, sie sind von *grundlegender* Bedeutung für dieses Verständnis.

Was nun zunächst die zweite Eigenschaft Eckeharts, sein Erkenntnisstreben auf dem Wege beschaulicher Betrachtung anlangt, so dringt nach ihm die nach außen gerichtete Erkenntnistätigkeit der Seele nie bis zum Wesen der Dinge; „Alle ihre Betätigungen — Die Sankhārā in der Lehre des Buddha — vollzieht die Seele vermittels der Kräfte: was sie erkennt, das erkennt sie mit der Vernunft: wenn sie etwas denkt, das tut sie mit dem Gedächtnis; soll sie lieben, das tut sie mit dem Willen ... und jede ihrer Auswirkungen ist immer an irgendein Vermittelndes gebunden: die Sehkraft setzt sie nur vermittels der Augen ins Spiel, anderswo vermag sie so etwas wie Sehen nicht zu leisten oder zu verleihen. Und so bei *allen* Sinnen: immer bedient sie

1 Meister Eckeharts Schriften und Predigten von Hermann Büttner, I, S. 34. (Alle folgenden Zitate beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf diese Ausgabe.)

2 S. XXXI ff.

sich für ihre Auswirkung irgendeines Vermittelnden.“ (I, S. 34.) „Wenn — nun — die Seelenkräfte mit der Kreatur in Berührung treten, so nehmen und schöpfen sie von ihr ein Bild und Gleichnis und ziehen das in sich ... Näher vermag die Kreatur nicht in die Seele zu dringen, und auch die Seele macht sich niemals näher mit einer Kreatur zu schaften, vor der sie nicht zuvor ein Bild völlig in sich aufgenommen hat ..., sei es ein Stein, eine Rose, ein Mensch, oder was immer sie erkennen will, jedes Mal holt sie erst ein Bild hervor, das sie vordem aufgenommen. Nur auf diese Weise vermag sie sich mit dem Gegenstand zu vereinigen. Wenn aber ein Mensch solcher Weise ein Bild in sich aufnimmt, das muß notgedrungen von außen durch die Sinne kommen.“ (I, S. 36.) „Jedes Bild — aber — weist und bietet nicht sich: es führt und weist immer zu dem, des Bild es ist.“ (I, S. 37.) Weil die Seele bei der äußeren Erkenntnistätigkeit nicht zum Wesen, sondern immer nur zur äußeren Hülle der Dinge, eben ihrem *Bilde,* vordringen kann, deshalb kann sie auf diesem Wege natürlich auch nicht sich selbst erkennen; ja, sie bringt es bezüglich ihrer selbst nicht einmal zu einem solchen bloßen *Bilde,* da sie ja hinter ihren Sinnen, die ihr die Bilder zuführen, also beispielsweise hinter dem vermittelnden Auge, steht: „Darum ist der Seele kein Ding so unbekannt, wie sie sich selber. Die Seele, so sagt ein Meister, kann von sich selber sich kein Bild machen oder abheben. Darum hat sie nichts, womit sie sich erkennen könnte. Denn ein Bild kommt immer nur durch die Sinne ein, folglich kann sie von sich selber kein Bild haben. Daher weiß sie alles andere, nur sich selber nicht; von keinem Ding weiß sie so wenig, wie von sich selber — dieses Vermittelnden wegen.“ (I, S. 36.) Und doch, obwohl die Seele nichts von sich weiß, weiß Eckehart doch, was sie ist, wie er ja auch von dem „unerkannten, übergotten Gotte“ (I, 40.) weiß, was er ist: Gott ist Geist. „Jedoch Gott ist so durch und durch Geist, daß wider ihn die Seele und der Engel fast etwas Leibliches sind. Wenn Jemand den höchsten unter den Seraphim mit schwarzer Farbe malen wollte, die Ähnlichkeit wäre weit größer, als wenn man Gott in der Gestalt des höchsten Seraphs malen würde, über alle Maßen wäre es unähnlich.“ (I, 29.) Anderweit sagt er auch: „Das göttliche Sein ist Vernunft“ (I, 193.) — „Gott ist Vernunft, indem er allein dem eigenen Erkennen lebt“ (I, 157.); dann wieder: „Weil die Gottheit von Haus aus Vernunft ist.“ (II, 100.) „Und dieses vernünftige Sein oder Gott, das hat der vernünftigen Seele *Ebenbildlichkeit gegeben.“* (I, 193.) „Darum sagt Augustinus mit

Recht: Wie Gott geschaffen ist, so ist es auch die Seele.“ (I, 83.) „Denn die Seele ist gleich geschaffen mit der Gottheit.“ (II, 195.) *Deshalb,* also, weil Gott reiner Geist ist, ist es auch die Seele. Und woher weiß Eckehart das alles?

Er weiß es von seiner *Kirche,* die ihn lehrt, daß Gott die allerhöchste Vernunft, die menschliche Seele sein Ebenbild und somit ebenfalls reiner Geist sei. Als gläubigen Katholiken waren das für Eckehart Sätze, die vor aller eigenen Erfahrung feststanden. An ihnen zu zweifeln, insbesondere auch an dem Satze zu zweifeln, daß die Seele *wesenhaft* Geist sei, war für den katholischen Ordensmann eine einfache Unmöglichkeit. Seine eigene Erfahrung konnte und durfte bloß dazu dienen, ihm diese Sätze zu *bestätigen.*

Und weil die Seele in ihrem *Grund,* oder weil — eben deshalb — „der *Seelengrund“* reiner Geist, reine Erkenntnismasse ist, deshalb ist der Seele die bisher beschriebene Erkenntnisart unter Zuhilfenahme der fünf äußeren Sinne nicht *wesentlich* [*]*):* „Alle ihre Betätigungen vollzieht die Seele vermittels der Kräfte“, haben wir oben gehört. Aber „diese Kräfte, vermittels deren sie wirkt, die *entspringen* wohl aus dem Grunde der Seele, aber in dem Grunde selber ist nur das tiefe Schweigen.“ (I, 35.) In diesem Grunde „gibt es keinerlei Werk.“ (I, 35.) Die Seele vermag also auch jene „Betätigungen“, ja, alle ihre Vermögen überhaupt, mithin beispielsweise auch „die Kraft, vermöge deren der Mensch verdaut“ (I, 158.), wieder einzustellen, sie kann sie wieder „einziehen“ (I, 51.), „wieder heimrufen.“ (I, 49.)

Eckehart nennt diese der Seele *unwesentlichen* Bestimmungen, also das, was der Buddha *anattā* heißt, das „Geschaffene“, „das Bildhafte“, „das Kreatürliche“, das, „was Namen hat.“ Alle diese Bestimmungen sind leidvoll für uns und uns deshalb in Wahrheit unangemessen: „Was an dir und in dir ist, es ist alles gar siech und verdorben.“ [1]) Deshalb bezeichnet er als das nächste Ziel „das Leersein alles Geschaffenen“ (I, 14.), „die Abkehr von allem Geschaffenen.“ (I, 19.) Deshalb verlangt er, daß die Seele an allem, was Namen hat, nicht *hafte,* noch dieses an ihr. (I, 26.) Deshalb muß sie endlich „heraustreten aus ihrem Geschöpfeswesen“ (I, 99.), muß eben wieder *reiner* Geist, *reine* Erkenntnismasse werden, muß das um so mehr werden,

---

* Im Gegensatz zum Buddha kennt Eckehart natürlich nur *fünf* Sinne, indem *das Denken,* also das Erkennen im engeren und eigentlichen Sinn für ihn ja *unmittelbare* Funktion, die Betätigung des *Wesens* selber ist.

1 Pfeifer, pag. 561.

als sie dadurch zugleich das bisher Unmögliche möglich macht, als sie dadurch nämlich *das Wesen* erkennt. „Das form- und bildlose Wesen" kann nämlich nur von einem Gleichwertigen, also von einem ebenfalls bild- und formlosen, von allen Beschränkungen durch die Sinne freien Erkennen erkannt werden: „So streifet denn alles Bildhafte ab und einet euch dem bild- und formlosen Wesen." (I, 21.) Zwar das *Wesen* der Seele, der Seelengrund, ist *immer* reines, formloses Erkennen, auch wenn die Seele nach außen mit den Sinneskräften, also dem *kreatürlichen* Teile von ihr, tätig ist, indem in den *Grund* kein Bild, nichts Kreatürliches hinabdringt: „In dem Reinsten, was die Seele zu bieten vermag, in ihrem Edelsten, in dem Grund, kurz, in dem *Wesen* der Seele: da ist das tiefe Schweigen; denn da hinein gelangte nie eine Kreatur noch irgendein Bild." (I, 34.) Aber „die Seele ist so eng an die Kräfte gebunden, daß sie mit ihnen hinfließt, wo sie hinfließen. Denn bei allem, was sie wirken, muß die Seele dabei sein, und zwar mit Andacht, oder sie brächten mit ihrem Wirken nichts zustande. Zerfließt sie nun mit ihrer Andacht in äußeres Wirken, so muß sie unvermeidlich inwendig um so schwächer sein für ihre *innere* Wirksamkeit." (I, 50.) Und so ergibt sich denn als selbstverständlicher *Weg* Verwirklichung vollkommener *„Abgeschiedenheit"* in dem Sinne, daß sich die Seele auf ihr Innerstes, auf ihren Grund zurückzieht, wo sie ganz „mit sich selber eins" ist: „Vollkommene Abgeschiedenheit will nur: mit sich selber eins sein." (I, 11.) „So muß sich denn die Seele gar lauter halten und gar vornehm leben: ganz einig und ganz innen; nicht durch die fünf Sinne hinauslaufen in die Mannigfaltigkeit der Kreaturen, sondern völlig innen und einig sein in dem Lautersten, was sie besitzt; *das* ist seine Stätte, ihm widerstrebt alles Geringere." (I, 33.) „Will dein Auge alle Dinge sehen, dein Ohr sie alle hören, dein Geist sie alle gegenwärtig haben: wahrlich, in alle diese Dinge wird deine Seele zerstreuet werden. Darum sagt ein Meister: Wenn der Mensch ein inneres Werk vollbringen soll, so muß er alle seine Kräfte einziehen, gleichsam in einen Winkel seiner Seele und sich vor allen Bildern und Gestalten verbergen und da mag er dann wirken. In ein Vergessen und Nichtwissen — [der Außenwelt] — muß er hier kommen. Stille und Schweigen muß sein." (I, 50f.) „Nun hat sich die Seele mit den Kräften nach außen zerspreitet und zerstreut, eine jede in ihr Werk: die Kraft des Sehens in das Auge, die Kraft des Hörens in das Ohr, die Kraft des Schmeckens in die Zunge. Und im gleichen Maße sind sie um so schwächer, *inwendig* ihr Werk

zu treiben. Denn jede zerspreitete Kraft ist unvollkommen. Darum, will sie inwendig eine kräftige Wirksamkeit entfalten, so muß sie alle ihre Kräfte wieder heimrufen und sie, aus den zerspreiteten Dingen heraus, sammeln in ein inwendiges Wirken ... Ein Beispiel: Es war ein heidnischer Meister. Der war einer Kunst zugewandt, der Rechenkunst. Der saß vor der Asche und schrieb Zahlen und trachtete seiner Kunst nach. Da kam Einer mit gezücktem Schwert; der wußte nicht, daß das der Meister war und rief: „Schnell, sprich, wie heißest du, oder ich töte dich!“ Der Meister war so völlig in sich gezogen, daß er von dem Feinde nichts sah noch hörte, noch gar hätte verstehen sollen, was er von ihm wollte. Und nachdem der Feind ihn mehrmals angeschrien hatte und er nicht antwortete, schlug er ihm das Haupt ab. Dieses, um eine natürliche Kunst zu erringen. Wie ungleich mehr sollten wir uns von allen Dingen losmachen und alle unsere Kräfte zusammenfassen, wo es gilt, die einige, maßlose, ungeschaffene, ewige Wahrheit zu schauen und zu erkennen. Hierzu fasse deine ganze Vernunft und all dein Gedenken zusammen: und so kehre sie in den Grund, wo dieser Schatz verborgen liegt. Soll das geschehen, so wisse, mußt du allem *anderen* entsinken: in ein *Unwissen* mußt du gelangen, willst du dieses finden.“ (I, 48.)

Aus diesen Stellen hebt sich immer deutlicher ab, worauf Eckehart *praktisch* hinauswill: ganz wie der Buddha, auf *Konzentration des Geistes,* auf *reinstes,* durch nichts mehr getrübtes Erkennen — „Heil, fürwahr, dem edlen Geiste, der heraufgenommen ist in das reiche, das *bloße* Erkennen, das allen denen unbekannt ist, die nicht entkleidet sind ihres Ich und aller Dinge“ (I, 126.) — nur daß Eckehart immer wieder betont, daß wir in dieser Konzentration des Geistes uns selber, unser tiefstes, eigentlichstes Wesen sammeln, indem wir uns in ihr ja nur auf den *Grund* unseres Wesens, auf unseren *Seelengrund* zurückziehen, der eben reines, d. h. an keinerlei vermittelndes Erkenntnisorgan gebundenes Erkennen ist: „So — [das ist eben in dieser reinen *Geistigkeit*] — mußt du schon in deinem *Wesen,* in deinem *Grunde* weilen und wohnen.“ (I, 37.)

Diese Konzentration des Geistes muß einen solchen Grad erreichen, wie ihn beim Buddha die Erhebung des Geistes in das *„Reich der Nichtirgendetwasheit“* bedingt: die Geisteskräfte müssen so gänzlich nach innen gezogen sein, daß die Sinne völlig zum Stillstand gekommen und damit für Einwirkungen von außen völlig unempfindlich geworden sind. Ja, auch jede *Erinnerung* an die Außenwelt, sogar die

eigene Persönlichkeit und damit an das eigene Leben muß völlig ausgelöscht sein. Aber nicht bloß das! Das organische Leben selbst muß — ganz wie in der Buddhalehre vom vierten Jhāna ab — vorübergehend ins Stocken gekommen sein: „Möchtest du doch aller Dinge auf einmal unwissend werden, ja, möchtest du geraten in ein Unwissen deines eigenen Lebens! Wie dem St. Paulus geschah, da er sagt: ‚Ob ich in dem Leibe war oder nicht, das weiß ich nicht, Gott, der weiß es wohl'. Da hatte der Geist alle seine Kräfte so ganz in sich gezogen, daß ihm der Leib entschwunden war. Da war weder das Gedächtnis mehr tätig, noch die Vernunft, noch die Sinne, noch auch *die* Kräfte, denen es obliegt, den Leib zu leiten und zu zieren; das Lebensfeuer und die Lebenswärme waren aufgehalten, darum nahm der Leib nicht ab, da er doch während der drei Tage nicht aß noch trank ... So soll denn der Mensch seinen Sinnen entweichen, seine Kräfte nach innen kehren und hineingeraten in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst." (I, 39.) Dann steht der Geist für sich ganz allein, dann nimmt er schlechterdings nichts *Bildhaftes* mehr wahr, kann also konstatieren, *daß nichts mehr für ihn da ist:* „Nun streift die Abgeschiedenheit so nahe an das Nichts, daß es zwischen vollkommener Abgeschiedenheit und dem Nichts keinen Unterschied gibt." (I, 11.) „Vollkommene Abgeschiedenheit will nur mit sich selber eins sein. Aber dies oder das sein, das will sie nicht. Denn wer das will, der will etwas sein, Abgeschiedenheit aber will nichts sein." (I, 11.) „Soll das Herz vollkommene Bereitschaft haben, so muß es beruhen *auf einem reinen Nichts* — in diesem liegt zugleich das höchste Vermögen, das es geben kann: Nimm ein Gleichnis aus dem Leben: Will ich auf einer weißen Tafel schreiben, so mag etwas noch so Schönes darauf geschrieben stehen, es beirrt mich doch; will ich gut schreiben, so muß ich tilgen, was schon darauf steht, und nie eignet sie sich so gut dazu, als wenn *gar nichts* auf ihr steht. Ebenso muß alles, was dieses oder jenes heißt, aus dem Herzen fort. Wie es ja beim abgeschiedenen Herzen der Fall ist ... So ist also kein Dieses und Jenes des abgeschiedenen Herzens *Gegenstand."* (I, 18f.) „Die Seele sinkt in das reine Nichts." (I, 13.) „Ledig von allen Vermittlungen und allen Bildern." (I, 136.) „Da wird man denn gewinnen: ein freies *Hindurchschauen* bei eingezogenen Sinnen" (I, 30.), da mag das Wunder der Schau des *Wesens* gelingen:

1. Zunächst *bestätigt* sich dem Schauenden, daß der *Seelengrund,* also unser eigentliches Wesen, wirklich völlig reines Erkennen ist, be-

stätigt sich dadurch, daß *alles* andere, sowohl die gesamte Außenwelt mit ihrer Zersplitterung in alle die Jemand und Etwas, sogar der eigene Körper mit seinen sensitiven und vegetativen Funktionen abgestreift ist, so daß in der Tat nichts weiter mehr übrig bleibt, als eben der freigewordene Geist, das *unerkennbare Erkennen* allein, „aller Bestimmtheit bar" (I, 189.): „Und wie für mich kein Bestimmter und Einzelner mehr da ist, so bin auch ich für Niemand — mehr — eine Seele … Damit ist gesagt: sie sei nun jeglicher Bestimmtheit, ja auch ihres eigenen Ichs so völlig entkleidet, daß sie nichts mehr an sich habe, um als *irgendetwas* für *irgendwen* da zu sein" (I, 189.), Worte, in denen Eckehart zugleich wiederum mit aller wünschenswerten Deutlichkeit *den Bereich der Nichtirgendetwasheit* beschreibt. Um das übrigens ganz klar einzusehen, halte man sich noch folgende zwei Parallelstellen vor, die in ihrer Ähnlichkeit, ja, Gleichheit, bei der ungeheuren Seltenheit des von ihnen geschilderten Begebnisses, geradezu ehrfürchtiges Staunen auslösen, wenn man noch überdies bedenkt, daß die einen Worte um 1300 nach Christus in Deutschland, die anderen um 500 vor Christus in Mittelindien gesprochen wurden. Man lese diese ragenden Dokumente dafür, wie alle wirkliche Weisheit schließlich *einem* Zentrum zustrebt, bedächtig, Wort für Wort. Also: *Meister Eckehart* sagt von der Seele, die sich auf jener Höhenwarte befindet: *„Es ist alles von ihr abgefallen, dem irgendwer irgendetwas sein könnte oder womit sie irgendwem irgendetwas sein könnte."* (I, 189.) Der *Buddha* sagt: *„Nicht bin ich irgendwo, bei irgendwem, in irgendetwas, noch gehört mir irgendwo, bei irgendetwas irgendetwas an: das gibt es nicht … Das wird, ihr Mönche, die dritte Stufe zum Bereiche der Nichtirgendetwasheit genannt."* (Majjh.-Nik. II, 263; (M. S. III, S. 72).) Kann dem gegenüber noch der geringste Zweifel bestehen, daß der von Meister Eckehart geschilderte Bereich eben der der *Nichtirgendetwasheit* ist?

2. Doch mit dieser Erkenntnis war Eckehart nicht zufrieden. Zwar hatte sich ihm auf diese Weise sein eigenes Ich, sein eigenes Wesen, sein eigener *Seelengrund* insoweit entschleiert, daß er auf keinen Fall etwas mit dem *kreatürlichen* Teile von ihm, also seinem Körper und den fünf Außensinnen und damit der durch diese vermittelten Erscheinungswelt zu tun habe. Aber Eckehart wollte, entgegen dem Buddha, mehr wissen, als bloß von sich; er wollte das Wesen der *ganzen* Welt ergründen. Diese *Unterlage,* dieser *Kern* der Welt, dieses letzte *Wesen,* das alles trägt, auf dem alles ruht, war für ihn als gläu-

bigen Katholiken natürlich *Gott.* „Wesen an sich“ und „Gott“ waren ihm deshalb gleichwertige Begriffe. Das stand für ihn wiederum *vor* aller eigenen Erfahrung fest. Dafür bürgte ihm seine Kirche, bürgte ihm um so mehr, als *dieser* Satz von Gott als dem Urprinzip von allem ja geradezu ihr Fundament bildet. An diesem Fundament seiner Kirche irgendwie zu rütteln, kam ihm nie in den Sinn. Es war für ihn unantastbar, um so unantastbarer, als doch jeder denkende Mensch schon von sich aus durch bloße Reflexion auf den Gedanken geführt wird und so natürlich auch der so überaus metaphysisch veranlagte Eckehart auf den Gedanken geführt wurde, daß diese Erscheinungswelt, in die wir uns hineinversetzt sehen, nicht das Letzte sein könne, dem Bedingten vielmehr ein Unbedingtes, dem Zeitlichen ein Ewiges zu Grunde liegen müsse, *) und als die christliche Kirche eben dieses Unbedingte, dieses Ewige meint, wenn sie von *Gott* spricht. Für Eckehart wie für jeden Meister der „Gottesweisheit“ handelte es sich bloß darum, in den Gottesbegriff, wie ihm diesen seine Kirche anvertraut hatte, möglichst tief mit seiner Vernunft einzudringen. Nur mit der Vernunft im eigentlichen Sinne nämlich, also durch *Reflexion* und damit durch *Schlußfolgerung,* nicht durch unmittelbare Anschauung, läßt sich dieser Begriff als die höchste und letzte Abstraktion, die aus der Flut der Erscheinungen gewonnen wird, herauskristallisieren und mit einem Inhalt anfüllen: „Wenn Einer wähnt, er habe Gott erkannt und sich irgendetwas darunter vorstellt, so hat er irgendetwas erkannt, nur nicht Gott.“ (I, 155.) „So vermag denn der Mensch überhaupt nicht zu wissen, was Gott ist. Etwas weiß er wohl: was Gott nicht ist. Das streift dann der *vernünftige* Mensch alles ab.“ (I, 60.) „Die Vernunft zieht Gott diese Hülle ab und nimmt den bloßen Gott: wenn er entkleidet ist der Güte, des Seins und aller Namen.“ (I, 158.) In *dieser* Weise also suchte Eckehart mit dem ihm von seiner Kirche übergebenen Gottesbegriff und der ihn gleichfalls *bindenden* Definition dieses Begriffs durch die Kirche fertig zu werden. Nach der Legaldefinition der Kirche aber und damit nach der allgemeinen katholischen Dogmatik ist Gott vor allem das höchste Sein und damit das Urprinzip alles Seienden überhaupt, dabei reiner Geist, d. h. reines Erkennen. Diese Attribute Gottes erscheinen bei Eckehart in folgender Gestalt wieder: Gott ist „das Sein.“ (I, 44.) „In Gott allein ist das

* Vgl. damit Itivuttaka 43: „Es existiert, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Entstandenes. Wenn es dieses Nicht-Geborene, Nicht-Gewordene, Nicht-Geschaffene, Nicht-Entstandene nicht gäbe, so wäre auch ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Entstandenen nicht zu erkennen.“

ganze, göttliche Sein.“ (I, 114.) Ja, „Gott ist etwas, was unumgänglich *über* dem Sein stehen muß. Denn alles, was ein Sein hat in Zeit und Raum, das gehört nicht Gott zu. Er selber steht über dem ... In einem unseienden Sein waltet er. Ehe es ein Sein gab, war Gott am Werke: er wurde zum Schöpfer, *weil* es kein Sein gab ... Ich behaupte, es ist so verkehrt, wenn ich Gott ein Sein nenne, als wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nennte … Wenn ich aber ausgeführt habe, Gott sei kein Sein, er stehe *über* dem Sein, damit habe ich ihm das Sein nicht abgesprochen, sondern ich habe es ihm geadelt und erhöht.“ (I, 154 - 156.) „Gott ist ein Einig-Eines. Dieses ist, als solches, nur durch sich selber und nicht durch ein Anderes.“ (I, 89.) Er ist „das bild- und formlose Wesen“ (I, 21.), „das namenlose Wesen“ (I, 82.), „der grundlose Abgrund.“ (I, 95.) Daß dieses Sein *Geist,* also ein *erkennendes,* oder, wie Eckehart auch sagt, ein *vernünftiges* Sein ist, haben wir bereits oben gehört. Und Gottes Seligkeit besteht eben im „reinen in sich webenden Erkennen.“ (I, 162.)

So dachte der nicht *schauende,* sondern bloß *denkende,* orthodoxe Dominikanermönch, so dachte der *Theologe* Eckehart. Aber auch *der Seher* Eckehart kam in seiner Kirche auf seine Rechnung. Lehrt diese Kirche ihre Angehörigen doch auch die Möglichkeit, mit diesem Gott, trotz seiner Unerkennbarkeit im übrigen, unmittelbar in Berührung zu kommen durch die *Gnade,* die „ein Licht“ sei, „das aus Gottes Natur unmittelbar in die Seele strömt.“ (I, 196.) Dieses „göttliche Licht“ müsse im Gegensatz zum „natürlichen Licht“ (I, 68.) in einem Menschen aufgehen, wenn er die Wahrheit schauen soll, und es gehe auf, der Mensch werde also der göttlichen Gnade teilhaftig, wenn er sich ihrer würdig erzeige, d. h. wenn er sich für sein Erscheinen geeignet mache. Es leuchtet wohl ohne weiteres ein, daß die Eröffnung eines solchen Ausblicks für eine Natur wie Eckehart den denkbar mächtigsten Ansporn bilden mußte, dieses „göttliche Licht“ zu erfahren. Hierauf konzentrierte sich eben deshalb seine ganze *praktische* Religiosität; und er ruhte nicht eher, bis sich nun auch wirklich das große Ereignis vollzog, vollzog in jener tiefsten Abgeschiedenheit, in jener „verödeten Selbstentfremdung“ (I, 70.), in jener „völligen Stille und Leere“ (I, 70.), die wir ihn eben als das Höchste haben preisen sehen, in der „der Mensch in einem reinen Nichts steht“ (I, 70.) also eben in dem *Reiche* der *Nichtirgendetwasheit,* in dem man „als Nichts zu Nichts geht.“ (I, 127.) Man suche sich einmal Eckehart in diesem Zustand möglichst lebendig vorzustellen: Alles, was körperlich an ihm

war, hatte er vorübergehend abgestreift, damit auch die Sinnentätigkeiten völlig eingestellt und damit auch die Brücke, die uns mit der Welt verbindet, gänzlich abgebrochen; selbst jede bloße Erinnerung an diese Welt und an seinen sinnenbehafteten Körper war aus seinem Geiste geschwunden, und so war er *reiner Geist, reines Erkennen* geworden, das einem „Nichts" gegenüberstand, das doch nicht *das* Nichts war; denn der Geist *erlebte* ja dieses Nichts mit seinem „tiefen Schweigen" (I, 34.), in seiner Erhabenheit über Zeit und Raum, wo man „der Zeit entfallen" (I, 26.) „ganz verstarrt steht" (I, 3.), *erlebte* diesen „grundlosen Abgrund", in dem nichts mehr da ist, woran man sich noch klammern könnte, *erlebte* dieses „unseiende Sein", in dem alles „Bildhafte" ausgelöscht war und der „die Seele vor Freude und Wonne aus sich selber fließen macht." (I, 82.) Mußte Eckehart da nicht, so mitten in dem lebend und webend, was für ihn das Göttliche war, seinen heißesten Wunsch, sein kühnstes Streben, in Verbindung mit der Gottheit zu kommen, erfüllt sehen? Mußte er nicht glauben, daß er, aus sich selber losgerissen, „das namenlose Wesen" schaute? (I, 82.) Kann man sich auch nur denken, daß er noch im Geringsten zweifelte, den „heimlichen Zugang in die göttliche Natur, wo alle Dinge zunichte werden" (I, 20.), den heimlichen Zugang zu Gott, der „wohnt in einer Stille, die jenseits aller Stille ist" (I, 187.), gefunden zu haben? Und so wird er denn auch in der Tat Zeit seines Lebens nicht müde, diese Situation, diesen *Bereich der Nichtirgendetwasheit,* in den ihn seine eiserne Energie im Konzentrationsstreben emporgehoben hatte, als „die wahre Schau des Gottespiegels" (I, 26.), als das „Schauen des göttlichen Wunderspiegels" (I, 24.) zu lobpreisen: „Da tut sich auf der lautere und klare Brunnen der Gnadenarzenei, der das innere Auge erleuchtet, daß es in wonnevollem Schauen die Wollust der göttlichen Heimsuchung empfindet." (I, 185.) Aber er *schaute* nicht bloß, Meister Eckehart *hörte* auch, hörte „die ewige Stimme" (I, 63.), hörte das „das Wort": „Mitten im Schweigen ward das heimliche Wort gesprochen." (I, 38.) „Es tat sich auf und glänzte mir vor, daß es mir etwas offenbaren wolle und *gab mir Kunde* von Gott. *Darum* wird es ein Wort genannt." (I, 41.)

Anderweit, ja, mit Vorliebe nennt Eckehart diese unmittelbare Offenbarung Gottes auch *die Geburt Gottes* in der Seele: „Wo der Mensch Gott von draußen holt und hernimmt, der hat das Rechte nicht." (I, 136.) „Geboren wird Gott in der ledigen Seele, indem er ihr sich *offenbart* in einer neuen Weise, die ohne alle Weise ist, in einer

Erleuchtung, die nicht mehr Erleuchtung, die das göttliche Licht selber ist.“ (I, 27.)

3. Doch auch mit dieser Offenbarung der *Tatsächlichkeit* Gottes — etwas Weiteres offenbarte sich ihm ja bisher nicht — war Eckehart noch nicht zufrieden. Als Theolog und als Philosoph wußte er, daß es nur *einen* Gott, nur *ein* Wesen geben könne: die *Theologie* lehrte ihn: „Gott ist ein Einig-Eines. Dieses ist, als solches, nur durch sich selber und nicht durch ein Anderes.“ (I, 90.) „Gott ist an allen Stätten und in einer jeglichen ganz: Da nun Gott unteilbar eins ist, so sind alle Dinge und alle Stätten eine einzige Statt Gottes. So sind alle Dinge Gottes voll — voll seinem göttlichen Wesen, ohne Unterlaß.“ (I, 88.) „Da antworten die heiligen Lehrer: ‚Alle Dinge sind Gott.‘ Denn das liegt in dem Satze, wonach sie ewiglich *in Gott* gewesen sind, und durch ihn wird es bewährt.“ *) Als *Philosoph* aber, der ohne Zuhilfenahme theologischer Sätze *bloß* mit der abstrahierenden Vernunft arbeitet — „je kräftiger und je feiner die ist, in dem Maße wird, was sie erkennt, *zur Einheit zusammengefaßt* und wird eins mit ihr“ (I, 161 flg.) — wußte er: „Welches ist der Beruf des Wesens? Sein Beruf ist, nicht etwas Ausgesprochenes oder Person zu sein, sondern unwandelbar zu verharren in seiner Wesenseinigkeit. Nicht daß es sich von den Personen schiede. Ein und dasselbe ist das natürliche Wesen der Person und auch das Wesen aller Dinge: Es ist das Sein in allem Seienden, das Licht in allem Leuchtenden, die Natur in allen Naturen: Das alles ist es als das schlechthin Einfache.“ (I, 122.)

Natürlich hat Eckehart auch die Bestätigung *dieser* Sätze, die für ihn schon als reflektierenden Theologen und Philosophen feststanden, wie auf sie ja auch noch alle tiefer schürfenden Theologen und Philosophen geraten sind, in dem Reiche der Nichtirgendetwasheit gesucht — und hat diese Bestätigung auch gefunden. Denn in diesem Zustand der Nichtirgendetwasheit sind ja alle Besonderungen, alle Personen und alle Sachen verschwunden, ja, in ihm „entschwindet“ der Seele sogar „ihr Eigenwesen“ (I, 188.), als Seele, *indem sie diese „Bezeichnung“ ja nur führt, wiefern sie dem Leibe Leben gibt und diesem Form ist.“* (I, 164.) Es bleibt vielmehr nichts mehr übrig als die Vorstellung eines einigen, unterschiedslosen, durchaus leeren, ungestalteten, sogar unräumlichen Seins, indem auch der Raum aus dem Geiste entlassen ist: „Nichts mehr ist übrig als ein einziges *‚Ist‘*.“ (I, 188.)

---

* I, 182. — Man beachte wohl, *wie* hier das All-Eine *bewiesen* wird, nicht durch unmittelbare Anschauung, sondern eben in theologischer, bezw. philosophischer *Beweisführung.*

Damit glaubte Eckehart aber das *Aller*-Höchste, die Gottheit, das Wesen an sich unmittelbar gefaßt zu haben, glaubte diese Gottheit, dieses Wesen „unmittelbar zu schauen." (I, 195.) In diesem „einigen *Ist"* „schaut sie das Schlechthin Eine." (I, 164.) *„Dieses Ist* besteht als die Einheit, die das Sein selber ist — ihr eigenes und das aller Dinge." (I, 188.) *Dieses Ist* meint nach Eckehart auch der von ihm so oft zitierte Dionysius, wenn er sagt: „Das Einig-Eine ist das Leben alles Lebenden, das Sein alles Seienden, die Vernunft alles Vernünftigen, die Natur aller Naturen, das Licht alles Leuchtenden und doch nicht Licht, nicht Leben, nicht Natur! Die erste Sache, sagt Dionysius, ist über allen Namen: sie entzieht sich dem Lieben, dem Verstehen und Begreifen. Sie ist höher als „Wesen", höher als „Natur". Sie ist weder Licht noch Dunkelheit! Wahrlich, wie so fremd ist allem seinem Begründeten dieser Grund!" (I, 188.)

Daß aber *dieses „Ist"* ein *vernünftiges „Ist",* ein vernünftiges Sein ist (I, 193.), folgert Eckehart in *Bestätigung* der Lehre seiner Kirche eben daraus, weil es ja auch das wahre Sein der Seele in sich begreift, indem diese auf jener Höhe sich nicht mehr von ihm zu unterscheiden vermag, das eigentliche Wesen der Seele aber, den *Seelengrund,* Eckehart im reinen Erkennen, also in reiner Geistigkeit gefunden hatte. Und eben deshalb „schöpft", „wer das Gotteswunder doch durchgründen will, leicht seine Wissenschaft — aus sich selbst." (I, 31.) „In dem Maße, wie der Mensch sich selber erkennt, in eben dem mag er zum Erkennen Gottes kommen." (I, 25, 26.) Damit war zugleich die ewige Bestimmung des Menschen aufgewiesen. Sie besteht eben darin, daß man allen Dingen eine Fremde, eine Wüste" (I, 70.) wird, daß „die äußeren wie die inneren Vermögen mit aller ihrer Betätigung", daß „das alles fort muß" (1, 70.), kurz, daß man seine *Persönlichkeit,* zu der Eckehart das Erkennen aber nicht rechnet, abwerfe; „die Vermögendheit des Wesens ist, daß es sonder Persönlichkeit ist." (ed. Jostes, p. 15 [cit. bei Neumann, L. S. I, S. 248 Anm.]) Eben dadurch hat man sich dann auf sein eigentliches Wesen, den Seelengrund, der reiner Geist, reines Erkennen ist, zurückgezogen und verfließt in ihm ohne weiteres, da nun das, was Form und Namen gibt und auch allein dem Tode unterworfen ist, nämlich eben die Persönlichkeit, abgeworfen ist, in das göttliche Wesen selber: „Die Seele hat in der Einheit des göttlichen Wesens ihren Namen verloren. Daher heißt sie da nicht mehr Seele. Ihr Name ist: unermeßliches Wesen." (I, 84.) Eben „darauf, daß ich und Gott so eins werden, beruht — auch —

die ewige Seeligkeit“ (I, 10.), die ihrerseits wieder „im reinen, in sich webenden Erkennen“ besteht: „Wo Gott selig ist: im reinen, in sich webenden Erkennen, da soll auch die edle Seele ihre Seligkeit schöpfen und empfangen: in eben dem, darin Gott selig ist.“ *)

4. Dieses Verfließen in die Gottheit wird heutzutage, dem modernen Zeitgeist entsprechend, vielfach als All-Eins-Lehre im Sinn des Pantheismus aufgefaßt, weshalb Eckehart auch wieder modern zu werden beginnt, ja, sogar unsere materialistischen Monisten ihn für sich in Anspruch nehmen zu dürfen glauben, wie man dies ersehen kann aus der Einleitung Büttners zum ersten Band seiner Ausgabe von Eckeharts Schriften und Predigten. Aber es liegt hier das gleiche unglaubliche Mißverständnis vor, das auch den Buddha, den Vertreter der höchsten Transzendenz unseres Wesens, zu einem seichten modernen Naturalisten und damit zu einem Materialisten stempeln möchte. Eckehart war so durch und durch gläubiger katholischer Theolog, daß ihm alles näher lag, als den Gottesbegriff in dem Weltbegriff untergehen, d. h. also Gott in dem ewigen Weltprozeß aufgehen zu lassen, ihn mit diesem zu identifizieren. Im Gegenteil, für Eckehart handelte es sich darum, den dreieinigen Gott der katholischen Kirche als den Inbegriff aller Wahrheit, insbesondere alles wahren Seins, die Welt aber als einen Ausfluß dieses göttlichen Seins und die Vereinigung mit diesem Gott, weil die Verwirklichung ewiger Seligkeit, als das höchste Ziel des Menschen begreiflich zu machen. Eckehart lehrte also keinen Pantheismus, lehrte nicht: Pan, das All, ist Gott, sondern er lehrte den Pan-entheismus: Das All hat seinen Ursprung in Gott. Er lehrte keinen Physiomonismus, der als das Eine die Natur betrachtet, sondern einen *Theomonismus,* der das Eine in Gott findet. Wird das einmal verstanden, dann werden auch unsere modernen „Monisten“, die ja als echte Materialisten samt und sonders Physiomonisten sind, schleunigst ihre Finger von ihm lassen, wie auch eine andere Art moderner Materialisten, die zum Teil noch dazu Anarchisten im Denken sind, bald wird ihre Finger von der Buddhalehre lassen müssen. Diese Herrschaften mögen religiöse Titanen unberührt lassen und sich mit *ihren* „Großen“ begnügen, deren sie ja eine Legion haben: Demokrit, Epikur, Vogt, Büchner, Haeckel, Ostwald, Mach usw. usw.

---

* I, 162. — Vgl. dazu Nṛṣ.-utt.-tāp.-Up. 1: „Der Ātman hat als einzigen Geschmack das Denken“, „nur in der Gewißheit des eigenen Selbst gegründet“, d. h. ein Denken, das sich auf die Erkenntnis der Gewißheit des eigenen Selbst beschränkt.

Eckehart lehrt Pan-en-theismus; er lehrt ihn also: „Bei der Gottheit ist zu unterscheiden zwischen dem *Wesen* und dessen *Verwirklichung.* Wesen — im Bereich des Göttlichen — bezeichnet die *Gottheit* im engeren Sinne und das ist das Erste, was wir an ihr auffassen." (II, 190.) Sie ist „in sich selber wandellose Einigkeit und verschwebende Stille" (II, 190.): „sie west" (II, 190.) als ein einiges „unseiendes Sein" (I, 155.), „über allem Erkennen" (I, 165.), „sich selber darum doch offenbar." (I, 123.) — Dabei ist sie aber doch *zugleich* „ein Quellborn aller Besonderung" (II, 190.) und wird insofern zu *„Gott":* „Gott und Gottheit sind unterschieden als Tun und Nichtstun". *)

Die Gottheit wird zum Quellborn der Besonderung: „Als ein selber Einfaches hält es auch die Dinge in einfacher Gestalt in sich beschlossen", indem es an sich außer der Gottheit schlechterdings nichts geben kann, eben weil diese ja das Sein schlechthin ist. „Nicht daß wir in der Handgreiflichkeit in Gott gewesen wären, wie wir jetzt sind: Wir waren ewiglich in ihm, wie die Kunst im Meister." (I, 122.) Doch gebiert das Wesen als solches die Dinge nicht, noch „setzt" es sie. (I, 182.) „Denn die Gottheit tut nichts, sie hat nichts zu tun. In ihr gibt es nichts zu tun, und umgeschaut darnach hat sie sich auch nie." (I, 148.) — „Gott, wie er *an sich* ist, hat Wesen" und das Wesen wohnt in unerschlossener Stille; darum ist es ein Unbewegliches: es spricht sich nicht, es liebt nicht, es erzeugt nicht. *Und doch bewegt es das Bewegliche."* (I, 87.) Das aber geht in der Form eines *„Erquillens"* vor sich (II, 190.): Es strömen „die ewigen Lebensformen" (II, 194.) aus der Wesenheit aus, die *insofern,* also soweit sie dazu übergeht, zeugendes Prinzip zu werden — diese „Zeugerschaft" ist eine „nachträgliche und unselbständige Eigenschaft" des „göttlichen Wesens" (II, 192.) — als „die hinausdrängende, göttliche *Natur"* erscheint. (II, 191.) Jene „ewigen Lebensformen" oder „die Urbilder der Dinge" (I, 124.) sind also „der gegliederte Ausdruck des göttlichen Wesens" selber (II, 194.); „in dem ewigen Hervorgang aber, in welchem sie ausgeflossen sind, ohne noch ein Selbst zu sein, da sind sie, als an Gott, selber Gott." (I, 124.)

Dieser „ewige Hervorgang" stellt sich für die Gottheit selbst, da sie ja „von Haus aus Vernunft ist" (II, 190.) in dieser göttlichen Vernunft „als ein begrifflich Anderes" dar. (II, 190.) „Der ewige Hervorgang ist ein sich selber Offenbarwerden Gottes in reinem Erkennen: wo der

* I, 148. — Gleichwohl gebraucht Eckehart das Wort „Gott" nicht selten auch im Sinne von „Gottheit".

Erkennende das ist, was erkannt wird.“ (I, 124.) Insofern nun das Wesen dazu *übergeht,* „der Dinge ewiger Urquell“ zu werden und es sich so „innerlich selber begreift“, „seine eigene Natur Gegenstand seines Verstehens wird“, „es sich bemerkt“, d. h. „das Sich-bewußt-werden“ „als eine weitere Bestimmung“ hinzutritt (II, 192.), hat es sich zum *Gott Vater* fortentwickelt oder *verwirklicht:* „Fragt sich, welche dieser Bestimmungen zur Person des Vaters wird? Unsere Antwort lautet: das *Wesen* in der Gottheit. Nur jetzt nicht mehr in seiner früheren Bestimmungslosigkeit, sondern unter dem Begriff des Erzeugens. Das ist eine Fortbestimmung, die da hervortreibt den *Vater* als göttliche Person.“ (II, 190.) „Vaterart und Wesenheit machen nur ein einziges Eigenwesen aus.“ — (I, 125.) Gott *Sohn* aber ist das von Gott Vater Begriffene: „An jegliches vernünftiges Begreifen, so lehren die Meister, schließt sich ein vernehmliches Wort. Indem nun Gott sich innerlich selber begreift, so wird seine eigene Natur Gegenstand seines Verstehens: der Vater bemerkt sich ... In diesem Sinne *bleibt* der Sohn dem Wesen nach im Vater; und tritt ihm doch zugleich als Person gegenüber, entsprechend wie dieser Vorgang — [das Sichbegreifen] — sich zerlegt in zwei Bestimmungen. Solcher Weise wird ‚der Sohn‘ geboren und geht hervor aus dem väterlichen Herzen, das Wort wird ausgesprochen.“ (II, 192.) Als das Begriffene ist dieser Sohn eben *die Gesamtheit* der ausströmenden Lebensformen als des „gegliederten Ausdrucks des göttlichen Wesens“ in *einem* Inbegriff. Dabei ist dieser Sohn zugleich *das bildende Prinzip,* das die einzelnen Lebensformen als solche bestimmt, ist dasjenige, was die Gliederung als solche bewirkt: „Der Sohn ist — in dem Vater — *der Bildner* aller Dinge.“ (I, 92.) „In der Geburt des Sohnes sind alle Kreaturen hervorgegangen und haben Leben und Wesen empfangen, als Leben also erbilden alle Dinge sich im Sohn.“ (II, 205.) „Hätte also“ dieser „Bildner der Dinge nicht von Ewigkeit her in dem Vater geschwebt, so hätte der Vater nichts schaffen können.“ (I, 124.) „Dies ist der ewige Fluß, von dem nie ein Tropfen in eine erschaffende Vernunft gefallen ist, dies das Hervorgehen ‚des Sohnes‘ aus dem Vater.“ (I, 125.) — Die dritte Person in der Dreifaltigkeit aber, der heilige Geist, ist das Produkt von Vater und Sohn: „Der Vater und der Sohn zusammen setzen den heiligen Geist.“ (I, 142.) „Indem der Vater liebend sich ergießt in den Sohn, so bricht sich hier gleichsam die Liebe und ergießt sich, nunmehr als der Sohn wieder in den Vater.“ (II, 193.)

Damit hat sich ergeben: „Der Dinge ewiger Urquell ist ‚der Vater', der Dinge Urbild in ihm ist ‚der Sohn', und seine Liebe zu diesem Urbild ist ‚der heilige Geist'." (I, 124.) „Auf, edle Seele! Erheb' dich in ein göttlich Wunder! Ach, dieser edlen Gesellschaft: die drei Personen, vereinigt zu einem schlechthin einigen Wesen." (II, 193.)

Das ist *„das Reich Gottes":* „er selber in seiner vollen Wirklichkeit" (II, 189.), *zugleich* als Wesen in seiner wandellosen verschwebenden Stille und *zugleich* in seiner „Verwirklichung" als „göttliche Regsamkeit" (II, 206.) in den drei Personen. Beides, unwirkliches Wesen in seiner verschwebenden Stille und göttliche Regsamkeit in den drei Personen, sind seit Ewigkeiten vereinigt in Gott beschlossen: „Das Wesen kann nicht bestehen ohne die Personen, und die Personen nicht ohne die göttliche Natur." (I, 125f.) — „Ohne Unterlaß hat der Vater den Sohn geboren, gebiert er ihn und wird er ihn gebären." (I, 191.) — „Der Vater ist in *ewigem* Gebären der Ursprung des Sohnes; Vater und Sohn zusammen lassen, in ewigem Entgießen, den Geist entspringen." (I, 125.)

Das ist das Reich Gottes *für sich* und *unabhängig* von der geschaffenen Welt: „Erst hier, in solcher wesentlichen Einigkeit, da er west *ob* allen Wesen, ist Gott *in sich selbst* ein Reich." (II, 193.)

Diesem Reich Gottes *„ob* allen Wesen" steht gegenüber die *geschaffene Welt.* Zwar schweben die Wesenheiten aller Kreaturen in der zweiten Person der Gottheit, dem Sohne, „dem Abbild des Vaters" (II, 214.) und ist *insofern* die Dreifaltigkeit bereits die Welt. Aber das ist doch nur das, was wir die Welt *an sich* nennen: „Die Dreifaltigkeit ist zugleich die Welt, weil alle Geschöpfe in ihr *angelegt* sind." (I, 184.) In dieser Welt an sich gibt es eben deshalb noch keine Mannigfaltigkeit: „In Gott sind aller Dinge Urbilder gleich. Und doch sind sie ungleicher Dinge Urbilder. Der höchste Engel, die Seele, die Mücke haben alle ein gleiches Urbild in Gott." (I, 156.) Diese Welt an sich ist als der bloße „gegliederte Ausdruck des göttlichen Wesens", wie dieses selbst ewig ist, in der Ewigkeit entstanden: „In dem *ewigen* Ausströmen, in welchem der Sohn geboren wird, sind auch die Urbilder der Dinge ausgeströmt. So ist dieses ewige Ausquellen ein Ursprung der Dinge nach seiten ihrer *Ewigkeit."* (I, 124.) Demgegenüber ist die in Namen und Gestalten im Raume ausgebreitete Welt, kurz, die Welt *der Erscheinung* in der *Zeit,* durch die Dreifaltigkeit *aus Nichts geschaffen:* „Alle Dinge, die da sind, sind nicht durch sich selber, sondern in der *Ewigkeit* entsprungen aus einem Urquell, der da

aus sich selber quillt, und *in der Zeit aus Nichts erschaffen* durch die heilige Dreifaltigkeit.“ (I, 124.) — „In der Zeit sind sie aus Nichts geschaffen, und davon sind sie *Kreatur;* in dem ewigen Hervorgang aber, in welchem sie ausgeflossen sind, ohne noch ein Selbst zu sein, da sind sie, als an Gott, selber Gott.“ (I, 124.) „Beachtet diesen Unterschied zwischen dem Hervorgang in der Ewigkeit und dem in der Zeit! Worin besteht solches *zeitliche* Hervorgehen? In einem Gefallen, das sich in seinem — [Gottes] — Willen regt, verbunden mit der Sichtbarmachung eines Unterschiedenen. In dieser Weise sind auch wir in der Zeit hervorgegangen aus der Übergewalt seiner Liebe.“ (I, 124.)

Auch *wir* sind hervorgegangen in einer *ewigen* und in einer *zeitlichen* Geburt: erstens in unserem *Urbild,* welches schwebt in der zweiten Person der Gottheit, letztens als *geschaffene Kreatur,* mit dem, „was Namen hat“, behaftet, welches selber aus Nichts erschaffen ist: „Alles, was geschaffen, was erschaffbar ist, ist ein Nichts.“ (I, 144.) Zwar im weiteren Sinne ist auch unser *Urbild* selber ein *Kreatürliches,* nämlich insofern, als auch es bereits auf der „göttlichen Regsamkeit“ beruht, im Gegensatz zum eigentlichen göttlichen *Wesen* in seiner verschwebenden Stille und Unwirklichkeit-Unwirksamkeit: „Das Urbild ist Gott in seinem Tun, und insofern heißt es *ein Ebenbild Gottes;* in seinem *Ausbruch* aber heißt es ein Urbild der Seele.“ (II, 198.) Und weil das Urbild Gott in seinem Tun ist, weil in dem Urbild die „göttliche Regsamkeit“ zum Ausdruck kommt, deshalb wird und vergeht auch *Gott:* „Auch Gott wird und vergeht“ (I, 147.): Er wird — als Gott in der Ewigkeit — in der Setzung des Urbildes und er vergeht in dem schließlichen Heimgang dieses Urbildes in die göttliche *Wesenheit:* „Ich habe vor einiger Zeit geäußert: ‚Daß Gott Gott ist, dessen bin ich eine Ursache.‘ Gott hat sich von der Seele; daß er Gottheit ist, hat er von sich selber. Denn ehe die Kreaturen da waren, war auch Gott nicht Gott; wohl aber war er Gottheit; denn das hat er nicht von der Seele.“ (I, 198.)

Die Seele ist also nicht *identisch* mit Gott als Gottheit. „Aber etwas von Gott — [der Gottheit] — ist der ganze Gott.“ (I, 123.) „Wenn sie — [die Seele] — auch sinkt und sinkt in der Einheit des göttlichen *Wesens,* sie kann doch nimmer auf den Grund kommen.“ (I, 84.) „Auch die Sonne gießt ja ihren lichten Glanz aus über alle Kreaturen, und worauf sie ihre Strahlen fallen läßt, das zieht sie in sich; und verliert darum doch nichts von ihrem Leuchten. Ich nehme etwa ein

Becken mit Wasser und lege darin einen Spiegel und setze das den Strahlen der Sonne aus. Dann entsendet die Sonne ihren lichten Glanz nicht nur aus der Sonnenscheibe, sondern ebenso aus dem Boden des Beckens: und nimmt darum doch nicht ab. Das ‚Widerspielen' des Spiegels in der Sonne ist, als der Sonne zugehörig, selber Sonne. Und doch ist *der* darum das, was er ist. Genau so ist es mit Gott. Er ist in der Seele mit seiner Natur, seinem Wesen, seiner Gottheit: und ist darum doch nicht die Seele. Das ‚Widerspielen' der Seele, das ist, als Gott zugehörig, selber Gott; sie selber ist darum doch, was sie ist." (I, 146f.)

Weil etwas von Gott der ganze Gott ist und weil, was in der Seele wirkt, letzten Endes immer Gott selber ist, deshalb ist die „Seele" auch „gleich beschaffen mit der Gottheit" (II, 195.), deshalb ist, wenn die Seele in ihrem tiefsten Grund selig ist, Gott selber in ihr selig: „Gott ist selber selig in der Seele" (II, 195.) deshalb wird, sobald sie sich als aus dem „Mittelpunkt" des „Schöpfervermögens der heiligen Dreifaltigkeit" hervorgegangen und als selber in diesem Mittelpunkt gründend, begreift, ihr sogar „schöpferisches Allvermögen zu Teil" (I, 184.), ja, ist sie selbst *das All:* „Die Seele ist das All. Sie ist es, indem sie ein Ebenbild Gottes ist." (II, 195.)

5. Auf die praktische Erlösungsarbeit zurückgeführt, stellt sich das Verhältnis der Seele zu Gott hiernach folgendermaßen dar: Die Seele ist ein Ausfluß *der Gottheit,* indem diese ja „der Urquell der Seele" ist. (I, 82.) Als solcher nimmt sie an dem göttlichen *Wesen* teil. Dieses Wesen ist durch und durch einig, ein in sich *Eines.* Die Seele nimmt deshalb auch an der *„Verwirklichung"* dieses Wesens oder der „weiteren göttlichen Selbstvollendung" (II, 190.) oder an der „göttlichen Regsamkeit" teil. Sie ist deshalb auch in Gott Vater, in Gott Sohn und in Gott heiligem Geist und damit natürlich auch in der Dreifaltigkeit als der Zusammenfassung der drei Personen mittätig, indem sie im „Vater" „den Sohn", d. h. die göttliche Natur und damit die ewigen Lebensformen oder Urbilder der Dinge als den „gegliederten Ausdruck des göttlichen Wesens" und damit ihr eigenes Urbild mit anschaut, unbeschadet ihrer „Geschöpfesart", zufolge deren sie noch weitere Bestimmungen an sich trägt, die, weil aus *Nichts* zu ihr hinzugebracht, auch nichts mit ihrem *Wesen* zu tun haben. Sie bestehen in dem *Materiellen,* mit dem sich die Seele behaftet sieht. *An sich* ist „sie ohne Materie wie er", nämlich Gott." (I, 190.)

Demnach besteht der Erlösungsweg der Seele in Folgendem:

a) Die Seele muß zunächst „heraustreten“ aus ihrem „Geschöpfeswesen“ (II, 199.), d. h. eben sie muß übertreten *in den Bereich der Nichtirgendetwasheit.* In diesem Zustand hat sie alles Materielle im Sinne Eckeharts abgestreift, sie ist *reiner* Geist, *reines* Erkennen geworden. Sie ist da nicht „mehr imstande, sich als ein Geschöpf und natürlich Ding zu wissen.“ (I, 197.) Und weil sie das alles nicht mehr weiß, deshalb weiß sie in diesem Zustande natürlich auch nichts mehr von einem Schöpfer und damit auch nichts mehr von *Gott,* worunter Eckehart ja eben die Gottheit als schöpferische Potenz versteht: „Gott ist nicht mehr für den Geist“ (I, 198.) — „Die Seele wird auch dazu eingesetzt, keinen Gott mehr zu haben.“ (I, 198.) „Und das ist die größte Ehre, die die Seele Gott antun kann, daß sie ihn sich selber überlasse und sie seiner ledig stehe.“ (II, 203.) Sie ist eben von nichts, von absolut nichts Weiterem mehr angefüllt, als von dem einen Gedanken: „Nichts mehr ist für mich da“ — wohlgemerkt, auch von ihrem eigenen *Körper* mit seinen *Kräften* weiß sie nichts mehr. Es hat „ein Entwerden von allem Was“ stattgefunden (II, 202.); „womit ich nicht sagen will, daß diese Daseinsform der Seele so zu nichte werde, als sie es war, ehe sie geschaffen ward ... Dieses Zunichtewerden gilt nur vom Behalten und Besitzen ... Alles büßt hier die Seele ein, Gott und die Kreatur ... Es muß alles verloren sein. Der Seele Bestehen muß sein auf einem *freien Nichts.“* (II, 202.) Sie ist „hinübergekommen“, „daß sie allein noch stehe in ihrer puren Bestimmungslosigkeit“ und *einzig nur sich selber wisse* — wie Gott.“ (I, 196.)

Dieses Wissen aber ist näher folgendes: Indem die Seele im Zustand der Nichtirgendetwasheit sich in „ihrer puren Bestimmungslosigkeit“ weiß, natürlich mit der Einschränkung, daß sie Geist ist, erkennt sie sich in dieser ihrer reinen formlosen Geistigkeit als außerhalb der Gesetze des Entstehens und Vergehens stehend, die ja nur für den nunmehr abgestreiften materiellen Teil von ihr galten: sie ist „in die Ewigkeit entrückt.“ (I, 13.) Das ist aber eben das, was seit Ewigkeiten in der zweiten göttlichen Person als *Urbild* der Seele schwebt; und eben das Bewußtsein hiervon flammt ihr eben deshalb nunmehr auf: sie begreift sich als *Urbild.* Sie begreift sich aber nicht bloß selber als Urbild, sondern sie schaut zugleich alle Urbilder der Dinge überhaupt, mit denen zusammen sie ja den „gegliederten Ausdruck des göttlichen Wesens“ in der zweiten Person der Gottheit, dem Sohne, bildet. Denn eben als ein Teil dieses gegliederten Ausdrucks ist ihr

eigenes Urbild mit diesem *untrennbar* verknüpft. Deshalb „beruht die Seligkeit darauf, daß sie diese ewigen Lebensformen, die den gegliederten Ausdruck des göttlichen Wesens bilden, miteinander versteht in *einem* Inbegriff." (II, 194.) Eben diese Seligkeit erfährt die Seele, wenn sie „ihr *geschaffenes* Wesen abstreift" (II, 204.): sie begreift anschaulich die Natur der zweiten Person der Gottheit, des „Sohnes", „in welchem schweben die Wesenheiten aller Kreaturen" (II, 204.), es „leuchtet ihr das unerschaffene Urbild [hier eben der „Sohn"] — auf, in welchem auch sie sich findet als ein Unerschaffenes." (II, 204.)

In diesem Rückzug auf das ewige Urbild unter Preisgabe alles dessen, „was Namen hat", wird also „der Tod dem Geiste abverlangt" (II, 203.): „das ist das Sterben, mit dem die Seele hineinstirbt in Gott." (II, 205.) Ein solcher Mensch ist „ein vergotteter Mensch." (I, 94.) — „Soviel über den ersten Ausgang, darin die Seele aus ihrem Geschöpfeswesen ausgehen soll." (II, 203.)

b) „Zum andern Mal nun soll sie ausgehn aus dem Wesen, welches ihr zukommt im ewigen Urbild" (II, 203.), indem sie „hindurchbricht" zum „Vater": „Wie auch Christus sagt: ‚Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.' Christus ist das Urbild. Also ist der Seele Bleiben nicht in ihm, sondern sie muß, wie er selber sagt, *durch ihn hindurch."* (II, 204.) Das aber geschieht also: Der Geist bleibt bei der Vorstellung der Wesenheiten der Dinge oder bei den Urbildern als gleichen Wesens mit Gott nicht stehen. Er wird sich vielmehr alsbald bewußt, daß diese Urbilder im Grunde ja nichts weiter sind als das göttliche *Wesen* selbst, insofern es dazu übergegangen ist, der Dinge ewiger Urquell zu werden. In dieser Bestimmung aber heißt das göttliche Wesen *Gott Vater.* Und so erkennt sich denn der Geist alsbald — eben in seinem eigenen Urbild — diesem Vater nicht nur *gleich,* sondern als mit ihm *eines* Wesens. (II, 205; I, 199.) „Und so wird auch sein ewiges Urbild dem Geiste zunichte." (I, 198.) „Die Seele bricht ... durch dieses ihr Urbild hindurch in das Wesen, wiefern es sich *darstellt,* in den *Vater."* (I, 199.) „Und ebenso fließen, in der Seele, auch alle Dinge wieder ein in den Vater, der als der Anfang seines ewigen Wortes auch aller Kreaturen Anfang ist." (I, 199.) „Dies der zweite Tod und zweite Ausgang, da die Seele aus dem Wesen, welches sie im ewigen Urbild hat, ausgeht." (II, 206.)

c) „Das dritte Wesen, aus dem sie gehen soll, ist die zeugungsmächtige göttliche Natur, die als schöpferisch sich darstellt im *Vater"* (II, 206.); d. h. also: die Seele soll auch über die Bestimmung *„Gott*

Vater" hinauskommen. Auch das wird ihr nicht schwer. Denn schon „schaut das Urbild der Seele — jenseits des Vaters — sonder Schranke die in sich wesende Gottheit, wie sie frei und ledig ist aller Tätigkeit, gibt also zugleich eine Anweisung, wohin die Seele abermals soll geleitet werden mit ihrem Sterben." (II, 206.)

Deshalb ist denn auch bei der Vorstellung „Gott Vater" „der Seele Bleiben nicht", eben weil sie „die göttliche Einheit noch nicht in ihrer höchsten Form" enthält. (II, 206.) Und so, „wenn die Seele inne wird, daß *jede* Bestimmtheit das ewige Urbild zu etwas von der Einheit Unterschiedenem und Losgelöstem macht" (I, 201.), so „stirbt sie ihren höchsten Tod" (I, 201.), sie „schwingt sich" „mit dem Vater hinüber in die Einheit des göttlichen Wesens, wo Gott sich als ein schlechthin Einfaches begreift." (II, 207.) „In dieser Einheit hat nie der Vater von einem Sohn noch der Sohn von einem Vater gewußt; denn da gibt es weder Sohn noch Vater noch heiligen Geist." (I, 200.) „In diesem *Erlebnis* ist" „der Geist" *„ein* Wesen, *eine* Substanz mit der Gottheit und ist zugleich seine eigene und aller Kreaturen Seligkeit." (I, 202.) „Dieser Geist ist tot und begraben in die Gottheit: und die Gottheit lebt für niemand anders als für sich selber. Ei, edle Seele, erprob es doch mit dieser Herrlichkeit! Freilich, solang daß du dich nicht selber ertränkst in diesem grundlosen Meere der Gottheit, so kannst du ihn nicht kennen lernen, diesen *göttlichen* Tod." (II, 207.)

II.

Das ist im Grundriß das System des Eckehart, fast ausschließlich dargestellt mit seinen eigenen Worten, indem nur so der Leser die Gewißheit erhält, daß er wirklich den Meister Eckehart vor sich hat, nicht aber bloße Phantasien des Referenten über ihn. Man sollte meinen, man brauche diese Darstellung bloß zu lesen, um ohne weiteres einzusehen, daß auch bei diesem Größten aller abendländischen „Mystiker" in *Wahrheit* von Mystik im modernen Sinn des Wortes keine Rede sein kann, so wenig, als er im Grunde ja nur *den Bereich der Nichtirgendetwasheit* der Lehre des Buddha schildert und sich in Spekulationen auf dieser Basis ergeht, und so wenig als dieser Bereich der Nichtirgendetwasheit nach dem früher Ausgeführten irgend etwas mit Mystik zu tun hat. Zwar spricht Meister Eckehart selber die

Sprache der Mystik. Aber das ist zum allergrößten Teil die Sprache des *Theologen* Eckehart, der ja, wie wir wohl auch schon hinreichend gesehen haben, von dem *Seher* Eckehart schlechterdings nicht zu trennen ist; das ist zum allergrößten Teil die Sprache der christkatholischen Theologie, in die auch Eckehart so tief eingesenkt war, daß er gar nicht anders konnte, als die Sprache dieser Theologie zu sprechen: Eckehart wollte als gläubiger Katholik Gott schauen. Folgerichtig hat er auch, als er ihn gefunden zu haben glaubte, die Sprache gesprochen, in der ein katholischer Ordensmann von der Vereinigung mit Gott spricht. Soweit es aber nicht die spezifische Sprache der katholischen Theologie ist, soweit Eckehart also in seiner Ausdrucksweise auch mit den nichtchristlichen Mystikern, insbesondere den brahmanischen, nämlich in der All-Eins-Lehre, zusammentrifft, sind es bloße *Illusionen* auf Grund einer falschen *Reflexion* über „das Geschaute", d. h. *unmittelbar* Erkannte, denen Eckehart, gleich jenen anderen Mystikern, zum Opfer gefallen ist. Dieses Urteil sei näher begründet wie folgt:

Als das spezifische Merkmal aller Mystik haben wir schon wiederholt kennen gelernt eine von der normalen Erkenntnis der ganzen Art nach verschiedene Erkenntnisweise, ein inneres *Licht,* das im gegebenen Zeitpunkt aufzuleuchten beginne, im Gegensatz zu dem durchaus unzureichenden „natürlichen Licht", in dem sich die Alltagserkenntnis vollzieht, und als Folge davon die Unmöglichkeit, das so Erkannte in klare Begriffe und Worte zu kleiden.

1. In ersterer Beziehung haben nun aber doch wohl die bereits bisher beigebrachten eigenen Äußerungen Eckeharts ergeben, daß auch er seine sämtlichen Erkenntnisse nur der in uns *allen* vorhandenen, ja, im Prinzip allen Lebewesen überhaupt in gleicher Weise zukommenden Geisteskraft verdankt, nur daß auch nach ihm, wie nach dem Buddha, dieser Geist von allen hemmenden Schranken in harter Arbeit befreit werden muß: „Richte dein Gemüt allzeit auf ein heilsames Schauen." (I, 23.) „Ja, wahrlich, *der freigewordene Geist* in seiner Abgeschiedenheit, der zwingt Gott zu sich, und wäre er imstande, ungestaltet und ohne wesensfremde Zutat dazustehen, er risse Gottes eigenstes Wesen an sich." (I, 13.) — „Heil, fürwahr, dem edlen Geiste, der heraufgenommen ist in das reiche, das *bloße* Erkennen!" *)

* I, 126. Damit vgl. man, was der Buddha über den entfalteten und unentfalteten Geist sagt (S. oben S. 95).

— „Frei geworden“ und „ohne wesensfremde Zutat“ ist der Geist nach Eckehart aber dann, wenn er an allem, was Namen hat, nicht mehr haftet, noch dieses an ihm“ (I, 95.), wenn er „oberhalb von Zeit und Raum ist“ (I, 114.), d. h. also, wenn er sich von der *nach außen* gerichteten, unter Zuhilfenahme der fünf äußeren Sinne zustande kommenden Erkenntnistätigkeit, die bloße „Bilder“ vermittelt (I, 58.), völlig losgemacht hat, so daß er einer unbeschriebenen Tafel — siehe oben! — oder dem Auge gleicht, das nur deshalb, weil es selbst farblos ist, die Farbe gewahren kann: „Soll das Auge die Farbe gewahren, so muß es aller Farbe entkleidet sein.“ (I, 113.) Ein solcher *geläuterter* Geist ist in der richtigen Verfassung, Gott zu schauen. Ja dieser Gott *muß* sich ihm dann darbieten, er *„muß* in Wirksamkeit treten und sich in dich ergießen, gleichwie, wenn die Luft klar und rein ist, die Sonne sich ergießen muß und sich dessen gar nicht enthalten kann.“ (I, 71.) Natürlich! Denn ein solcher Geist, der sogar auch die Vorstellung des Raumes entlassen hat — und er hat auch sie entlassen, da er *„oberhalb* von Zeit und Raum“ ist (Vgl. übrigens dazu „Buddhist. Weisheit“, § 3.) — steht dann ja *„in einem reinen Nichts“* (I, 70.), sieht sich jener „völligen Stille und Leere“ (I, 70.) gegenüber, in der absolut nichts mehr sich ihm darbietet, insbesondere ist auch der eigene Körper aus dem Bewußtsein verschwunden: „Da hatte der Geist alle seine Kräfte so in sich gezogen, daß ihm der *Leib* entschwunden war.“ (I, 39.) Ein solcher Geist steht vor jenem „Abgrund“, der „Freiheit von aller Bewegung“, „stille Stillheit“, „heimliche Stille der Einigkeit“, „lautere Stillnis“, „unbewegliche Stillekeit“, „stille Ewigkeit“ in sich birgt (Cfr. die Zitate in M. S. III, S. 248.) und in dem nichts mehr übrig ist, als ein einiges „Ist“ (I, 188.), das „unseiende Sein“, kurz, *das Ursein* und damit *„die Gottheit.“*

So gibt es also in der Tat eine Wahrnehmung jenseits der fünf äußeren Sinne oder, wie Eckehart sagt, „unabhängig von den Seelen*kräften“*, unter denen er eben die *äußeren* Sinne versteht, indem nach ihm das reine — anschauende und reflektierende — Denken ja überhaupt kein Sinn ist, sondern sich in ihm *das Wesen* der Seele *unmittelbar,* ohne Organe, betätigt; so gibt es also in der Tat „ein Schauen“ *ohne* Vermittlung eines „Bildes“, frei von „allen Bildern und Gestalten“ (I, 51.), gibt es in der Tat eine *intellektuelle* Anschauung. Aber auch sie gehört, trotz Eckehart, zur *normalen* Anschauung, indem sie nichts weiter ist, als der normale Bereich des *geläuterten,* d.h.

konzentrierten, Denksinns: „Und wer sich, Bruder, von den fünf — äußeren — Sinnen losgelöst hat, was kann der mit dem geläuterten Denkerkennen erkennen?“ — „Wer sich da, Bruder, von den fünf Sinnen losgelöst hat, der kann mit dem geläuterten Denkerkennen in der Vorstellung des grenzenlosen Raumes das Reich des grenzenlosen Raumes erkennen, in der Vorstellung der Grenzenlosigkeit des Bewußtseins das Reich des grenzenlosen Bewußtseins erkennen, *in der Vorstellung „Nicht gibt es noch irgend etwas“ das Reich der Nichtirgendwasheit erkennen.“* (M. S. I. / I, 164.) So hat uns also der Buddha auch diesen Begriff der *intellektuellen Anschauung,* mit dem unsere Philosophen und Psychologen, große und kleine, gemeinhin nichts anzufangen wissen, völlig aufgehellt. Diese intellektuelle, völlig normale, weil ja eben den natürlichen Bereich des — geläuterten — Denkorgans bildende Anschauung hat „die Sphäre des Gestaltlosen“ (arūpa dhātu) zum Objekt, das sind die eben genannten drei Reiche, von denen die zwei letzten genau das darstellen, was Eckehart stets im Auge hat.

2. Auf den Höhen des Bereiches der Nichtirgendetwasheit erkennt das erkennende Subjekt zunächst alles Gestaltete und Mannigfaltige, insbesondere auch den eigenen Körper, als *nicht* zu sich gehörig (*anattā*), indem es all das ja förmlich abgeworfen hat. Dagegen erkennt es sich selbst noch als *reinen Geist:* „Diese Geistigkeit, dieses Erkennen — in welchem es aufgeht —: *das* gehört mir, *das* bin ich, *das* ist mein Selbst“, so spricht es hier noch. Dabei zerfließt allerdings auch diese Geistigkeit im übrigen selbst wieder in „pure Bestimmungslosigkeit“, da das Bestimmende, Individualisierende ja eben in dem körperlichen Organismus liegt, der aber nunmehr abgeworfen ist. Daß auch diese formlose Geistigkeit ihm *unwesentlich* sein könnte, daß auch sie eine bloße *„Beilegung“* und deshalb auch sie, ganz ebenso wie der Körper samt der durch seine fünf Sinnenorgane bedingten Erscheinungswelt abgestreift werden könnte, dieser Gedanke steigt *nicht* auf. In dieser ungestalteten Geistigkeit sieht sich das erkennende Subjekt einem „grundlosen Abgrund“ gegenüber, der da sich auftut, wo früher die Erscheinungswelt ihren Platz gehabt hatte, und der „ein namenloses Nichts“ (I, 203.) darstellt, das doch nicht *das* Nichts ist, ein ungewordenes Sein, das eben deshalb *das* Sein ist. Das — reine Geistigkeit und dieser Abgrund — sind die beiden Elemente der reinen intellektuellen Anschauung auf der Höhe des Bereiches der

Nichtirgendetwasheit. Natürlich muß sich auch an dieser Anschauung *die Vernunft* betätigen, von der gilt: „die Vernunft hingegen, je kräftiger und je feiner die ist, in dem Maße wird, was sie erkennt, zur Einheit zusammengefaßt und *wird eins mit ihr.“* (I, 161f.) Ja, diese Vernunft wird hier, wo sie nach innen gerichtet ist, umsomehr tätig: „Je feiner und geistiger sie ist, umsomehr und umso kräftiger wirkt sie nach innen.“ (I, 161f.) Mit dieser *„schaffenden* Vernunft“ (I, 203.) erkennt das erkennende Subjekt, daß es selbst von dem *Ursein,* wie es sich in dem grundlosen Abgrund aufgetan hat, nicht verschieden sein könne, weil es ja nur *ein* Ursein, weil es kein Seiendes außer dem Sein an sich geben könne, und so fließt denn das erkennende Subjekt zugleich mit seiner Geistigkeit in diesen grundlosen Abgrund hinein, ihn, „das namenlose Nichts“, so mit dem Glanze seiner eigenen bestimmungslosen Geistigkeit übergießend. Es „schaut“ nur noch „das schlechthin Eine“ (I, 164.) „mit dem Einheitsblicke“ (II, 201.), schaut es als *eine* reine *Geistigkeit,* schaut, wenn es mit indisch gefärbter Vernunft erkennt, *das Brahman,* und wenn es mit christlich gefärbter Vernunft erkennt, *Gott* als Gottheit, Begriffe, in denen eben das höchste, das letzte, *das Ur-sein* gedacht wird, aber nicht *absolut* bestimmungslos, sondern noch mit der Bestimmung der *Geistigkeit,* des Erkennens, behaftet, also als *vernünftiges* Sein: „Weil dem Brahman das Erkennen wie der Sonne das Leuchten als ewige Naturbestimmtheit einwohnt, deshalb bedarf es zu demselben keiner Organe“, lehrt der Brahmane („Lehre des Buddha“, Anhang I.) — „Gott ist Vernunft, indem er allein dem eigenen Erkennen lebt“, Meister Eckehart. In dieses vernünftige Ursein, in dieses Brahman, in diesen *Gott* verfließt das erkennende Subjekt, verfließt der Geist, verfließe *ich:* „Wer solches weiß, der ist ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ... Denn *Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf.“* (l. c.) — „Entsinke du allem, was irgend *du!* Verfließe ganz in *seine* Wesensruh! Was erst für sich: dort *er, du* hier, schließt nun sich zusammen zum einigen *wir,* wo du — nun *er* — ihn erkennst mit ewigem Sinn: ein namenloses Nichts, ein ungewordenes ‚Bin‘.“ (I, 165f.)

Aber trotz der majestätischen Ruhe, die ob des „Tat tvam asi“ aus den Upanishads spricht, trotz der überfließenden Verzücktheit, die ob des „überwältigenden Überwunders“ über die „reine Einförmigkeit des Wesens, das doch aller Wesen Wesen ist“ (I, 188.), den Meister Eckehart immer wieder übermannt, erweist sich doch auch dieses

vernünftige Ursein, dieses Brahman, diese Gottheit und erweist sich damit auch das Aufgehn in dieses Brahman, die Vereinigung mit dieser Gottheit, erweist sich, kurz, auch die *unio mystica* im Lichte der Buddhalehre als *eine leere Illusion,* ein reines *Hirngespinst:*

Wie wir wohl schon zur Genüge wissen, ist unser wahres Wesen und damit auch der Bereich der Wesenheiten, die Nirvāna-Sphäre, schlechthin von *allen* Bestimmungen frei und so auch frei von der Bestimmung der Geistigkeit oder des Erkennens oder der Vernünftigkeit. Auch diese Geistigkeit ist nur eine *unwesentliche* Bestimmung von uns, ist nur *bedingungsweise* mit uns verknüpft: „Auf mannigfaltige Weise, Bruder Sāti, wurde die bedingte Natur des Erkennens vom Erhabenen erklärt: Ohne zureichenden Grund entsteht kein Erkennen ... Aus was für einem Grund, ihr Mönche, Erkennen entsteht, gerade durch diesen und *nur* durch diesen kommt es zustande: Durch das Auge und die Gestalten entsteht Erkennen, gerade Seherkennen kommt da zustande ... Durch das Denken und die Vorstellungen entsteht Erkennen, gerade Denkerkennen kommt da zustande“ [1]), d. h. also: das Erkennen ist ein Produkt der sechsfachen Sinnentätigkeit und setzt damit Sinnenorgane und damit einen körperlichen Organismus voraus, wenn dieser sich schließlich auch auf den höheren Stufen des Daseins, speziell auch auf der Stufe der Nichtirgendetwasheit, bis zu einem aus bloßer strahlender Materie bestehenden Denkorgan verflüchtigt: „Ein körperlicher Organismus ist die Ursache, daß die Gruppe des Erkennens erscheinen kann.“ [2]) „Sein *Erkennen,* das man eventuell im Auge haben könnte, wenn man von ihm spricht, ist abgetan, von Grund aus annulliert ... und ein Vollendeter ist erhaben über alle Begreifbarkeit mittels der Auffassungsform, die wir *Erkennen* nennen. Er ist — [schlechthin] — undefinierbar, unbestimmbar, unergründbar wie der große Ozean“, heißt es deshalb auch von einem gestorbenen Heiligen. [3]) Der Buddha wußte gar wohl, warum er speziell auch diese Freiheit eines vollkommen Erlösten vom Erkennen in jeder Form so betonte. Denn er kannte gar wohl den Standpunkt der Upanishads und in ihm auch den Standpunkt Meister Eckeharts und aller „Mystiker“ überhaupt, wie sein folgender Ausspruch zeigt, der ganz speziell gegen diese letzte und feinste Verirrung des mensch-

1 Vgl. M. S. I, 406 ff.

2 l. c. III, S. 101.

3 „Lehre des Buddha“, S. 385.

lichen Geistes gerichtet ist: „Es handelt sich da um den Fall, daß ein Samana oder Brahmane sich einfach auf Logik und Erwägung verläßt. Bei einem solchen stellt sich dann wohl auf Grund logischen Folgerns und Abwägens von selbst der Gedanke ein, dem er diese Worte leiht: ‚Was man Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper nennt, das ist das vergängliche, unbeständige, nichtewige, der Veränderung unterworfene Selbst. Was man aber da Geist, Denken, Erkennen nennt, das ist das unvergängliche, beständige, ewige, der Veränderung nicht unterworfene Selbst'." [1])

Hätte Eckehart sich nicht dazu verleiten lassen, aus dem Umstand, daß er sich auf der von ihm erreichten Höhe als reinen Geist fand, übrigens verführt durch die Lehre seiner Kirche, den voreiligen Schluß zu ziehen, d. h. eben falsch *zu folgern,* daß er nun auch *wesenhaft* reiner Geist sei und so mit seiner Reflexion über seine Intuition hinauszugehen, welch' letztere ihm bloß die Tatsache aufwies, daß er auf jeden Fall auch auf dieser Stufe noch mit Erkennen behaftet war, nicht aber, daß man nicht auch diese Qualität des Erkennens abstreifen könne, dann hätte er natürlich auch nicht das Ursein selbst mit dem Prädikat der reinen Geistigkeit ausgestattet, sondern hätte sich und damit auch dieses Ursein mit dem Buddha, wenn er mit diesem auch dieses letzte Prädikat der Geistigkeit als uns unwesentlich durchschaut hätte, als *absolut* bestimmungslos und damit als *schlechthin* unerkennbar erkannt. Damit wäre dann aber auch nicht einmal mehr Raum gewesen, dem „nichtseienden" Ursein auch nur noch das Prädikat *der Einheit* zuzusprechen, da ja auch dieser Begriff, wie jeder Begriff überhaupt, aus der Erfahrung abgezogen ist, also auch nur solange und soweit angewandt werden darf, als irgend ein Element der Anschauung, und sei es auch nur mehr der *intellektuellen* Anschauung und sei dieses Element auch nur mehr reine Geistigkeit, in Frage steht. Es wäre dann in Wahrheit „die pure Bestimmungslosigkeit" übrig geblieben, von der Eckehart selber spricht, wobei bei ihm aber dieser Begriff nicht unbedingte Geltung hat, da bei ihm diese „pure Bestimmungslosigkeit" ja eben nur eine solche *des Geistes* ist. Damit hätte er aber auch gar nicht mehr auf den Gedanken eines Verfließens in die göttliche *Einheit* oder *der Vereinigung* mit ihr, also die *unio mystica* kommen können, eben weil es dort kein Etwas mehr gibt, in das man verfließen könnte, ja, weil dort nicht einmal mehr Raum für die Begriffe des Verfließens, der Vereinigung selber ist, in dem ja auch

1 Dighanik. I, 2, 13 (cfr. Franke).

diese Begriffe aus dem Bereich des *Erkennbaren* abgezogen sind und deshalb auch nur für diesen Geltung haben. Und so ist denn die unio mystica in der Tat eine bloße Illusion, ein leeres Hirngespinst, hervorgegangen aus dem Wahn, daß das eigentliche Wesen des Menschen und der Welt der höchsten Erkenntnis wenigstens in allgemeinen Umrissen faßbar sei. Hätte Eckehart erkannt, daß auch das Prädikat der Geistigkeit auf unser Wesen nicht zutrifft, so hätte er sich nach einem anderen Ausdruck als den dieser unio mystica umsehen müssen, um unsere Rückkehr in den Urzustand zu kennzeichnen. Bei dieser Suche wäre er dann, wenn er sich auf diese Weise klar darüber gewesen wäre, daß dieser unser Urzustand und damit *das Ursein absolut* bestimmungslos ist und deshalb auch schlechterdings *kein* positiver Begriff auf ihn zutrifft, fraglos mit dem Buddha darauf verfallen, diesen Urzustand und die Rückkehr zu ihm durch den Hinweis auf *das Feuer* deutlich zu machen, das, indem es *erlischt,* nicht vernichtet wird, sondern eben in seinen schlechterdings unerkennbaren Urzustand zurückkehrt, wie das übrigens auch schon die Upanishaden erkannt haben: „Gleichwie das Feuer, brennholzlos, zur Ruhe kommt an seinem Ort“ — „Brahman ist seiner Natur nach ... vergleichbar dem Feuer, *nachdem es den Brennstoff verzehrt hat.“* Auch Eckehart hätte dann nicht mehr von einer unio mystica gesprochen — niemand wird vom Erlöschen des Feuers als von einer unio mystica sprechen, weil schlechterdings *nichts* für die Erkenntnis vorhanden ist, womit eine solche Vereinigung statthaben sollte — sondern er hätte mit dem Buddha einfach gesagt: Der Heilige macht es wie das „heimgehende“ Feuer, er *erlischt,* erlischt hinein in die Sphäre „der dahingegangenen Erwachten, der Erscheinungswelt Entrückten“. Das ist so sicher, als Eckehart mit dem Buddha und übrigens auch mit den Meistern der Upanishads — und gerade darin zeigt sich sein ganzer Tiefblick — auch dieses Erlöschen des Feuers nicht, wie es unsere mehr als seichten, nämlich oberflächlichen Naturalisten verstehen, als Vernichtung, sondern eben als den Heimgang in seinen Urzustand, in das Reich der Wesenheiten, durchschaut hatte: „Da, wo das irdische Feuer in seiner wahren Natur ist, da brennt und versehrt es nicht; die Hitze, die vom Feuer ausströmt, nur die brennt hienieden. Doch wo die Hitze noch in der Feuernatur beschlossen ist, da brennt sie nicht und ist unschädlich. Und doch steht sie, auch da, wo sie noch in dem Feuer beschlossen ist, der wahren Natur des Feuers so fern, wie der Himmel der Erde.“ (I, 7f.)

So ist denn die unio mystica eine Ausgeburt voreiligen „logischen Folgerns und Abwägens“ auf Grund einer ungenügenden Anschauung. Und weil sie das ist und weil all das, insbesondere die mangelhafte Anschauung dem Schauenden auch selbst gar wohl, wenn auch nur dunkel, zum Bewußtsein kommt, *deshalb* muß er dann natürlich auch eine dunkle, muß eben die *mystische* Sprache sprechen. Der Schauende fühlt gar wohl, daß „man hier zu einer höheren Form des Wissens aufsteigt.“ (I, 51.) „Heiße es auch ein Unwissen, ein Unerkennen, es hat doch mehr in sich als alles Wissen und Erkennen außer ihm.“ (I, 43.) Ja, er hört bereits vernehmlich „die ewige Stimme“ (I, 63.) rufen: „Könnte ich es fassen, ich wüßte alle Wahrheit.“ (I, 41.) Aber andererseits bleibt doch alles im Halbdunkel, indem man über „ein halb Erkennen, halb Unerkennen“ (I, 63.) nicht hinauskommt: „Es tat sich auf und glänzte mir vor, daß es mir etwas offenbaren wolle und gab mir Kunde von Gott [von der Nirvāna-Sphäre] — darum wird es ein Wort genannt. Aber es war mir verborgen, *was* es war; darum heißt es: In einem Raunen, einer Stille kam es, um sich zu offenbaren.“ (I, 41.) „Sie — [die Seele] — empfindet wohl, *daß* es ist, weiß aber nicht, *wie* und *was* es ist.“ (I, 40.) „Es erschien und war doch verborgen.“ (I, 41.) „Ich empfinde wohl, *daß* es etwas ist, aber *was* es ist, *das kann ich nicht erfassen.“* (I, 41.) „Was ist aber das, diese Finsternis, wie heißt es, welches ist sein Name? Man könnte es nur nennen: eine *Möglichkeit* und *Empfänglichkeit,* die doch bereits der Wirklichkeit nicht ermangelt, die zum Inhalt nur hat: daß du vollendet werdest.“ (I, 69.) „Da schmeckte sie — [die Seele] — wo doch nichts war: über allem, was wahrgenommen werden kann, schwebt die eine und selbe, finstere Einheit.“ (I, 188.) „Was sie da hört, ist ohne Laut, denn es ist ein inwendig Vernehmen und geschieht in einem ursprünglichen Erfühlen.“ (I, 188.) Dieses Sehen ist ein bestimmungsloses, finsteres Innewerden *im Nichts.“* (I, 188.) „Im Grauen des nächtlichen Gesichts kommt er und raunt dem Menschen ins Ohr. Und das Raunen geht auf das Verfließen zur Einheit, wo das Erkannte und der Erkenner eins sind.“ (I, 128.) Wollen diese Worte besagen, daß der Schauende zwar etwas klar erkannt habe, und nur keine Worte finde, es mitzuteilen, oder besagen sie nicht vielmehr offenkundig, *daß die Erkenntnis selbst eine mangelhafte ist?* Und weil so Eckehart, statt sich zur Alldurchdringlichkeit und damit strahlenden Klarheit eines Buddha durchzuringen, in einem bloßen „Erfühlen“, einem bloßen „bestimmungslosen, finsteren Innewerden“, einem

bloßen „Raunen“, eben in einem bloßen *„halb Erkennen, halb Unerkennen*“ stecken geblieben ist, deshalb ist das Gesamtbild seiner Schau auch nicht frei von falschem Schein und Irrtum, nämlich nicht frei vom Schein der *Geistigkeit,* in den bei ihm das Ursein, wie ein fernes Urgebirge von dem Scheine der untergehenden Sonne noch eingehüllt erscheint, und nicht frei von dem Irrtum der *Einheit:* Dort gibt es so wenig Einheit wie Verschiedenheit. [1]) Und so ist denn auch die unvergleichliche Begeisterung Eckeharts über das Einströmen „in alle Ewigkeit der Gottheit: wo im ewigen Strom Gott in Gott verfließt“ (I, 194.), zwar eine gewaltige Symphonie auf das Reich der Wesenheiten, die Nirvāna-Sphäre, aber eben doch nur eine Symphonie, d. h. zum großen Teil eine *Phantasie.* Noch viel gewaltiger als diese gewaltige Symphonie ist das bedingungslose *Schweigen* des Buddha über diese Nirvāna-Sphäre, denn sie ist selber — das Schweigen. [*])

3. Sahen wir in dem Bisherigen Meister Eckehart auf der Höhe der Upanishaden stehen als einen Ebenbürtigen mit deren Altmeistern, so müssen wir nunmehr, wo wir den Einfluß zu betrachten haben, den sein christkatholischer Glauben auf ihn ausübte, einen erheblichen Schritt nach abwärts tun. Wie wir bereits wissen, standen für Eckehart die Sätze der katholischen Dogmatik noch fester, als seine eigenen unmittelbaren Erkenntnisse. Eben deshalb stand es für ihn auch ohne weiteres fest, daß er in dem höchsten Gut, das er gefunden hatte, auch in Kontakt mit dem christlichen Gott gekommen war. Dieser christliche Gott aber teilt sich, wenn er sich mitteilt, nur *aus Gnade* seinerseits mit. Eben deshalb mußte Eckehart auch diesen Begriff der Gnade in sein System einordnen. Und das war etwas sehr leichtes: Wie wir ebenfalls bereits gehört haben, ist die Gnade „ein Licht, das aus Gottes Natur unmittelbar in die Seele strömt“. Sie fällt also zusammen mit dem „göttlichen Lichte“, von dem Eckehart im Gegensatz zum „natürlichen Licht“ der ausschließlich nach außen gerichteten Alltagsvernunft, das auf Grund der Wahrnehmung der „Bilder“ der Außenwelt in das *Wesen* und damit in die Wahrheit einzudringen sucht als von einem „weit höheren Lichte“ (I, 158.) so häufig spricht. Das aber will

1 Vgl. Buddh. Weisheit, § 34, „Lehre des Buddha“, S. 527.

* Übrigens ist Eckehart zu seinem Weltbild nicht aus sich allein herausgekommen, sondern fußend auf *Dionysius Areopagita,* den er ja auch vielfach zitiert und durch diesen auf dem großen Neuplatoniker *Plotinus* (s. weiter unten den Aufsatz „Der religiöse Genius“).

sagen: Die Erkenntnis eines Objektes hängt immer davon ab, daß sich uns das zu erkennende Objekt *zeigt,* hängt also insofern in entscheidender Weise vom Objekt selbst ab. Ist nun dieses Objekt ein vernünftiges Wesen, das in unseren Erkenntnisbereich aus eigener Entschließung eintritt, dann spricht man von seiner *Gnade.* Nun tritt nach Eckehart dem Geiste in dem „leeren Nichts", dem dieser sich auf der Höhe des Reiches der Nichtirgendetwasheit als einzigem Objekt noch gegenübersieht, das göttliche Licht selber gegenüber. Also wird eben in diesem Lichte die Gnade der Gottheit offenbar. „Wenn so die Seele noch im Begriffe steht, den Schwung über sich selbst hinaus zu vollziehen und einzugehen in ein Nichts ihrer selbst und ihres Eigenwirkens, dann ist sie durch Gnade", während die Seele selbst die Gnade, d. h. also eben selbst das „göttliche Licht" geworden ist, wenn sie „diese Selbstüberholung und Selbstüberwindung auch wirklich vollbracht" hat. (I, 196.)

Weil das Objekt der Erkenntnis auf der Höhe des Bereichs der Nichtirgendetwasheit das göttliche Licht selber ist, eben deshalb *muß* sich dieses Licht und in ihm die Gottheit selber zeigen, wenn man nur den Geist in die Verfassung gebracht hat, die ihn in den Bereich der Nichtirgendetwasheit emporhebt, wie wir ebenfalls bereits gehört haben.

Damit begreift es sich ferner ohne weiteres, warum Eckehart so oft (z.B. I, 55.) von einem *„Erleiden* Gottes" spricht: Sobald der Geist in der richtigen Verfassung, nämlich in „völliger Abgeschiedenheit", verweilt, beginnt in dem dann vor ihm aufleuchtenden Objekt der Sphäre der Nichtirgendetwasheit Gott selber offenbar zu werden und damit auch zu *wirken,* so daß alles, was auf Grund *dieser* Wahrnehmung in der menschlichen Vernunft sich erzeugt, *göttliches* Werk ist. Auf dieser „allerhöchsten Höhe" wird sie „gespeist und genährt von dem allerbesten Gute, von Gott selber." (I, 69.) „Laßt euch berichten! Wir haben vorhin von einer *wirkenden* und einer *leidenden* Vernunft gesprochen. Die wirkende Vernunft haut sozusagen die Bilder von den äußeren Dingen los und entkleidet sie der Materie und alles Zufälligen und bringt sie so in die leidende Vernunft: sie *gebiert* die vergeistigten Bilder — [die Begriffe] — in sie hinein, und nachdem die leidende Vernunft von der wirkenden schwanger geworden ist, hegt und erkennt sie nun die Dinge in sich. Jedoch bewußt gegenwärtig zu halten vermag sie sich die Dinge nur, wenn die wirkende Vernunft sie ihr von neuem zustrahlt. Nun seht! Alles, was die wirkende Vernunft

in dem natürlichen Menschen leistet, das und weit mehr leistet *Gott* in dem abgeschiedenen Menschen: er schaltet die wirkende Vernunft aus und setzt sich selber an deren Stelle und wirkt selber alles das, was jener zukäme, Fürwahr! Wenn der Mensch sich selber gänzlich müßig macht und die wirkende Vernunft an sich zum Schweigen bringt, so *muß* Gott sich des Werkes unterwinden, muß selber da der Werkmeister sein und sich selber in die leidende Vernunft gebären." (I, 58.) Springt nicht in die Augen, daß diesen Ausführungen einfach die Hypostase, nämlich eben die Vergöttlichung *des Objektes* der Erkenntnis auf der Höhe der Nichtirgendetwasheit zu Grunde liegt?

4. Gnade und göttliches Licht sind christliche Begriffe, aber noch nicht ausschließlich christliche. Sie finden sich auch außerhalb des Christentums. Insbesondere kennt auch schon die niedere Wissenschaft des Vedānta den Begriff der Gnade. (Vgl. Deussen, System des Vedānta, S. 90, 511.) Ganz spezifisch-christlich aber ist der Begriff *der Trinität,* der Dreifaltigkeit. Dabei ist dieser Begriff zugleich durchaus transzendent, liegt über jede mögliche Erfahrung hinaus, indem er sich *ausschließlich* auf angebliche göttliche Offenbarung stützt. Eben deshalb ist denn auch Eckehart, wo er sich mit ihm auseinandersetzt — und er muß das natürlich sehr oft und sehr eingehend tun, da die Trinität ja den Angelpunkt der katholischen Dogmatik bildet — *reiner Theolog:* Er konstruiert „ein Eines-Sein" „im Wesen bei einer Dreiheit von Personen" (II, 189.), und „die weitere göttliche Selbstvollendung" (II, 190.), obwohl die Gottheit da, „west *ob* allen Wesen" (II, 193.), also jenseits aller möglichen Erfahrung, ausschließlich auf Grund von Bibelstellen mit einer Sicherheit, wie sie eben nur der unerschütterliche Glaube eines guten Katholiken an das in der Bibel enthaltene „göttliche Wort" selber verleihen kann. Freilich wird Eckehart bei dieser Konstruktion, deren Resultat oben unter Ziffer I, 4, 5 zusammengefaßt ist, wie es ja auch nur selbstverständlich ist, sehr wesentlich beeinflußt von den Ergebnissen seines eigenen Innenlebens, d. h. also von dem Weltbilde, wie er es sich auf Grund seiner eigenen unmittelbaren Erfahrungen während seines Verweilens in dem Gebiete der Nichtirgendetwasheit gebildet hatte, insbesondere was das Verhältnis der Erscheinungswelt und dabei wieder vor allem der menschlichen Seele zu Gott anlangt. Und so ergibt sich denn ein buntes Gemisch tiefster Gedanken und Erkenntnisse einerseits und phan-

tastischer transzendenter Spekulationen, voll von Unklarheiten, inneren Widersprüchen und Unzulänglichkeiten andererseits. *)

Und weil Eckehart nicht reiner Theolog geblieben ist, kam er auch zum Schluß seines Lebens in Konflikt mit seiner Kirche und entging dem folgenden Prozeß nur durch seinen Tod. *In Meister Eckehart hatte eben der Seher den Theologen verdorben.* Er unternahm es, die Theologie auf eine höhere und damit solidere Basis zu stellen, als sie die normale Sinnenwelt abzugeben vermag, indem er sie auf die Basis des Bereiches der Nichtirgendetwasheit stellte, in der das Ewige und damit das eigentlich Göttliche in seiner *friedvollen* Seligkeit viel, viel unverhüllter hervortritt, als in der Welt der sinnlichen Lust. Eben deshalb aber war Eckehart natürlich für das normale Theologengehirn, das ja ebenfalls völlig in dieser Sinnenwelt aufgeht, unverständlich und damit anrüchig, ja ein Ketzer geworden. Für die katholische Kirche war und ist Meister Eckehart *zu groß!*

In Meister Eckehart hat aber auch der Theolog den Seher verdorben: Die ganze christliche Theologie, insbesondere die ganze Lehre von der Trinität, hat an sich nicht das Geringste mit dem Bereich der Nichtirgendetwasheit zu tun, auch nicht mit der weiterhin in Ausdeutung dieses Bereiches durch *die Reflexion* konstruierten Einordnung der Welt, vor allem der menschlichen Seele, in das „Lebensgesetz der Gottheit" (II, 197.), wie man dies deutlich ersehen kann im Vedānta, der von der Höhe des Bereiches der Nichtirgendetwasheit, bezw. der Grenzscheide möglicher Wahrnehmung aus *unmittelbar* zur Konstruk-

* Überaus tief ist unter anderem auch der Gedanke, daß der Seele auf dem Gipfelpunkt der Erkenntnis „schöpferisches Allvermögen" zuteil werde (vgl. oben S. 120) und des Verfassers „Die Lebenskraft und ihre Beherrschung"), sowie daß das Schaffen der Gottheit in Form eines *„Erquillens"* — vgl. oben S. 116 — vor sich geht, also durchaus unpersönlich, wie es der Buddha unter Ausschaltung des nicht realen Gottesbegriffs, *ganz* objektiv auf die einfachste Formel des *Entstehens und Vergehens* gebracht hat. — Die Unzulänglichkeit, ja, Unmöglichkeit der *Welt*-Erklärung Eckeharts aber folgt schon ganz allein daraus, daß auch nach ihm *das Böse* und *das Übel* in der Welt in der Gottheit selbst gründet, also auch durch *sie,* nicht durch die Wesen verschuldet ist, die doch die Folgen zu tragen haben, womit im Grunde auch jede *Willensfreiheit* und Erlösung aus *eigener* Kraft unmöglich gemacht ist, wie Eckehart ja auch immer wieder betont, daß alles Gutes in uns *Gott* wirke. Wenn Eckehart formell gleichwohl die Willensfreiheit lehrt, so ist das ein Widerspruch, den er von seiner Kirche übernommen hat und der ihm eben deshalb gar nicht als solcher zum Bewußtsein gekommen ist. — Auch Meister Eckehart ist eben in den Abgrund hinuntergestürzt und darin untergegangen, die *Welt* erklären zu wollen, obwohl diese doch zu den vier unerklärbaren Dingen gehört — cfr. „Lehre des Buddha", S. 15 — statt daß er sich damit beschieden hätte, lediglich sein eigenes Ich zu suchen!

tion seines einen, unterschiedslosen Brahman, mithin *ohne* das Zwischenglied der drei göttlichen Personen gekommen ist. (Vgl. „Die Lehre des Buddha“, 1. Anhang.) Daher ergab sich für Eckehart denn auch die Notwendigkeit, bevor er in seiner *Reflexion* zur Einheit des Brahman, oder, wie er sagt, der Gottheit, in der die ganze Welt beschlossen liegt, ohne daß sie doch in der Welt aufgeht *), vordrang, mit diesen drei Personen der Trinität, bezw. mit dem *Urbilde* seiner Seele, das die Verbindungsbrücke mit der zweiten Person der Gottheit und damit mit dieser Gottheit selbst abgeben mußte, in seinem Geist erst fertig zu werden. Man kann sich eines Anflugs von leichtem Humor nicht erwehren, wenn man verfolgt, in welch' geradezu kindlich naiver Weise er diese Aufgabe löst. Er *entläßt* einfach der Reihe nach aus seinem Geiste den Gedanken „Urbild“, dann mit ihm den Gedanken „Gott Sohn“ und zuletzt auch den Gedanken „Gott Vater“, indem er sich mit diesem Gott Vater „hinüberschwingt“ (!) in die Einheit des göttlichen Wesens — vgl. oben I Ziffer 5 — genau so wie der Buddhajünger den Gedanken „Dorf“ „entläßt“, den Gedanken „Erde“, den Gedanken „unbegrenzte Raumsphäre“ u. s. w. „entläßt“, um schließlich zur Konzentration des Geistes ohne Objektwahrnehmung vorzudringen. [1]) Das heißt also doch wohl: Eckehart entläßt die Phantasiegebilde, die die katholische Theologie in seinen Geist hineingeboren hatte, einfach der Reihe nach wieder aus diesem Geist und ist dann höchlich erfreut, ja zerfließt in Wonne ob des Wunders, daß das Urbild und die göttlichen Personen restlos in der Einheit des göttlichen Wesens aufgehen! Mit einem Satze: Der Erlösungsweg Eckeharts ist zum großen Teil der Erlösungsweg *des katholischen Theologen,* ist der Weg, wie ein gläubiger Katholik beim Vordringen zur Wahrheit mit der Dogmatik seiner Kirche fertig werden kann, ohne in Gewissenskonflikte zu kommen! Deshalb kann man denn auch diesen ganzen theologischen Teil aus dem Lehrgebäude Eckeharts herausnehmen — und es ist ein *sehr* großer Teil, wohl der größere überhaupt — man kann also auch in der oben unter Ziffer I gegebenen Darstellung dieses Lehrgebäudes die ganzen Ziffern 4 und 5 einfach streichen, ohne daß das Gebäude selbst irgendwie ins Wanken geriete. Dieser ganze theologische Teil stellt nichts weiter als

* Diesen Pan-*en*-theismus, nicht Pantheismus lehren natürlich auch die Upanishaden: Nur ¼ des Brahm ist in der Welt inkarniert, und ¾ bleiben frei von ihr, als seliges Brahm (s. den späteren Aufsatz „Brahman und Dhamma“).

1 Vgl. die 121. Rede der M. S., auch den Buddh. Weltspiegel, II, S. 166.

die Verschnörkelungen dar, die das Gebäude in den Augen eines guten Katholiken an sich tragen muß, wenn es schön, ja, wenn es überhaupt nur solid sein soll. *Das Grunderlebnis* Eckeharts ist ja nichts weiter als der Bereich der Nichtirgendetwasheit, und das auf dieses Erlebnis vermittels *der Reflexion* errichtete Lehrgebäude *an sich* nichts weiter als die altindische Upanishaden-Lehre von der Einheit des Brahman als des Urseins mit dem Ātman, unserm tiefsten Wesen, in welcher Upanishadenlehre der Içvara, der persönliche Gott, ebenfalls verschlungen wird von dem Turīya, dem Abgrund des eigenen Ich (ātman). Ja, diese Übereinstimmung des Systems Eckehart mit dieser Upanishadenlehre ist so groß — um sie ganz zu erkennen, lese man den Anhang I der „Lehre des Buddha" nach —, daß sich ein Buddhist, der mit der Lehre des Buddha wirklich Ernst macht, indem er das ganze Welttreiben auch *praktisch* in ihrem Lichte anschaut, angesichts der weiteren Tatsache, wie ungeheuer schwer es für den mit christlichen Ideen geschwängerten Geist sein muß, sich in das Reich der Nichtirgendetwasheit zu erheben, gar nicht des Gedankens erwehren kann, in Meister Eckehart sei ein „Altmeister der drei Veden" wiedergeboren worden, der sich durch alle Irrgänge der christkatholischen Dogmatik hindurch wieder in sein ihn so beglückendes „Tat tvam asi: Das bist Du" zurückgefunden hat.

Und gewiß, sie bringt Glück, *diese* Identitätslehre. Schließt sie doch eben all das Glück, all „die selige Ruhe" (M. S. I, S. 63.) in sich, die die Erhebung in die Sphäre der Nichtirgendetwasheit mit sich bringt: „Was es da an diesseitigen Sinnengenüssen gibt, was es da an jenseitigen Sinnengenüssen gibt, was es da an diesseitiger sinnlicher Wahrnehmung gibt und was es da an jenseitiger sinnlicher Wahrnehmung gibt, was es da an diesseitigen Formen gibt und was es da an jenseitigen Formen gibt, was es da an diesseitiger Formwahrnehmung gibt und was es da an jenseitiger Formwahrnehmung gibt … : es ist alles Wahrnehmung. Wo diese ohne Überrest aufgeht: das ist das Friedvolle, das ist das Hocherhabene, *jener Bereich der Nichtirgendetwasheit."* (M. N. 106. Rede.)

Das Verweilen in diesem Bereich der Nichtirgendetwasheit macht so glücklich, so selig, daß man gern auf die Genüsse der Sinnenwelt verzichtet, ja, daß einem vor ihnen graut beim Gedanken, daß, wer sie will, auf jenes Glück verzichten muß. Und so ist denn auch die ganze *praktische Moral,* die Eckehart lehrt, auf diesen Ton gestimmt: von *dieser* Welt nur das Allernotwendigste, um zu jener vorzudringen:

„Willst Du beschieden sein rechter Notdurft?“ — „Ja“. — „Das ist Brunnen und Brot und ein Rock: das ist rechte leibliche Notdurft.“ (Pfeiffer, p. 461 (cfr. M. S. III, 79. Anmerkung).)

Aber gleichwohl ist auch jenes Glück der Sphäre der Nichtirgendetwasheit noch nicht das höchste, noch nicht das *ewige* Glück, denn auch es ist vergänglich, weil ja auch der Geist, mit dem man in diese Sphäre eintritt und sie genießt, sich wieder auflösen muß. Und so hatte denn auch Meister Eckehart das Nichtwissen nicht völlig überwunden, ist *kein* Vollendeter gewesen. Für einen solchen war er *zu klein.* Auch von Eckehart gilt: „Wohl findet sich, Sunakkhatta, der Fall, daß da irgend ein Mönch bei sich gedenke: ‚Nichtwissen ist die Giftsalbe, diese Giftsalbe habe ich weggebracht: *also bedünke ihn dünkendes Heil.“* (M. S. III, S. 61.) Eben deshalb hat Eckehart ja auch nicht einmal den Kreislauf der Wiedergeburten erkannt, *) geschweige, daß er zur eigentlichen Leidensursache, dem uns erfüllenden *Drang* nach dem Phänomen des Lebens, vorgedrungen wäre, der also erst mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden muß, um die *wirkliche,* höchste, ewige Seligkeit in Besitz nehmen zu können, und zwar ausgerottet werden muß in *allen* seinen Formen, auch in seiner Form als Drang nach einem Leben in reiner Geistigkeit. *Diesen* Drang aber hatte Eckehart so wenig überwunden, daß er im Gegenteil eben das ewige *Leben* in dieser Form reiner Geistigkeit in der Gottheit als das Höchste lehrte und pries: „In Gott nun empfängt sie — [die Seele] ein neues *Leben:* hier steht die Seele auf aus dem Tode in *das Leben* der Gottheit.“ (II, 209.) — Über das Leben hinaus kannte also auch Eckehart nichts Höheres mehr.

Und so hat denn auch Eckehart für den, der *den höchsten* Gang wagen will, nicht weiter in Betracht zu kommen. Ein solcher muß vielmehr Eckehart gegenüber denselben Standpunkt einnehmen, den der Buddha vor seiner Erwachung dem Āḷāra Kālāma gegenüber, der ja auch den Bereich der Nichtirgendetwasheit darstellte, eingenommen hat: Nicht diese Lehre führt zur Abkehr, zur Aufhebung des Willens, zur Auflösung der Kausalität, zur Durchschauung, zur *vollen* Erwachung, zum Nirvāna, sondern nur zur Erscheinung in der Sphäre der Nichtirgendetwasheit. Und ich fand diese Lehre ungenügend, ihr Mönche, und unbefriedigt von ihr zog ich fort.“ (M. S. I, S. 265.) Gleichwohl war Eckehart ein großer Geist, ein großer Geist sogar in den Augen eines vollendeten Buddha: „Ein großer Geist war Āḷāra

* den ja auch der Brahmanismus nur *allegorisch,* nur *mythisch* gelten läßt!

Kālāma: Hätte er diese Lehre vernommen, er hätte sie gar bald begriffen.“ (M. S. I, S. 270.) Und als einen solch großen Geist achtet und ehrt deshalb auch ein Buddhist den Meister Eckehart!

Als der eigentliche Charakter der Mystik aber hat sich uns aus der Betrachtung des Systems Eckeharts ergeben: Alle sogenannte Mystik ist nichts weiter als eine mehr oder minder große Annäherung an die Nirvāna-Sphäre, d. h. an einen uns möglichen durchaus *immateriellen* Zustand jenseits alles *Lebens* in irgendwelcher Form, nach Abstreifung aller nur immer erkennbaren Bestandteile von uns. Und weil alle Mystik nur eine solche bloße Annäherung an diesen schon an sich unerhörten Zustand ist, ohne daß er doch je erreicht würde, deshalb die Verschwommenheit, ja, Mangelhaftigkeit ihrer Erkenntnisse, deshalb eben das spezifische „mystische“ Dunkel, deshalb weiterhin aber auch all das Spekulieren oder richtiger, schon Fabulieren der „Mystiker“, in welchem sie ihre überkommene Theologie auf das in weiter Ferne erspähte neue Land übertragen. Immerhin bringen sie Kunde aus diesem. Deshalb fliegen ihnen denn auch, trotz aller ihrer Unklarheit im übrigen, die Herzen der tiefer Veranlagten zu. Nur dann fliegen sie ihnen nicht mehr zu, wenn die Lehre eines *vollkommen* Erwachten, eines Buddha in den Gesichtskreis tritt. Denn ein solcher hat „das unbetretene Land“ der stillen Ewigkeit und damit veränderungsloser friedvoller Seligkeit auch wirklich betreten, ist selber auf ihm gelandet und bringt deshalb auch vollkommen klare, ja strahlende Kunde von ihm. Dann hat alle Mystik ihre Zeit und haben alle Mystiker ihre Mission erfüllt: „Es leuchtet das Glühwürmchen, solange der Lichtbringer nicht emporsteigt. Ist aber die Sonne aufgegangen, dann ist sein Glanz dahin und es leuchtet nicht mehr.“ (Udāna VI, 10 (Seidenstücker, S. 85).)

Die Reflexion in der Lehre des Buddha insbesondere

Jede Erkenntnis besteht in der Überführung des wort- und begrifflos Geschauten in Begriffe und weiterhin in Urteile. Sie hat also drei Elemente: Anschauung, Begriff, Urteil.

Zunächst muß die unmittelbare Wahrnehmung des Objekts vermittels eines oder mehrerer der sechs Sinne gegeben sein, d. i. also eine Wahrnehmung der fünf *äußeren* Sinne — sie heißt speziell *sinnliche* Wahrnehmung — oder eine *intellektuelle* Wahrnehmung vermittels des sechsten, des *anschauenden* Denksinnes. Diese letztere Wahrnehmung beschränkt sich auf die Anschauung des Raumes, des Erkennens selbst als solchen und endlich des völlig objektlosen Zustandes.

Diese unmittelbare — sinnliche oder intellektuelle — Anschauung ist noch völlig wort- und begrifflos. Eben deshalb ist sie als solche auch nicht durch Worte, sondern nur durch Überführung in anderweite Anschauung etwa auf dem Wege des Kunstwerks mitteilbar. [1])

Die anschauliche Erkenntnis geht auch völlig in ihrem konkreten Objekte auf, sie gilt also immer nur vom einzelnen Fall. Eben deshalb ist sie für sich allein praktisch völlig wertlos. Denn was hilft es mir, wenn ich eine noch so große Anzahl von einzelnen Gegenständen als solche und so, wie sie sich mir in einer bestimmten Situation präsentieren, auffasse, wenn ich sie nicht in allen ihren möglichen Beziehungen zueinander, wenn ich insbesondere nicht das Verhältnis kenne, in dem sie in jedem nur möglichen Falle zu mir stehen können? Wäre dann doch jedes *planmäßige* Handeln unmöglich, da ich ja eben die Möglichkeiten nicht kennte, denen ich in der Zukunft ausgesetzt sein kann, also auch nicht mit ihnen rechnen könnte. Wäre es so mit unserer Erkenntnis bestellt — und es wäre so, wenn uns *nur* Intuition möglich wäre — dann stände es sehr schlimm um uns. Wir könnten beispielsweise nicht einmal feststellen, ob auch wir sterben werden, geschweige daß wir Abwehrmittel gegen den Tod suchen könnten. Denn wenn ich auch Tausende von Menschen sterben sähe, mich selbst habe ich noch nicht sterben sehen, bezüglich meines eigenen Todes habe ich noch keinerlei Intuition, noch keinerlei anschauliche Erkenntnis. Nun weiß ich aber gleichwohl, daß auch ich dem Tode unterworfen bin. Wie ist das möglich? Es ist möglich, weil ich aus

1 Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 79.

dem geschauten Wirklichen auf das nicht geschaute noch Unwirkliche *schließen* kann: weil ich unmittelbar — durch Sehen oder Hören — erfahren habe, daß noch alle Menschen, die bisher lebten, gestorben sind, deshalb *schließe* ich, daß auch alle noch nicht gestorbenen Menschen sterben müssen. Und dieser Schluß ist ebenfalls von *absoluter* Sicherheit, so sicher, als die anschauliche Erkenntnis, auf die er sich aufbaut, selber. Man nennt diese mittelbare — nämlich durch Schlußfolgerung ermittelte — Erkenntnis die *abstrakte* Erkenntnis: Mittels *der Vernunft* entnehmen wir dem konkreten Objekt der unmittelbaren Anschauung, also der Intuition, das Wesentliche, das es unter allen Umständen mit anderen Objekten gemein hat, indem wir alles übrige noch weiter anschaulich Erkannte insoweit fallen lassen, und subsumieren dieses wesentliche Gemeinsame unter einen eigens zu diesem Zwecke, und zwar ebenfalls von der Vernunft, gebildeten *Begriff.* Dadurch können wir die Eigenschaften der einzelnen *angeschauten* Objekte, die ja selbst wieder jeweils aus unserem Erkenntnisbereich entschwinden, leicht im *Gedächtnis* aufbewahren; Der Begriff ist frei von der Gewalt der Zeit, verlischt nicht wie die unmittelbare Wahrnehmung, er hat gewissermaßen ein objektives Dasein, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. [1]) Zugleich wird in diesen Begriffen der so durchaus notwendige *Überblick* über die zahllosen unmittelbar erkannten Erscheinungen und damit *das Urteilen,* d. h. die Vergleichung der einzelnen Begriffssphären, bezw. der einzelnen in ihnen gedachten Objekte, und damit der Blick in die Zukunft und die Gestaltung dieser Zukunft möglich: man erkennt in dieser vergleichenden Urteilstätigkeit, daß alles intuitiv Erkannte sich unaufhörlich nach bestimmten Normen verändert, sodaß nur die Ergründung dieser Normen — wiederum durch diese vergleichende Vernunftstätigkeit — nötig ist, um sein Geschick in der Welt selbst zu gestalten.

Durch die begriffsbildende Tätigkeit der Vernunft ist auch die Sprache bedingt, indem jeder Begriff selbst wieder an ein bestimmtes Wort gebunden ist, durch das er für das Gedächtnis fixiert wird. [1])

Sonach macht also erst die in der Begriffs- und Urteilsbildung und damit in der Tätigkeit des *Schließens,* des Folgerns sich betätigende *Reflexion* der Vernunft die Intuition fruchtbar. Diese Reflexion, nicht die Intuition, ist die edlere, die höhere Seite der Erkenntnistätigkeit, wenn natürlich auch die Intuition als die Grundlage aller Reflexion, auf der sich diese überhaupt erst erheben kann, das Wichtigere ist. Es

1 Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 70.

ist genau so, wie auch die geistigen Prozesse gegenüber den vegetativen die edleren sind am körperlichen Organismus, mögen die vegetativen auch die wichtigeren sein: „Das Gehirn allein ist der Lenker und Regierer, das ἡγεμονικον. Wenngleich Herz, Lunge und Magen zum Bestande des Ganzen vielmehr beitragen, so können diese Spießbürger doch nicht lenken und leiten; dies ist Sache des Gehirns.“ [2])

Intuition, Anschauung hat auch das Tier, aber noch sehr wenig Reflexion. Handeln auf Grund bloßer Intuition ist gleichbedeutend mit impulsivem Handeln, das von dem von der Reflexion geleiteten bei weitem überragt wird. Wenn unsere Zeit auch hier wieder ihre „Umwertung aller Werte“ vornimmt, indem sie die Intuition über die Reflexion stellt, so ist auch das nur ein weiteres Zeichen der Dekadenz. Die Entwicklung hat auch hier von dem einen Extrem des ausschließlichen Geltenlassens der Vernunfttätigkeit unter fast völliger Ausschaltung der Intuition, wie sie der Rationalismus gezeitigt hatte, zum anderen Extrem der Verhimmelung der „reinen Intuition“ als ausschließliche Erkenntnisquelle geführt, wie sich unser ganzes Zeitalter ja durchaus in Extremen, und zwar eben in denen nach der Richtung der Dekadenz, bewegt. Reflexion „ist die zweite Potenz des Erkennens und ihre Ausübung erfordert Anstrengung“, [1]) allein schon ein hinreichender Grund, sie als unmodern zum alten Eisen zu werfen. Wie überall, so liegt auch hier die Wahrheit in der Mitte: Intuition und Reflexion gehören untrennbar zusammen, indem nur eine Reflexion, die sich durchaus auf die Anschauung gründet und nie über sie hinausgeht, Wissen und damit Wahrheit bringt.

Weil die Reflexion sich auf die Intuition aufbaut, ja ihre Resultate, nämlich die abstrakten Erkenntnisse, der Intuition allein ihre Beglaubigung verdanken, deshalb muß auch jede abstrakte Erkenntnis, die uns von anderen mittels der Sprache übermittelt wird, von uns wieder auf die unmittelbare Anschauung zurückgeführt, wieder in sie aufgelöst werden, wenn sie uns wirkliche *Einsicht* bringen soll, ansonst werden wir bloße Begriffsreihen in unseren Kopf hineinpflanzen, die als solche wohl in ihrer logischen Begründung als richtig erkannt werden mögen, aber ohne wirkliches Leben sind. Dieses kann immer nur aus der *Wirklichkeit* geboren werden, also hier durch das Hinabsteigen in die unmittelbare Wahrnehmung an der Hand der mit-

2 l. c. Par. u. Paralip. II, 27.

1 Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 108.

geteilten abstrakten Erkenntnis zur Nachprüfung eben dieser angeblichen Erkenntnis.

Mit dieser Analyse des Erkenntnisprozesses bieten sich auch ohne weiteres seine Fehlerquellen dar. Eine solche kann bereits in der Intuition liegen, indem diese den angeschauten Gegenstand nicht so, wie er wirklich ist, insbesondere nicht bis auf den Grund, durchdringt, dann ergibt sich ein falscher Schein; *) oder die Fehlerquellen liegen in der Reflexion, indem die Schlußfolgerung, in der die Reflexion vor sich geht, fehlerhaft ist: man subsumiert entweder ein Objekt der Anschauung unter einen falschen Begriff oder verbindet mit diesem Begriff einen Inhalt, den die anderen nicht damit verbinden; **) oder aber man bringt zwei Begriffe und damit die ihnen zu Grunde liegenden wirklichen oder vermeintlichen Realitäten in Form von Subjekt und Prädikat in eine unzulässige Verbindung zu einander, bildet also ein falsches Urteil. ***) In diesen beiden letzteren Fällen spricht man vom Irrtum.

In erhöhtem Maße ist diese Gefahr des Irrtums gegeben, wenn der Begriff oder das Urteil nicht unmittelbar, sondern erst durch Vermittlung mehrerer oder gar einer ganzen Reihe von Schlußketten auf die zu Grunde liegende anschauliche Erkenntnis und damit auf die Wirklichkeit zurückgeführt werden kann im Gegensatz zu jenen Begriffen und Urteilen, welche in ihren Prämissen *unmittelbar* in der

---

* Man hält z. B. den aufgehenden Mond für größer als wenn er im Zenith steht, oder man gewahrt die in einem Organismus hausende schleichende Krankheit nicht und hält ihn deshalb für gesundheitstrotzend.

** Das ist eine Hauptquelle der gegenseitigen Mißverständnisse. So denkt sich so ziemlich jeder unter den Begriffen „Gott“ und „Seele“ etwas anderes. Bezüglich der Seele gilt z. B. für den Einen: „Seele ist das eigentliche Wesen des Menschen — dieses Wesen besteht im Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung, unabhängig vom animalischen Organismus (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 28. Kap.). — Also denke ich im Begriffe Seele eben diesen Inhalt.“ — Für einen anderen stellt sich die Sachlage so dar: „Seele ist das eigentliche Wesen des Menschen. — Dieses Wesen kann unmöglich im Erkennen und Wollen, kann überhaupt in nichts Erkennbarem bestehen. — Also ist der Begriff Seele durchaus negativ, völlig inhaltsleer.“ — Wie sollten sich diese zwei Menschen bei einer Debatte über die Seele verstehen können, wenn sie nicht vor allem über den Inhalt des Begriffs Seele miteinander ins Reine kommen!

*** Man folgert z. B.: Was wohlige Empfindungen verursacht, ist beglückend. Die Sinnengenüsse verursachen wohlige Empfindungen. — Also ergibt sich *das Urteil:* Die Sinnengenüsse sind beglückend. — Demgegenüber folgert ein anderer: Was *nur* wohliges Empfinden verursacht, ist beglückend. — Die Sinnengenüsse haben überwiegend wehe Empfindungen im Gefolge. — Also *Urteil:* Die Sinnengenüsse sind *nicht* beglückend.

Anschauung gründen. Und eben diese Gefahr meint man, wenn man von der Minderwertigkeit *bloß bewiesener* Wahrheiten spricht.

Aus diesen Ausführungen folgt: Wenn man die Garantie haben will, stets durchaus richtig zu denken und damit zu *unfehlbaren* Urteilen und damit unumstößlichen Wahrheiten zu gelangen, so darf man nur und ausschließlich in *ganz klaren* Begriffen und nur und ausschließlich in Syllogismen oder Schlußfolgerungen denken, deren Prämissen, d. h. also Ober- und Untersatz, *unmittelbar* der anschaulichen Wirklichkeit entnommen sind und die als solche auch stets ohne Weiteres durchschaut werden. Das bedingt allerdings ein sehr *bedächtiges,* ja überaus *langsames* Denken, ja ein Denken, bei welchem die Schlußfolgerung, auf die eine gesuchte Wahrheit gestützt wird, immer und immer wieder, wenn nötig, also dann, wenn die gesuchte Wahrheit wichtig genug ist, Jahrelang tagtäglich, sowohl auf ihre Schlüssigkeit an sich als insbesondere, in unveränderlicher Pflege der *anschaulichen* Betrachtung oder der Intuition, auf die Übereinstimmung des Ober- und Untersatzes mit der anschaulichen Wirklichkeit durchgeprüft wird.

Daraus folgt aber andererseits, daß man nur sehr wenige Wahrheiten wirklich gewinnen und insbesondere auch völlig verdauen kann, so daß sie einem in ihrer unerschütterlichen Gewißheit stets gegenwärtig und deshalb *lebendig* sind, d. h. unser *Handeln* bestimmen. Deshalb wird der Weise vor allem seinen Erkenntnisbereich *beschränken,* indem er seine gesamte Erkenntnistätigkeit auf die Gewinnung und völlige Durchdringung der für ihn wichtigsten Wahrheiten konzentriert, in der Erkenntnis, daß *eine* Wahrheit seinem ganzen Leben die Richtung weisen kann, während tausend andere und vor allem auch alle unverdauten Wahrheiten ihm die Last des Lebens nicht im Geringsten zu erleichtern vermögen. Noch alle, die Großes im tätigen Leben geleistet haben, waren von *einem* Gedanken erfüllt, dessen Wahrheit leuchtend vor ihrem Geiste stand, sei es nun eine religiöse oder eine das Welttreiben betreffende Wahrheit gewesen. Weil dies gemeinhin nicht erkannt wird, deshalb die geschäftige Vielwisserei unserer Tage, deshalb aber auch die betrübende Tatsache, daß der allergrößte Teil des menschlichen Wissens überhaupt nur auf dem Papier existiert, wie Schopenhauer sagt, und nur ein minimaler Teil in den Köpfen *lebendig* ist. Man lese beispielsweise nur die Werke *eines* wirklich großen Mannes nach — und sei dieser Große auch nur der Neuheide Goethe — und stelle dann fest, wie viel der

tiefen und tiefsten Gedanken, die auch seine Werke in sich bergen, Gemeingut der Menschheit, ja auch nur einiger Weniger geworden sind. Im Effekt ist es, als ob diese Gedanken überhaupt nicht geboren worden wären.

Das also ist der Weg zur Erkenntnis, ist insbesondere der Weg echt wissenschaftlicher Erkenntnis, wenn anders, wie Eingangs dieser Abhandlung gesagt ist, die höchste und letzte Bestimmung jeder Wissenschaft darin besteht, das Handeln des Menschen richtig zu bestimmen und so seine Zwecke zu verwirklichen. Das ist eben deshalb auch der Weg der Erkenntnis des Buddha. Auch sein Denken ist Reflexion auf Grund der Intuition, der Anschauung, ist die Überführung des Konkreten und Unmittelbaren in Begriffe und weiterhin in Urteile, ist Schlußfolgerung aus der Wahrnehmung, ist weiterhin Klassifizierung und Schematisierung zum Zwecke der leichten Anwendung der so gefundenen Wahrheiten für den praktischen Gebrauch im täglichen Leben. Nach Belegen hierfür braucht man im Pālikanon nicht erst zu suchen. Man schlage aufs Geradewohl irgend eine Lehrrede, irgend einen Dialog auf, jeder solche, ja, jede einzelne Seite eines solchen wird ohne weiteres einen vollgültigen Beleg liefern. „Erlösung ist deshalb vor allem Wissenschaft", charakterisiert daher auch Hermann Oldenberg die Buddhalehre, [1]) obwohl Oldenberg im übrigen, trotzdem er ein ganzes Leben der Erforschung dieser Lehre gewidmet hat, nicht zu ihrem eigentlichen Kern, ja nicht einmal zur Erkenntnis und Bedeutung ihrer formellen Struktur, die wir gerade behandeln, vorgedrungen ist.

Dieser rein wissenschaftliche Charakter der Lehre des Buddha wurde auch noch Jahrhunderte nach seinem Tode innerhalb seiner Gemeinde — dies mögen sich die Herren buddhistischen „Mystiker" gesagt sein lassen! — allgemein erkannt und anerkannt. „Den bezeichnendsten und zugleich naivsten Ausdruck hat diese Anschauungsweise in der Erzählung der ceylonesischen Kirchenchroniken von der ersten Unterredung Mahindas, des Bekehrers von Ceylon, mit dem König Devānampiya Tissa (um 250 v. Chr.), gefunden. Der Thera (Älteste) stellt mit dem König ein förmliches Examen in der Logik an, um zu erforschen: „Besitzt der König einen hellen Verstand?" In der Nähe steht ein Mangobaum. Der Thera fragt: „Wie heißt dieser Baum, großer König?" — „Er heißt Mango, Herr." — „Gibt es, großer König, außer diesem Mangobaum noch einen anderen Mangobaum

1 in seinem Werke „Buddha", S. 207.

oder gibt es ihn nicht?“ — „Es gibt viele andere Mangobäume, Herr.“ — „Gibt es außer diesem Mangobaum und jenen Mangobäumen noch andere Bäume, großer König?“ — „Die gibt es, Herr; das sind aber keine Mangobäume.“ — „Gibt es außer den anderen Mangobäumen und Nichtmangobäumen noch einen anderen Baum?“ — „Ja, Herr, diesen Mangobaum hier.“ — „Schön, großer König, du bist klug.“ Der Thera stellt noch eine ähnliche Prüfung an, die der König ebenso glänzend besteht: „Außer deinen Verwandten und den Nichtverwandten gibt es noch irgend einen Menschen, großer König?“ — „Mich selbst, Herr!“ — „Schön, großer König, sich selbst ist man weder ein Verwandter noch ein Nichtverwandter.“ „Da sah“, heißt es dann, „der Thera, daß der König klug ist und daß er die Lehre wird verstehen können, und er predigte ihm das Gleichnis vom Elefantenfuß.“ [1])

Womöglich noch offensichtlicher ist, daß *die Reflexion* des Buddha sich stets unmittelbar auf *die Intuition* gründet, daß also die Prämissen seiner Urteile oder Schlußfolgerungen jeden Augenblick und ohne Mühe in der anschaulichen Wirklichkeit wiedergefunden werden können. Das ist ein so auszeichnendes Merkmal seiner Lehre, daß ja eben deshalb hat der Wahn entstehen können, diese sei *bloße* Intuition. Einen klassischen formellen Beweis für diese ihre Eigentümlichkeit, die nicht mehr und nicht weniger als das Formelle *aller* genialen Erkenntnistätigkeit darstellt, bildet der Umstand, daß die Darlegungen des Buddha samt und sonders mit aus der Wirklichkeit entnommenen *Gleichnissen* durchsetzt sind und zwar in einem so gehäuften Maße und jeweils in so packender Weise, wie man es anderweit überhaupt nicht mehr findet. Sind doch Gleichnisse ganz hervorragend geeignet, abstrakte Gedanken als das Spiegelbild der anschaulichen Wirklichkeit zu verifizieren, eben weshalb ja auch jeder wirklich geniale Kopf — in je höherem Grade er es ist, umsomehr — das Bedürfnis empfindet, seine abstrakten Gedanken durch Gleichnisse deutlich zu machen. „Auch durch Gleichnisse wird da manchem verständigen Mann der Sinn einer Rede klar“, sagt deshalb auch der Größte der Jünger des Buddha, Sāriputta. [2]) Der Buddha selbst aber war so sehr von der Erkenntnis durchdrungen, daß eben nur abstrakte Erkenntnisse, die jederzeit mühelos als in der anschaulichen Wirklichkeit gründend aufgezeigt werden können, einen Wert haben, daß er sogar

1 Oldenberg, l. c., S. 208; vgl. auch S. 237.

2 Majjh.-Nik. I, S. 295 (M. S. I, S. 465).

schon den kaum erst in seinen Orden Eingetretenen es zur Pflicht gemacht hat, sich und anderen die Erkenntnisse, die ihnen seine Lehre zu vermitteln hatte, durch Gleichnisse und damit eben durch das Zurückgehen auf die anschauliche Wirklichkeit deutlich zu machen: „Seine Rede ist inhaltreich, *gelegentlich mit Gleichnissen geschmückt,* klar und bestimmt, ihrem Gegenstande angemessen" ist ein stehender Satz bei der Aufzählung der grundlegenden Ordenspflichten. Ein Urteil, das man nicht durch ein Gleichnis aus der Wirklichkeit veranschaulichen kann, hat denn auch in der Tat keinen wirklichen Wert.

Nach dem Ausgeführten beruht also die Lehre des Buddha auf dem *anschaulichen* Denken, das allein er deshalb auch verlangt. Diesen Charakter seiner Lehre stellt er auch ausdrücklich fest in dem stehenden Satze: „Diese Lehre ist tief, schwer zu sehen, schwer zu gewahren, ruhevoll, erhaben, *nicht im Bereich des bloß abstrakten Begriffs* (atakkāvacaro), subtil, nur von Weisen zu erfassen." Er hatte allen Grund dazu, insbesondere auch die Eigenschaft seiner Lehre als dem bloß abstrakten Begriff nicht erreichbar zu betonen. Denn gerade zu seiner Zeit blühte in Indien unter den „Samanen und Brahmanen" die Dialektik, die Disputierkunst, im höchsten Maße, wie sie höher auch in Griechenland in der Glanzzeit der Sophistik nicht in Schwang gewesen sein konnte.

Da wurde auf Grund bloß abstrakter Begriffe im Gewande der Logik unfehlbar „Alles ist", wie das Gegenteil davon „Nichts ist" bewiesen, wurde ebenso gut „Alles ist Einheit", wie „Alles ist Vielheit" bewiesen (Cfr. Franke, Dīghan., S. 19, Anm. 3). Dabei bestand aber das Falsche natürlich nicht darin, daß man *mit den Gesetzen der Logik* arbeitete, sondern darin, daß man fertige Begriffe (takkā) nach Art algebraischer Gleichungen gemäß den Gesetzen der Logik hin- und herwarf, ohne sich jeweils über die Realität dieser Begriffe und ihren *wahren* Gehalt durch Heruntersteigen zur anschaulichen Wirklichkeit zu vergewissern: „In die Begriffe geht alles Denkbare hinein, mithin auch das Falsche, das Absurde." (Schopenhauer, W. a. W. a. V. II, 73 ff.) Eben deshalb müssen sie im einzelnen Falle erst aus der anschaulichen Wirklichkeit ihre Legitimation erheben, d. h. das Denken muß stets ein *anschauliches* bleiben, darf nie auch nur einen Augenblick den Zusammenhang mit der sinnlichen *Erfahrung* verlieren, wenn nicht alle mit ihm gewonnenen Urteile „in der Luft schweben" sollen (Dīghan. I, I, 29; Franke, S. 22, Anm. 1). Eben das und *nur* das will der Buddha mit seinen Worten sagen, seine Lehre sei „atakkāvacara",

die also bedeuten: Meine Lehre liegt nicht im Gebiet *des bloß abstrakten Begriffs* (takkā), „wurzelt" vielmehr „in der Anschauung" — M. N. I, S. 320; M. S. I, S. 498 —, beruht also auf jenem Denken, das nicht bloß mit abstrakten Begriffen (takkā) als leeren Hülsen, in die jeder hineinlegt, was er will, sondern mit *anschaulichen* Vorstellungen operiert; zur Erfassung meiner Lehre reicht also auch die bloß dialektische Methode nicht aus, sondern es ist darüber hinaus *unmittelbare Beobachtung,* ist eben *anschauliches* Denken — jānāti, passati — nötig. — *Nicht* aber will damit natürlich gesagt sein, daß nicht auch das anschauliche Denken ein *logisches* Denken sein müsse. Denn auch das anschauliche Denken ist ja Denken, bedenken, überdenken, ist Erwägen und Überlegen. *Alles* Denken aber, *alles* Erwägen und Überlegen kann immer nur eine Tätigkeit *der Vernunft* und damit *logisches* Denken sein: Logik kommt von *λογιζεσθαι,* überdenken, überrechnen, und dieses von *λογος,* Wort und Vernunft, die unzertrennlich sind. Darnach bedeutet aber *logisches Denken* das den Gesetzen der Vernunft gemäße Denken, bezeichnet jenes Verfahren der Vernunft, des Logos, welches diese Vernunft, sich selber überlassen und ungestört, also beim einsamen Denken eines vernünftigen Wesens, welches durch nichts irregeführt wird, befolgt, sei es mit dem Material bloß abstrakter, oder sei es *mit dem Material anschaulicher Vorstellungen* (Cfr. Schopenhauers handschriftlichen Nachlaß, S. 3 ff.).

Übrigens kann natürlich auch das *anschauliche* Denken, wie sich ja auch schon aus dem Bisherigen ergibt, die abstrakten Begriffe nicht entbehren, aber es dürfen immer nur solche abstrakte Begriffe sein, die *unmittelbar* in der sinnlichen Anschauung wurzeln und deren Gehalt deshalb auch jederzeit ohne weiteres in dieser sinnlichen Anschauung wiedergefunden werden kann. Deshalb nennt der Buddha zwar seine Lehre einerseits atakkāvacara, *andererseits aber sagt er doch auch wieder:* „Ein Lob ist es ja des Vollendeten, Sāriputta, wenn einer spricht: Und der Zweck, warum er seine Lehre darlegt, ist einfach der, daß wer begrifflich denkt (takkarassa) völlige Leidensvernichtung erlange" (M. N. I, 69; M. S. I., 109).

Daraus wird wohl — man kann wirklich nicht anders sagen — die ganze Tollheit jener Auffassung deutlich, die das Wort „atakkāvacara“ mit „Logikunfähig“ übersetzt und damit die Lehre des Buddha als der Vernunft überhaupt nicht zugänglich erklärt. Freilich darin liegt Methode. Auf diese Weise wird nämlich Raum geschaffen, um seine eigenen *Hirngespinste,* die auf dem *logischen,* also *vernünftigen* Wege nie mit der Buddhalehre in Einklang gebracht werden könnten, gleichwohl für Buddhismus ausgeben zu können.

Wie sehr der Buddha aber die Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens und seine hierdurch bedingte Eigentümlichkeit gekannt hat, daß wirkliche, nämlich *lebendige* Erkenntnisse, also solche, die in der Tat das Dunkel des Lebens erhellen und so auch das Handeln ausschlaggebend bestimmen, nur ganz *allmählich,* in immer mehr sich steigernder Konzentration des Geistes auf das zu erkennende Verhältnis und deshalb auch unter *Beschränkung* der Erkenntnistätigkeit auf wenige grundlegende Probleme gewonnen werden können, dafür ist seine ganze Lehre und die Art, wie er sie vortrug, ein einziger fortlaufender Beleg. Geht doch diese seine Lehre restlos in einem einzigen Gedanken, den *Anattā-Gedanken,* auf, indem alle ihre sonstigen Lehrelemente nur der Erfassung und Verwirklichung dieses einen Gedankens dienen. Die Form seiner Darstellung aber ist eine unermüdliche Wiederholung dieses Gedankens und der ihn tragenden Schlußfolgerung — sie ist das, was wir den Großen Buddhasyllogismus nennen — entweder sogar im gleichen Wortlaut oder in tausend Variationen. Wer sich über diese Wiederholungen beklagt — und es beklagen sich heutzutage fast alle darüber — der hat noch gar keine Ahnung von dem Wert wirklich lebendiger Erkenntnisse, die das Handeln des Menschen mit einer Flut von Licht übergießen und es so zu einer Zweckmäßigkeit erheben, die das Unmögliche möglich macht, nämlich die ganze Welt zu überwinden, und hat noch keine Ahnung davon, daß *solche* Erkenntnisse eben nur ganz allmählich, nur ganz langsam, nur ganz nach und nach, durch immer und immer wiederholtes Betrachten und Erwägen, Denken und Bedenken gewinnbar sind, nicht aber mit dem Automobiltempo des modernen Denkens, bei dem die in toller Flucht vorüberhuschenden Gedanken so wenig haften, wie die Landschaftsbilder, „kaum gegrüßt, gemieden“, in dem Gehirn des dahinrasenden Automobilisten.

Die führende Rolle bei der Erkenntnistätigkeit kommt der Reflexion, nicht der Intuition zu. Die Reflexion bestimmt schon die Richtung der Intuition, macht sie weiterhin aber auch erst fruchtbar, wie wir bereits gesehen haben. Dann kann eine falsche Intuition auch gar wohl durch eine richtige Reflexion als solche erkannt und dadurch unschädlich gemacht werden, wie beispielsweise die falsche Intuition, daß die Sonne sich um die Erde dreht. Dagegen ereignet es sich sehr häufig, daß eine falsche Reflexion durch die Intuition, auch wenn diese sehr tief ist, nicht richtiggestellt zu werden vermag, wie wir dies an einem klassischen Beispiel in Meister Eckehart gesehen haben, der seine an sich richtige Intuition verdarb durch falsche Schlußfolgerungen, die er mit seiner Reflexion auf jene Intuition gründete. Und so wurzeln denn die Irrtümer der großen Geister fast immer in einer falschen Reflexion über das jeweils *unmittelbar,* also anschaulich oder intuitiv Erkannte, indem sich ihre Reflexion nicht vollkommen mit ihrer Intuition deckte, d. h. eben, indem sie Syllogismen bildeten, deren Prämissen in Wahrheit von ihrer Intuition *nicht* getragen werden. Demgegenüber hat es der Buddha speziell auch verstanden, das von ihm Geschaute jeweils „mit der kältesten Reflexion zu übergießen“ und es dabei in durch keinerlei Vorurteil getrübter, also unbeschränkter, dabei aber straffster Vernunfttätigkeit, somit *in unerhörter Besonnenheit,* derart in die Denkform des *Urteils* überzuführen, daß diese Urteile samt und sonders schlechthin unfehlbare, mathematische Sicherheit besitzen: „Mit der höchsten Erkenntnis ausgerüstet nennst du dich zwar, aber diese Dinge hast du nicht — [richtig] — erkannt.“ „Daß mir da ein Samane oder Brahmane, ein Gott oder ein Teufel oder irgend wer in der Welt mit Recht also gegenübertreten könnte, eine solche Möglichkeit sehe ich nicht, Sāriputta. Und weil ich keine solche — [bloße] — Möglichkeit kenne, bleibe ich ruhig, unverstört, zuverlässig“, sagt er von sich selber. [1])

Gerade in der unfehlbaren Sicherheit seiner *Reflexion* steht er ganz einzig da. Intuitives Schauen, sogar ein Schauen, das nicht mehr allzuweit von dem seinigen entfernt war, eignete gar manchem Seher, den Riesen unter den „Altmeistern der drei Veden“, wie einem Yājñavalkya, den Großen unter den abendländischen Mystikern und Illuministen, vor allem, wie ja bereits dargelegt, dem Meister Eckehart, übrigens auch dem Verfasser der „Theologie deutsch“, wenn er beispielsweise sagt, daß sowohl der Fall des Teufels als des Adam

1 M. N. I, 72 ff. (M. S. I, S. 114).

darin bestanden habe, daß der Eine wie der Andere sich das „Ich“ und „Mich“, das „Mein“ und „Mir“ beigelegt hätte. Aber sie alle haben auch nicht annähernd jenes reine, durchaus unbefangene — nämlich nicht gefangen durch die Anschauungen ihrer Zeitalter — und *ganz scharfe* Denken aufzubringen vermocht, bei dem die *Reflexion* in strengster — wenn auch unbewußter — Beobachtung der Denkgesetze um keines Haares Breite über ihre *Intuition* hinausgegangen oder hinter ihr zurückgeblieben wäre. Und so sehen wir denn ihre an sich richtigen *Ansichten* — dieses Wort in seiner *buchstäblichen* Bedeutung genommen — in einem Wust von *Irrtümern,* wie sie eben fehlerhaftes Denken im engeren Sinn bedingt, eingehüllt, ja, vergraben, so daß es manchmal schwieriger ist, diese Intuitionen rein darzustellen, als Gold aus dem Quarze herauszuholen, in dem es, einige Quäntchen in vielen Zentnern, eingebettet ist, wenn es nicht geradezu unmöglich ist. *) Deshalb sei speziell auch diese Seite der Buddhalehre noch eigens und möglichst scharf in den Gesichtskreis gerückt.

I.

Eine entscheidende, weil grundlegende Betätigung dieser Besonnenheit war von allem Anfang an die Formulierung des Grundproblems, indem der Buddha als solches aufstellte: „Was bin *ich?“* im Gegensatz zu *allen* anderen, seien diese nun groß oder klein, die von jeher als das Grundproblem proklamiert haben, proklamieren und proklamieren werden: „Was ist *die Welt?“* und sich so selbst zur ewigen Unfruchtbarkeit verdammen, indem die Lösung des Weltproblems ja überhaupt nicht lösbar ist (Cfr. „Lehre des Buddha“, S. 15, 527). Weiterhin aber war, wie wir bereits wissen, eine Folge der Besonnenheit, also Vernünftigkeit des Buddha die Überführung jenes Grundproblems zum Zwecke der praktischen Lösbarkeit in die Form: „Was bin ich *nicht?“* In dieser Richtung bewegte sich übrigens das religiös-philosophische Erkenntnisstreben des alten Indien überhaupt. Schon die Upanishaden gelangten zu ihrer Feststellung der Identität des Ich an sich und der Welt an sich auf dem Wege der gedanklichen und *praktischen* Abstraktion, indem sie prüften und *praktisch verwirk-*

* Der letzte Grundirrtum bei ihnen allen, ausnahmslos *allen,* ist der falsche Syllogismus: „Das letzte *Positive,* was ich nach Abstreifung alles Übrigen an mir noch anschaulich, intuitiv erkenne, muß mein eigentliches Wesen sein. — Als dieses letzte Positive erkenne ich mein Erkennen (Bewußtsein). Also besteht mein tiefstes Wesen *(„Der Seelengrund“)* im Erkennen.“

lichten, was man von uns alles wegnehmen dürfe, ohne daß wir uns in unserem *Wesen* angegriffen sehen. Die praktische Verwirklichung erfolgte in der durch tiefe Versenkung in sich selbst herbeigeführten Loslösung von den fünf äußeren Sinnen und damit von der Erscheinungswelt. Auf derselben Basis beruht auch die nachbuddhistische Sāṃkhyaphilosophie, die, in offenbarer Anlehnung an die Worte des Buddha, sogar ebenfalls den Satz kennt: „Ich bin das nicht, das ist nicht mein, das ist nicht Ich", indem nach ihr das eigentliche Ich, die Seele, unerschaffen und ewig, in Wahrheit außerhalb alles Geschehens steht. „Aber wie der klare Kristall durch die rote Blüte, die man ihm nahe bringt, seine Farblosigkeit scheinbar verliert und sich rot zeigt, so scheint die Seele, in der sich das Treiben der Materie wie in einem Spiegel reflektiert, selbst der Wandelbarkeit und dem Leiden der materiellen Welt unterworfen; sie scheint der Schauspieler zu sein, der auf jener Bühne in beständig neuen Rollen auftritt; *sie* scheint immer und immer wieder geboren zu werden, zu altern und zu sterben, in neue Geburt einzugehen. Wird aber der Gegensatz von Materie und Seele erkannt, wird *der Irrtum* der *„Nicht*unterscheidung" überwunden, dann ist das Ende der Wiedergeburten erreicht. Das Leiden hat seine Macht verloren. Der Strick, der im Halbdunkel für eine Schlange gehalten worden war, erschreckt den nicht mehr, der ihn als bloßen Strick erkannt hat. Wie die Tänzerin zu tanzen aufhört, wenn das Ballett beendet ist, so stellt für die Seele, welche das Ziel erreicht hat, die Materie ihr leidenreiches Tun ein; sie setzt sich den Blicken der Seele nicht mehr aus, feinfühlig wie eine Frau aus edlem Geschlechte, die, wenn sie sieht: „Mein Gatte hat meinen Fehler erkannt", sich schämt, nicht wieder dem Gatten naht, so verharrt dann die Seele, gelöst von dem Gewirr und Leiden des Welttreibens, in Ewigkeit als ein Seher, der nichts mehr sieht, ein Spiegel, in dem sich nichts mehr spiegelt, als reines ungetrübtes Licht, das nichts mehr beleuchtet." [1])

Indessen ergeben gerade die letzten Zeilen, daß auch diese Sāṃkhyaphilosophie im Wesen nicht über den Standpunkt der Upanishaden hinausgekommen ist, abgesehen davon, daß sie den Wahn der Identität unseres Wesens mit dem Wesen der Welt überwunden hatte. Auch diese Sāṃkhyaphilosophie ist auf halbem Wege stehen geblieben. Auch nach ihr finden der Anattā-Gedanke und damit die negative Bestimmung unseres Wesens ihre Grenze im *Erkennen* (Bewußtsein), indem von diesem gilt: *„Das* gehört mir, *das* bin ich, *das* ist mein

1 Oldenberg, l. c., S. 67 ff.

Ich“, allerdings, wiederum ganz wie in den Upanishads und übergroß auch bei dem christlichen Meister Eckehart, an dem *reinen* objektlosen Erkennen. Die Seele ist „ein reines ungetrübtes Licht, das nichts mehr beleuchtet“, sagt das Sāṃkhya. „Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den — [wesenhaft] — Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens möglich. Aber es ist kein Zweites außer ihm, kein anderes von ihm Verschiedenes, das er sehen könnte“, heißt es in den Upanishaden. *)

II.

Demgegenüber wächst der Anattā-Gedanke in der Buddhalehre ins Riesige, indem er zugleich der alle übrigen Lehrelemente von ihr beherrschende und durchdringende Grundgedanke wird. Nichts, schlechterdings nichts von allem nur immer Erkennbaren an mir und außer mir, insbesondere auch nicht mein Erkennen, mein Bewußtsein hat etwas mit meinem Wesen zu tun. Man mag in das Getriebe seiner Persönlichkeit und damit in den Komplex der Lebensphänomene noch so tief hinuntersteigen, von einem irgendwie Beharrenden keine Spur, insbesondere keine Spur von einem beharrenden Substrat, an dem, bezw. für das sich dieses Getriebe vollzöge, d. h. also von einem Wesen, das in dem Strome der Zeit „unwandelbar wie ein Berg fest-

---

* Auf der allgemein als richtig eingesehenen *negativen* Formulierung des Grundproblems beruht auch die Verwandtschaft, ja, vielfache Übereinstimmung der altindischen, religiös-philosophischen Systeme unter sich, der Upanishaden, des Sāṃkhyasystems *und* der Lehre des Buddha, soweit nicht der der letzteren allein eigentümliche, *alles* entscheidende Kern der *absoluten* Transzendenz unseres Wesens in Frage kommt. Die altindischen Systeme wurden nicht, wie die unserigen, am Studiertisch ausgeheckt, wo man auf Grund großer *Gelehrsamkeit*, d. h. also des *Viel*wissens, durch Verbindung und Trennung des in den bereits vorliegenden Systemen Enthaltenen unter Hineinarbeitung der eigenen Einfälle neue Systeme schafft, sondern jene altindischen Systeme waren der Niederschlag der eigenen inneren *Erlebnisse*, also des *gründlichen* Wissens, welche Erlebnisse, eben weil sie alle in der gleichen Richtung lagen, auch zu verwandten Erkenntnissen und zu einer mehr oder minder gleichen *Loslösungspraxis* gegenüber den unwesentlichen Bestimmungen des Menschen führen mußten. Dabei wurde natürlich die eine Erkenntnis oder die eine Verfahrensweise von dem Einen früher als von dem Andern entdeckt und dann von den Anderen gern und neidlos übernommen, aber nicht auf Autorität hin, sondern nur nachdem sie durch eigene Erkenntnis bezw. in eigener praktischer *Erprobung* als richtig durchschaut worden war: So hat selbstverständlich auch der Buddha das, was er, als er „die höchste Stätte heiliger Ruhe, das Nirvāna“, gleich den anderen Yogins aufsuchte, von seinen beiden Lehrern Āḷāra Kālāma und Uddakka Rāmaputta an yogischer Befreiungstechnik gelernt und an sich selbst als praktisch *erprobt* hatte, später auch als Buddha beibehalten. Das aber waren die acht Versenkungen bis hinauf zur Grenzscheide möglicher Wahrnehmung, wie er selbst betont.

stünde, ohne Wanken, wie ein Pfeiler.“ [1]) Damit steht über allem Zweifel fest, daß es ein solches beharrendes Wesen nicht gibt und nicht geben kann. Dazu führt übrigens auch die folgende Erwägung: Was in der Welt ist, muß *materiell* oder wenigstens wesenhaft an Materie gebunden sein. Denn alles, was in der Welt ist, muß einen Raum einnehmen — in der Welt sein heißt eben im Raume sein. Das aber, was den Raum erfüllt, kann immer nur Materie, bezw. an Materie gebundene oder als Materie erscheinende Kraft sein. — „Körper sind krafterfüllte Räume.“ Jede Materie aber, auch die allerfeinste, auch die allergeistigste, auch die in Kraft oder Energie aufgelöste, ist ihrem Wesen nach in unaufhörlicher Veränderung: „In der Veränderung besteht das Wesen der Materie.“

Andrerseits aber steht ebenso offensichtlich fest, ja, ist noch viel sicherer, die sicherste Tatsache die es überhaupt geben kann, daß ich mich *nicht* in dem Getriebe meiner Persönlichkeit, also eben in dem Komplex der Lebensphänomene erschöpfe. Denn *ich* sehe diese Persönlichkeitsprozesse, sehe alle diese Lebensphänomene ja fortwährend entstehen und vergehen, bin also auch noch, wenn sie jeweils vergangen und durch neue abgelöst sind, die ich wiederum in ihrem Entstehen und Vergehen beobachte, wie eine Kette ohne Ende, und zwar beobachte mit meinem Bewußtsein, das dabei aber, wie ich wiederum, eben mit ihm, erkenne, selber unaufhörlicher Veränderung unterworfen ist. Es ist, wie wenn Einem durch eine sich unaufhörlich verändernde Brille die unaufhörlich wechselnden Figuren eines Kaleidoskops sich darstellen.

Damit steht aber mit unerschütterlicher Gewißheit fest: Ich gehe *nicht* in den vergänglichen Prozessen meiner Persönlichkeit, insbesondere auch nicht in meinem Bewußtsein auf, liege vielmehr meiner ganzen Persönlichkeit als deren *Substrat* zu Grunde, indem ich nicht an ihrem Entstehen und Vergehen teilnehme, und doch bin ich auch wieder nichts Beharrendes. Ich bin also nichts Vergängliches, aber auch nichts Beharrendes. Ich entstehe und vergehe nicht mit den Schaumblasen der Elemente meiner Persönlichkeit, stehe aber auch nicht fest wie ein Berg. Bin ich aber weder vergänglich noch beharrend, so bin ich der Zeit überhaupt entrückt, indem innerhalb ihrer keine andere Alternative möglich ist, als Veränderung oder Beharrung. Weil ich aber nach dem Obigen auch nicht materiell sein kann, indem alles Materielle vergänglich ist, übrigens auch einen Raum

1 Dīghanik., I, 1, 31 (Franke, S. 22).

einnehmen muß, also, als ein Ausgedehntes, auch greifbar sein muß, während mein Ich ungreifbar ist, so bin ich auch dem Raum entrückt. Ich bin nicht greifbar: Glaube ich mein wirkliches Ich, also mein Wesen, gefaßt zu haben, so verflüchtigt es sich augenblicklich in nichts, und vermeine ich mich infolgedessen als in meiner Persönlichkeit bestanden, mich mithin im übrigen als wesenlos bestimmen zu müssen, so sehe ich sofort wieder mein eigentliches Ich hoch über dieser meiner Persönlichkeit oder in dem Abgrund, der unter ihr gähnt — wie man will — aufleuchten, um gleich wieder in das Nichts zu versinken.

Somit: Ich feststellbar und doch nicht greifbar, nicht vergänglich, aber auch nicht beharrend und damit zeitlos, nicht materiell und damit nicht ausgedehnt, also raumlos, jenseits alles Schaffens und Wirkens, das ja an die Persönlichkeit geknüpft ist und damit ruhevoll, leidlos.
Doch nein! Das ist noch nicht die volle Wahrheit, das ist noch einseitig. Eben jetzt bin ich ja in die Zeit verstrickt, eben jetzt weile ich mitten in den Unendlichkeiten des Raumes, eben jetzt schaffe und wirke und — leide ich.

Die *ganze* Wahrheit ist also diese: Ich zeitlos und zeitlich, raumlos und räumlich, ruhend und schaffend, selig und leidvoll.

Wer kann das begreifen? Begreifen kann das *Niemand.* Denn ich bin ja auch unbegreiflich und begreifbar. Begriffen aber ist das Unbegreifliche, wenn ich es als unbegreiflich begreife. Das aber will sagen: Die Zeitlichkeit so wenig wie die Ewigkeit, der Raum so wenig wie die Raumlosigkeit, das Wirken so wenig wie die Ruhe, das Leid so wenig wie die Wonne haben etwas mit meinem *Wesen* zu tun. Das alles sind bloße *Zustände* von mir, von denen ich einen als Welt oder als Nirvāna haben *muß,* aber als solchen jeden haben *kann.* In diesen *Zuständen* von mir ist alles nur irgendwie Begreifbare einbegriffen und damit zugleich begriffen, warum ich selber, als in keinen von diesen allein begreifbaren *Zuständen,* aufgehend, unbegreiflich sein *muß.* Eben deshalb *will* ich mich selber im Grunde auch gar nicht begreifen. Ich will im Grunde immer nur die mir möglichen *Zustände* auskundschaften, um die schlimmen aufzuheben und den mir angemessensten zu verwirklichen. Habe ich das in der Auskundschaftung und Verwirklichung des zeit- und raumlosen, jenseits alles Schaffens und Wirkens liegenden und damit ruhevollen Zustandes, also des Nirvāna-Zustandes, erreicht, dann *will* ich überhaupt nichts weiter begreifen, auch mich selber nicht mehr: Was ich selber wohl sein mag,

ist mir *dann* über alle Maßen egal: genug, daß ich in den mir angemessensten, nämlich den *empfindungsfreien* Zustand, den der Buddha selber als den „unerschütterlicher Seligkeit“ bezeichnet, übergetreten bin.

Das ist der Anattā-Gedanke des Buddha. Wen, der das *wirklich* gefaßt hat, ergriffe nicht Ehrfurcht vor der Riesengröße dieser Erkenntnis?

Ganz einzig ist aber auch die Tiefe *der Reflexion,* die aus der Art erhellt, wie der Buddha diese Erkenntnis zum Zwecke ihrer praktischen Verwirklichung darzustellen gewußt hat. Ihm kam es ja nicht, wie unseren Modernen, auf bloße Erkenntnis der Wahrheit, d. h. also hier auf die Auskundschaftung des Zustandes höchstmöglichen, ungestörten Glückes, sondern eben weil er wußte, daß alle Erkenntnis letzten Endes nur der Erreichung dieses Zustandes dient, zugleich auf *die Verwirklichung* dieses Zustandes an. Deshalb mußte ihm ungeheuer viel daran liegen, seiner Lehre eine Form zu geben, daß sie zugleich Doktrin und Anweisung war. Wir machen das ganz anders. Wir trennen bei den angewandten Wissenschaften den rein lehrhaften vom praktischen Teil oder, wie wir sagen, die Theorie von der Praxis. Beim Buddha sind beide Teile zu einem Ganzen aus *einem* Guß vereinigt, so sehr, daß das Wort, mit dem er selber sein ganzes System bezeichnet hat, nämlich das Wort *Dhamma,* bald als *Lehre,* bald als *Gesetz* übersetzt wird. In Wahrheit ist es beides in *einem* Inbegriff. Es löst hohe Bewunderung aus, wenn man auch nur diesen *formellen* Charakter seines Systems erfaßt.

a) Noch von jeher hat sich der menschlichen Erkenntnis das Wesen des Menschen als im *Erkennen* bestehend dargestellt, das sich im Empfinden, Wahrnehmen und im Denken äußert. Das gilt auch für jene abgeklärteren Geister, welche erkannten, daß unser materieller Körper unmöglich zu unserem Wesen gehören könne, indem sie, eben deshalb, das Erkennen nicht durch die materiellen Sinnenorgane erzeugt werden ließen, sondern es als die *unmittelbare, organlose* Auswirkung unseres Wesens selbst erklärten, so daß dieses also in seinem innersten Grunde eben in diesem Erkennen bestünde, oder was dasselbe ist, reiner Geist wäre. Das ist, wie wir wissen, auch der Standpunkt der Upanishaden, auch der Standpunkt des Meister Eckehart, also auch der ganz Großen. Eben damit ist dann aber auch natürlich mein Verhältnis zu den geistigen Funktionen, die sich an mir voll-

ziehen, sehr einfach bestimmt: Ich selbst bin es, der in ihnen sich auswirkt, *ich* bin es also, der unmittelbar empfindet, wahrnimmt, denkt und weiterhin mit den materiellen Organen des Körpers als den Vollzugsorganen gegenüber der materiellen Welt tätig wird. Eben in diesen Bestimmungen erkenne ich mich selber, definiere in diesen meinen *Prädikaten* mein *Wesen.* Daher dann auch die Grundform von Subjekt und Prädikat aller Sprachen aller Völker aller Zeiten: *„Ich* empfinde, *ich* nehme wahr, *ich* denke." Ganz anders wird die Sachlage im Lichte des Anattā-Gedankens. Alle nur möglichen Bestimmungen sind dem Ich unwesentlich. Demnach darf man dieses Ich aber auch nicht durch diese Bestimmungen als seine Prädikate definieren, was aber gerade geschieht, wenn man sagt: *„Ich* empfinde." Jeder wird mit diesem Satze gemeinhin den Sinn verbinden, daß das Empfinden eine *wesentliche* Qualität von ihm sei. Damit ergab sich für den Buddha, der seinen Jüngern das richtige Denken ja nicht bloß aufzeigen, sondern es sie auch *lehren* wollte, um ihnen selber, eben dadurch das allmähliche Vordringen zum Anattā-*Anblick,* bei dem sich ja alle Qualitäten als durchaus unwesentlich darstellen, zu ermöglichen, ihnen diese Denkweise in Form von Subjekt und Prädikat abzugewöhnen wenigstens für die Zeit der beschaulichen Betrachtung, der Selbstversenkung, in der ja das Vordringen zum Anattā-Anblick vonstatten gehen soll: „Ich sage nicht: ‚Er empfindet'." [1])

b) Weil so unser Ich nicht durch die Elemente der Persönlichkeit definiert werden kann, weil es, im Gegenteil, durchaus unerkennbar ist, ja weil, wer den höchsten Standpunkt erklommen, d. h. die finale Beruhigung als den Zustand höchsten Glückes erreicht hat, überhaupt gar kein Interesse mehr hat, etwas von sich selber zu wissen, gar nichts mehr von sich selber wissen *will,* deshalb mußte der Buddha seine Jünger auch lehren, überhaupt nicht mehr über sich selber nachzugrübeln, indem für derlei Fragen in seinem System, eben weil es den höchsten Standpunkt einnimmt, ja überhaupt kein Platz ist. *„Wer,* Herr, empfindet?" „Die Frage ist nicht richtig gestellt!" sprach der Erhabene. „Ich sage nicht: *‚Er* empfindet.' Sagte ich freilich: *‚Er* empfindet', dann wäre die Frage: ‚Herr, wer empfindet?' richtig gestellt. Ich aber sage nicht so."

c) Weil es uns im Grunde überhaupt nicht darauf ankommt zu wissen, was wir selber sind, sondern nur, wie wir das unveränderliche

1 „Lehre des Buddha", S. 221 ff.

Glück gewinnen können, deshalb geht alle *richtige* Erkenntnistätigkeit auch nur darauf zu prüfen, ob die Verhältnisse, in denen wir uns zur Zeit befinden — und die *Ur*verhältnisse sind eben die Komponenten unserer Persönlichkeit als unserer „Beilegungen" (upadhi) — uns jenes wahrhaftige Glück wirklich zu bringen vermögen und, wenn sie das nicht vermögen, wodurch sie im Einzelnen bedingt sind, damit durch Aufhebung ihrer Bedingung und damit ihrer selbst Abhilfe geschaffen werden kann. Das wahrhaftige Glück besteht nun aber selbst wiederum in der Abwesenheit aller leidschaffenden Faktoren: Es darf mich nur keinerlei Leid mehr quälen und ich bin schon von selber glücklich, bin schon von selber so unendlich glücklich, so gut wie die Sonne nur keine Wolken zu verhüllen brauchen und sie strahlt schon von selber. Alles Leid aber wurzelt letzten Endes in der *Vergänglichkeit:* Was vergänglich ist, ist — eben mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — leidbringend für mich. Was mir aber Leiden bringt, ist nichts für mich. Damit sind aber die Verhältnisse, in denen wir uns zur Zeit befinden, ja, ist jeder mit Persönlichkeit behaftete Zustand überhaupt als mir durchaus unangemessen erkannt. Denn jeder solche ist ja der Zustand unaufhörlicher Vergänglichkeit und damit unaufhörlichen Leidens. *Das* muß ich gründlich erkennen und weiterhin muß ich die einzelnen Bedingungen dieses leidbringenden Zustandes gründlich erkennen und muß die Faktoren, die gesetzt werden müssen, damit jene Bedingungen sich auflösen, gründlich erkennen — *sonst nichts:* von mir selber brauche ich durchaus nichts zu erkennen und *will* ich übrigens, wie bereits angegeben, letzten Endes auch gar nichts erkennen. Nur mehr in *dieser* Weise darf deshalb auch noch denken, wer den höchsten Standpunkt erreichen will; und dieses Denken lehrt eben deshalb auch der Buddha, indem er speziell die Lehre von den Bedingungen des Leidens und ihrer Aufhebung gleich in dieser praktisch verwertbaren Form vorträgt: „Wenn dieses ist, ist jenes. Wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht. Das will sagen: in Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen für mich die organischen Prozesse. In Abhängigkeit von den organischen Prozessen entsteht für mich der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein. In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein entsteht für mich die Berührung. In Abhängigkeit von der Berührung entsteht für mich die Empfindung. — Als Folge der völligen restlosen Aufhebung des Nichtwissens tritt für mich die Aufhebung der organischen Prozesse ein. Als Folge der Aufhebung der organischen Prozesse tritt für mich

die Aufhebung des körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein ein. Als Folge der Aufhebung des körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein tritt für mich die Aufhebung der Berührung ein. Als Folge der Aufhebung der Berührung tritt für mich die Aufhebung der Empfindung ein.“ —

Und weil der Buddha ausschließlich in *dieser* Richtung denken lehrt, deshalb sind auch alle Fragen, die unsere *„Beilegungen“* betreffen, in *dieser* Richtung zu stellen: „Würde dagegen jemand mich fragen: ‚Von was, Herr, ist die Empfindung abhängig?‘ so wäre die Frage richtig gestellt und die richtige Antwort darauf würde lauten: ‚In Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung‘.“

d) Würde der Buddha die Kausalitätskette in der eben angeführten Form, also unter jedesmaliger Einschaltung der Worte *„für mich“,* vortragen — „die organischen Prozesse, das Bewußtsein, die Empfindungen entstehen *für mich“* —, dann wäre seine Lehre von der Transzendenz unseres Wesens überaus eindeutig und hätte fraglos nie der ungeheuerliche Irrtum entstehen können, er *leugne* das Ich. Der Buddha hat sich auch in der Tat vielfach so ausgedrückt. [1]) Andererseits hatte er zwei durchschlagende Gründe, eine noch höhere Denkweise zu lehren, bei der unser Ich völlig aus dem Bewußtsein ausgeschaltet bleibt: „Es ist gleichfalls eine unmittelbare Erfahrung, die jeder, insbesondere derjenige machen kann, der nur erst einmal ernstlich den Erlösungsweg geht, daß, in welcher Form nur immer der Gedanke an unser Ich in das normale, d. h. verkehrte Denken eingeführt wird, eben damit zwei Quellen aufgeschlossen werden, aus denen der Durst, *der Drang,* unversiegliche Nahrung erhält, so daß er *ganz,* restlos schlechterdings nicht mehr totzuschlagen ist. Die eine dieser Gefahren ist, daß beim Eintritt des Gedankens an unser Ich in unser getrübtes Bewußtsein sich sofort der Drang rührt, nun auch Näheres von diesem unserm Ich zu wissen und damit der Drang, in einer Richtung zu denken, welche unweigerlich eben wegen der absoluten Unerkennbarkeit unseres Ich, in ein Dickicht von Ansichten, einen Wirrwarr von Ansichten, ein Spielen mit Ansichten, ein Tappen in Ansichten“ führen muß: „Entsteht da, Mönche, der Gedanke ‚Ich bin‘, so entstehen auch die Gedanken ‚Das bin ich‘, ‚Anders bin ich‘, ‚Ewig bin ich‘, ‚Nicht bin ich‘, ‚Bin ich wohl?‘, ‚Bin ich wohl das?‘, ‚Bin ich

1 s. weiter unten „Buddhist. Exegese“ § 8.

wohl anders?', ‚Ach, möchte ich doch so sein!', ‚Ach, möchte ich doch anders sein!' " (Vierer-Buch, S. 454.) Die andere Gefahr aber ist, daß, in welcher Form nur immer unserm Ich eine Qualität beigelegt wird, sei es auch nur in einer ganz unwesentlichen Weise, sei es auch nur in der Weise, daß man sagt, etwas entstehe *für mich,* sich schon *Befriedigung* (nandī), und damit *Selbstgefälligkeit,* also *Stolz* (māna) über diesen, wenn auch noch so flüchtigen Besitz in uns erhebt, womit dann aber die volle Erlösung unmöglich gemacht ist. *Deshalb,* aus diesen *praktischen* Erwägungen, hat der Buddha bei der Darstellung der Kausalitätskette sich *ganz objektiv* ausgedrückt, also *jede* Bezugnahme auf das Subjekt des Erkennens, das sie erkennt, vermieden, hat er also die oben bei jedem einzelnen Gliede eingefügten Worte „für mich" weggelassen. Ich darf mir so wenig darauf einbilden, daß ich Bewußtsein und damit Empfindungen erzeugen und damit diese ganze Erscheinungswelt vor mir aufsteigen und sie wieder verschwinden lassen kann, daß mir bei dieser ganzen weltschaffenden und weltvernichtenden Tätigkeit nicht einmal *der bloße Gedanke* an mich als den Schöpfer und Alleszermalmer aufsteigt: „Da, Bruder Sāriputta, erkenne ich mit dem himmlischen Auge, 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 himmlischen Auge, dem geklärten, überirdischen, eine tausendfache Welt erkennst, das ist bei dir *Stolz."* — „Ich habe, o Freund, gar fern von Sinnengenüssen, fern von unheilsamen Geisteszuständen in der mit energischem Denken und Erwägen verbundenen, in der Loslösung — [von den Sinnengenüssen] — geborenen glück- und freudereichen ersten Versenkung verweilt. Und dabei, o Freund, habe ich — [!] — nicht gedacht: *‚Ich* erreiche die erste Versenkung', oder: *‚Ich* habe die erste Versenkung erreicht', oder: *‚Ich* habe die erste Versenkung beendet'." — „Dann freilich sind von dem ehrwürdigen Sāriputta die Anwandlungen des in der Form des Ich und Mein denkenden Stolzes völlig vernichtet. *Deshalb* kommt dem ehrwürdigen Sāriputta nicht der Gedanke: *‚Ich* erreiche die erste Versenkung', oder: *‚Ich* habe die erste Versenkung erreicht', oder: *‚Ich* habe die erste Versenkung beendet'." [1])

1 Saṃyutta-Nikāya, III, XXVIII, 1 (Neumann, Buddh. Anthol., S. 206).

Der in der Form von Ich und Mein denkende Stolz – „ahaṃkāra-mamaṃkāra-mānānusaya.“ — Der Buddha hat natürlich seine ganze Terminologie, wie jeder vernünftige Mensch, der Sprache seiner Zeit entnommen. Deshalb muß, wer seine Kunstausdrücke verstehen will, auf diesen ihren *Ursprung* zurückgehen. Würde das mehr befolgt — dazu gehört allerdings vor allem auch eine gründliche Kenntnis der Upanishad's, die so viele „Buddhologen“, von den „Herren der dilettierenden Propaganda“ gar nicht zu reden, aber *nicht* besitzen, dann würde schon aus diesem Grunde sehr viel weniger an verkehrten Übersetzungen produziert *und verbreitet* werden. An solchen Kunstausdrücken hat der Buddha beispielsweise übernommen den Terminus Nirvāna, wie wir weiter unten noch sehen werden, dann den Ausdruck „Upādhi“ — (Vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 533 A. 2 bezw. 531 A. 3 der früher. Aufl.) — vor allem aber auch den Begriff Ahaṃkāra, der bereits in den Upanishaden eine große Rolle spielt. Er bezeichnet dort jene Geistestätigkeit, welche „das bewußte Ich“ macht — Ahaṃkāra heißt der „Ich-Macher“ — d. h. „das Ichmachbare“, also das, was man, bei unbesonnenem Denken, für sein Ich halten könnte, nämlich eben die Persönlichkeit, nun tatsächlich zum Ich erhebt und so den Wahn des *empirischen* Ich erzeugt, indem man dann wähnt: *„Das* gehört mir, *das* bin ich, *das* ist mein Selbst.“ Dieser den Wahn des empirischen Ich, des bewußten Selbstes“ bildenden Geistestätigkeit wird dann eigens das *wahre* Ich, der Ātman, gegenüberstellt, in welchem auch diese Geistestätigkeit ihrerseits wieder gründet. Cfr. Praçna-Up. 7 (Deußen, „Sechzig Upanishad's des Veda“, S. 568): „Aber gleichwie, o Teurer, die Vögel zu dem Baume sich hinbegeben, der ihr Wohnort ist, also begibt sich dieses alles in den höchsten Ātman hinein: die Erde und der Erdstoff, das Wasser und der Wasserstoff ... das Auge und das Sichtbare, das Ohr und das Hörbare ... *der Ahaṃkāra [Ich-Macher] und das Ichmachbare* ... denn dieser sehende, hörende ... *das bewußte Selbst bildende Geist,* der ist in dem höchsten, unvergänglichen Selbste gegründet.“ — Die als Ahaṃkāra qualifizierte Geistestätigkeit ist also das *selbstsüchtige* Denken, welches das Ich in der Erscheinungswelt sucht, eben weshalb ahaṃkāra in den Upanishad's auch geradezu „Eigendünkel, Selbstsucht“ bedeutet. — In der Maitrāyaṇa-Up. 6, 28 heißt es von dem personifizierten Ahaṃkāra : „Auf dem Haupte trägt er die Krone der Verblendung, in den Ohren die Ringe der Begierde und des Neides, in der Hand den Stab der Schlaffheit, Trunkenheit und Arglistigkeit; er ist des

Eigendünkels Oberherr und, indem er den Bogen ergreift, dessen Sehne Zorn und dessen Bügel Habgier heißt, pflegt er mit dem Pfeile Verlangen seine Mitgeschöpfe zu morden."

Also Anuruddha sagt mit Recht: *„Ich* überblicke eine tausendfache Welt, und auch Sāriputta sagt mit Recht: *„Ich* habe die erste Versenkung erreicht." Aber dieses an sich richtige Denken — richtig insoweit, als jede Qualität, die ich habe, und jede Funktion, die ich setze, wenigstens eine *unwesentliche* Bestimmung von mir ist *) — hat *in der Praxis* den Nachteil, daß es *Befriedigung* und damit Selbstgefälligkeit, Stolz auslöst und *deshalb,* aus *diesem* Grunde muß man auch über dieses Denken, selbst insofern es an sich richtig ist, hinauskommen, deshalb muß man sich insbesondere auch der ganzen Kausalitätskette so objektiv gegenüberstellen können, daß einem nicht einmal mehr der bloße *Gedanke* an sich selbst kommt. *Dann* erst kann man auch wirklich die ganze Welt im vollendetsten Gleichmut auf ewig untergehen lassen.

Also speziell aus diesen Gründen perhorresziert der Buddha das subjektive Denken, d. h. das Denken mit unserem Ich als Subjekt. Er will verhüten, daß man irgend einen Faktor seiner Persönlichkeit, vor allem auch seine Empfindungen, in eine wesenhafte oder wenigstens Befriedigung auslösende Beziehung zu sich selber bringe, und will verhüten, daß man sich verleiten läßt, über sein Ich und über das Verhältnis dieses Ich zu den Komponenten unserer Persönlichkeit, abgesehen davon, daß uns dieselben auf jeden Fall durchaus unwesentlich sind, zu spekulieren. Zur Verhütung dieser Gefahren scheidet der Buddha, übrigens auch im Einklang mit der Wirklichkeit, wonach das Ich zwar alles erkennt, selber aber nicht erkannt wird, [1]) dieses unser Ich aus der Sprache überhaupt aus. Der Betrachtende soll gar nicht mehr auf sein Ich als solches stoßen, um ganz sicher keinen Drang nach der Lösung derartiger Probleme mehr auszulösen. Und eben weil der Buddha nur aus *diesen* Gründen das Denken mit dem Ich als Subjekt perhorresziert, darf der vollkommene Heilige, der allen diesen Gefahren für immer entronnen ist, auch wieder in dieser Form denken, indem er triumphierend ausruft: „Auf ewig bin *ich* erlöst!" Wir *müs-*

* In diesem Sinne werden diese Qualitäten und Funktionen ja auch ausdrücklich als „zum Selbst gehörig" (ajjhattikāni) bezeichnet (cfr. Seidenstücker, Khuddaka-Pāṭho, S, 10, Anm. 15.)

1 Vgl. weiter unten „Buddh. Exegese" § 8.

sen zunächst noch in dieser Form denken, indem wir uns insbesondere zum Bewußtsein bringen müssen: *Ich* muß kämpfen, *ich* muß ringen, *ich* muß das erlösende Wissen erzeugen, um allmählich von diesem subjektiven zum rein objektiven Denken zu gelangen, bei welchem ich meiner gesamten Persönlichkeit so entfremdet gegenüberstehe, daß sie nicht einmal mehr den bloßen *Gedanken* an mich selber auszulösen vermag, und, um am Ende, wenn ich dann noch will, ebenfalls wiederum subjektiv denken zu dürfen: „Auch *ich* bin nun erlöst!"

e) Die Kausalitätskette eröffnet in ihrer absolut unpersönlichen Fassung den Weg zum *vollkommen* objektiven Denken, zur *vollkommen* objektiven Durchschauung unserer Persönlichkeit und damit des gesamten Welttreibens überhaupt. Wenn sie richtig verstanden wird, führt ihre Durchdringung schnurgerade zum höchsten Wissen und damit zur höchsten Erlösung, wie ja auch der Buddha selber mit ihrer Entdeckung zum Buddha wurde und wie ja auch dem Sāriputta ohne weiteres „das abgeklärte, abgespülte Auge der Weisheit" aufging, als sie ihm der Mönch Assaji im Extrakt also vortrug: „Die Dinge, die aus einer Ursache hervorgehen, deren Ursache hat der Vollendete mitgeteilt, wie auch ihre Aufhebung: also lehrt der große Asket." Aber die Kausalitätskette muß *richtig* verstanden werden, so, wie dargelegt und wie sie nach dem Ausgeführten auch Sāriputta verstanden hat, d.h. es darf keinen Augenblick übersehen werden, daß die Kausalitätskette *mich* als das erkennende Subjekt, das sie erkennt, bereits voraussetzt, daß sie also bloß für das Erkannte, das allein letzten Endes ja auch bloß erkannt werden will, nicht aber für den Erkenner selber gilt. Da sie aber auf mich als diesen Erkenner in keiner Weise hinweist — eben um ihren Zweck des *vollkommen* objektiven Denkens zu sichern — so birgt sie für sich allein für einen unreifen Betrachter die ungeheure Gefahr in sich, daß er in den Wahn gerät, der Buddha kenne das Subjekt des Erkennens überhaupt nicht, er leugne es. Dieser Gefahr war sich natürlich auch der Buddha selber bewußt, ja, er kannte sie in ihrer ganzen Größe. Deshalb legte er ein eigenes granitnes *Fundament* zur Vermeidung dieser Gefahr. Dieses Fundament muß, eben als solches, erst völlig begriffen sein, ehe man überhaupt an die Betrachtung der Kausalitätskette herangehen darf. Über seine Wichtigkeit läßt der Buddha selber auch gar keinen Zweifel, indem er es unermüdlich immer wieder noch öfter als die Kausalitätskette selber, wiederholt, eben als ihre notwendige Ergänzung, ja, als Voraussetz-

ung für ihr Verständnis. Und dieses Fundament handelt eben von dem *Subjekt* des Erkennens, handelt von dem, das sich von dem Bereich, auf das sich die Kausalitätskette bezieht, *befreien,* erlösen soll, handelt von *mir selber,* und handelt von mir selber in einer Weise, die wiederum die ganz unvergleichliche Weisheit des Buddha offenbart, mit der er es verstanden hat, alle Hindernisse für die *praktische* Verwirklichung der Erlösung aus dem Wege zu räumen:

Wir haben gesehen, daß jedes Denken, das unser Ich mit der Erscheinungswelt verknüpft, also jedes Denken, das sich mit dem Ich als Subjekt — direkt oder indirekt — vollzieht, die Gefahr zu transzendenten Spekulationen über unser Ich und weiterhin, *Befriedigung* und damit Selbstgefälligkeit, Stolz auslöst. Eben deshalb durfte der Buddha aber auch da, wo er von dem Ich sprechen *mußte,* also da, wo wir gerade jetzt in unserer Betrachtung stehen, das nur in einer Weise tun, die diese Gefahr transzendenter Spekulation und der Auslösung irgendwelcher *Befriedigung,* irgendwelcher Selbstgefälligkeit ausschließt. Nun frage man sich so oft als man will, und überlege so gründlich, als man kann, ob es einen vollkommeneren Weg gibt, dieser Gefahr zu begegnen und dabei doch der Tatsächlichkeit unseres Ich als des erkennenden Subjekts, ja, als des Substrats alles Wirkens überhaupt, einen wuchtigeren Ausdruck zu verleihen, als die vom Buddha geprägte, unzählige Mal und stets in feierlichster Weise wiederholte Formel, die er *ausdrücklich* auf *alles* nur irgendwie Erkennbare, also natürlich auch auf jedes einzelne Glied der Kausalitätskette, für anwendbar erklärt: „Das gehört *mir — nicht;* das bin *ich — nicht;* das ist *nicht* mein Selbst." Wer, der noch nicht von allen guten Geistern verlassen ist, kann *diese* Worte mißverstehen?

Weil aber so überaus viel, ja, weil alles davon abhängt, daß man sich selber als *den Träger* der *Last* der Persönlichkeit und als den, der *selber* diese *Last* auf sich genommen hat, und als den, der *selber* sich von dieser Last *befreien* kann, völlig begreife, deshalb spricht der Buddha es auch noch eigens in *dieser* Weise aus: *Die Last,* Mönche, will ich euch zeigen und *den Träger* der Last und *das Ergreifen* der Last und *das Abwerfen* der Last. Das höret! Was, Mönche, ist die Last? Die fünf Haftensgruppen, sei geantwortet. Welche fünf? Die Haftensgruppe des Körpers, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütstätigkeiten, die Haftensgruppe des Erkennens. Das, Mönche, wird die Last genannt. Und wer, Mönche, ist *der Träger* der Last? *Das Subjekt*

(puggala) [1]) sei geantwortet, nämlich eben der ehrwürdige N. N. von der Familie X. X. Das, Mönche, wird *der Träger* der Last genannt. Und was, Mönche, ist das *Ergreifen* der Last? Es ist eben dieser zu neuem Werden führende, mit Gier nach Freude verbundene, bald da, bald dort sich ergötzende Durst, nämlich der Durst nach sinnlichem Genuß, der Durst nach Werden, der Durst nach Vernichtung – wie ihn die Anhänger der *Siamesischen* Schule haben – Das, Mönche, wird das Ergreifen der Last genannt. Und was ist *das Abwerfen* der Last? Es ist eben dieses Durstes restlose Vernichtung, sein Aufgeben, Ablegen, Austreiben, Aufheben. Das, Mönche, wird das Abwerfen der Last genannt." [2]) Hier werden also die fünf Haftensgruppen als die Komponenten der Persönlichkeit und damit diese selbst ihrem *Substrat* (puggala), das indes noch nach seinen „Beilegungen" *benannt* ist, ganz scharf gegenübergestellt, also von ihm *ausdrücklich* unterschieden und wird weiterhin so scharf, als nur möglich, pointiert, daß dieses Substrat mit der Persönlichkeit lediglich durch seinen Durst nach Freude, die aus der Aktuierung dieser Persönlichkeit gewonnen wird, verbunden ist. In einem sich daran anschließenden Vers aber wird das Ergreifen der Last als leidbringend, ihr Abwerfen dagegen im Wegwerfen der gesamten Persönlichkeit als Seligkeit bestimmt. Das in dem Abwerfen der Last der leidbringenden Persönlichkeit *selig* gewordene *Subjekt,* also das *heilig* gewordene Ich bezeichnet der Buddha anderweit als einen „Tathāgata", einen Vollendeten, „undefinierbar, unbestimmbar, unergründbar wie der große Ozean", und fügt bei, daß „der Verbleib" dieser „wahrhaft Erlösten, die hindurchgekommen sind durch den Strom der Sinnenbanden und so *die unerschütterliche Seligkeit errungen haben,* nicht zu erkunden" sei. [*])

So hat der Buddha also ausdrücklich, wie man es schärfer überhaupt nicht mehr tun kann, dem Bereich des *Nicht*-Ich *das Ich* als dasjenige gegenübergestellt, das sich von jenem Bereich des *Nicht*-Ich zu *befreien* hat, und zwar zu befreien hat dadurch, daß *ich* schlechter-

1 Cfr. Oldenberg, l. c., S. 304, Anm. 1.

2 Saṃyutta-Nik. III, S. 25.

* Speziell aus der obigen Stelle vom *Lastträger* ergibt sich auch mit aller wünschenwerten Deutlichkeit, daß der Buddha *unzählige* Subjekte des Erkennens und Wirkens lehrt, *ganz im Einklang* mit der *unmittelbaren Anschauung,* mit der jede durch — eben deshalb falsche — *Reflexion* gewonnene Konstruktion von *einer* Weltseele, die sich in die Einzelwesen auseinanderlege — Tat tvam asi — in unvereinbaren Widerspruch gerät (vgl. „Das Geheimnis des Ich" in der „Buddhist. Weisheit", § 34).

dings alles Erkennbare so sehr als *nicht*-ich durchschaue, daß *ich* bei seiner Betrachtung nicht einmal mehr den Gedanken an *mich* gewinne. Nur die selbstverständliche Konsequenz von all dem ist, daß der Buddha bei der Darstellung der vierten seiner heiligen Wahrheiten, die ihre Stelle zwischen dem ersten und zweiten Teil der Kausalitätskette findet, indem sie den Weg zur Vernichtung des Nichtwissens zeigt, aus dem letzten Endes alles für mich hervorquillt, stets und ausnahmslos in der Form spricht, daß *ich* diesen Weg zu gehen, daß *ich* sittliche Zucht, daß *ich* Sinnenzügelung, daß *ich* konzentriertes Denken zu pflegen habe. In der Tat war gerade hier der Platz, vom Ich auch in *positiver* Form zu sprechen, es gerade hier in seine Rechte und — Pflichten einzusetzen. Denn diese Kausalitätskette und damit die ganze Persönlichkeit und damit die ganze Erscheinungswelt wird ja durch *mich selber* jeden Augenblick immer wieder neu gesetzt, indem *ich* im *Nichtwissen* über das Leidbringende dieser Setzung bin. Dabei geht diese Setzung freilich in *ganz* anderer Weise vor sich, als man gemeinhin glaubt. Sie findet nämlich genau in der Weise statt, wie es Meister Eckehart von seinem Gotte beschreibt, der im Grunde ja auch nur unser eigenes tiefstes Wesen ist: „Gott an sich hat Wesen und das Wesen wohnt in unerschlossener Stille — *und doch bewegt es das Bewegliche.*“ [1]) Dieses Bewegen des Beweglichen aber geht in Form eines *„Erquillens“* (L. c., S. 231.) vor sich: Je nachdem *ich* durch meinen Erkenntnisapparat Nichtwissen oder Wissen erzeuge, welches Erzeugen selbst wieder, im übrigen durchaus unerkennbar, (s. oben S. 116.) in der Form eines Erquillenlassens stattfindet, *quellen* die einzelnen Glieder der Kausalitätskette und damit meiner Persönlichkeit hervor oder lösen sie sich wieder in Nichts auf. Und weil so *hier,* bei der Erzeugung des Nichtwissens, der Punkt ist, wo das Bewegliche aus dem Unbeweglichen quillt, wo das Ich das Nicht-Ich setzt, deshalb spricht *hier* auch der Buddha, und zwar sehr eindringlich davon, daß *ich* dieses Nichtwissen vernichten und daß *ich* das Wissen im Begehen des heiligen achtfachen Pfades zu erzeugen habe.

Überblicken wir das Ausgeführte, so werden wir nunmehr wohl auch *die Form* der Darstellung des Anattā-Gedankens durch den Buddha erfaßt haben: Der Anattā-Gedanke ist der Gedanke der Transzendenz unseres Ich, also unseres Wesens, über alle nur denkbaren *Zustände,* die allein auch bloß *erkennbar* sind, und eben deshalb der Gedanke von der Möglichkeit der Verwirklichung jedes nur immer

1 S. Buddh. Weltspiegel II, S. 231.

denkbaren Zustandes für uns. Diesen Gedanken gibt der Buddha aber nicht als abgerundetes System, wie wir Theoretiker es wünschen möchten, sondern als Praktiker gleich in seinen einzelnen Anwendungsformen bei der praktischen Heilsarbeit, d. h. also bei der Verwirklichung des uns angemessensten Zustandes: Er spricht von meinem Ich als solchem, wo *ich* bewußt als Ich tätig werden muß, und er spricht vom *Nicht*-Ich, wo es gilt, alles nur irgendwie Erkennbare als mir wesensfremd, d. h. eben als *nicht*-ich, zu erkennen, und er spricht weder vom Ich noch vom Nicht-Ich, wo man sein Ich einmal ganz vergessen soll, kurz, der Buddha hat sich bei der Darstellung des Anattā-Gedankens *ausschließlich* von *praktischen* Erwägungen leiten lassen. Seine Darstellungsweise unterscheidet sich also von der bei uns üblichen systematisierenden genau so, wie sich ein modernes Handbuch für praktische Arzneikunde von einer rein wissenschaftlichen Darstellung der modernen Medizin unterscheidet. Und wie derjenige, der es versteht, ein solches Handbuch der Praxis unter Verwertung sämtlicher wissenschaftlicher Errungenschaften und in einer Weise herzustellen, daß es den Praktiker nie im Stiche läßt, hohe Bewunderung verdient, so löst auch die Darstellung des Anattā-Gedankens durch den Buddha in jedem, der ihn in seinen *praktischen* Anwendungsformen an sich *erprobt,* höchste Bewunderung, ja ehrfürchtiges Staunen aus.

III.

In der Praxis selbst hängt wieder alles davon ab, daß das durch die praktische Arbeit zu erreichende *Ziel* möglichst deutlich aufgezeigt wird. Ein unbekanntes Ziel kann man überhaupt nicht erstreben. Es wäre gerade so, wie wenn Einer einen Turm besteigen wollte, den er in keiner Weise wahrnimmt. Und auch ein bekanntes Ziel kann man nur ernstlich erstreben und erreichen, wenn es nicht nur allgemein, sondern es genau bekannt ist, daß man seinen eigentlichen Kern wahrnimmt: Das Endziel alles menschlichen Strebens ist das Glück. Aber ein so unbestimmt umschriebenes Ziel bietet noch keinerlei Handhabe zu seiner Verwirklichung. Die Frage ist vielmehr, worin denn nun eigentlich das Glück bestehe. Etwas deutlicher wird die Richtung des Zieles schon, wenn man sagt, Glück sei jener Zustand, worauf mein *Wille* geht. Aber auch das genügt noch nicht. Wirkliches Glück ist nur die *dauernde* Willensbefriedigung. — „Ach, was beglückt, das müßte

dauernd sein.“ Das geht so weit, daß dieses Erfordernis der Dauer geradezu mit dem *ewigen* Glück zusammenfallen müßte, wenn es unsern Willen *vollkommen* soll befriedigen können: Auch wenn ich einem Menschen ein einzig von wohligen Empfindungen durchglühtes Leben von ungezählten Billionen von Jahren ermöglichen könnte, so würde doch, wenn nach Ablauf dieser ungeheueren Lebensdauer der Tod an ihn heranträte, der Schmerz über den dann eintretenden Untergang jenes Lebens der Wonne mit derselben Wucht über ihn hereinbrechen, als ob er es nur zwanzig Jahre hätte auskosten können. Der Mensch verlangt also mit andern Worten, daß der Zustand, worauf sein Wille geht, schlechterdings nicht mehr aufhöre, also eben das sei, was wir *ewig* nennen. Darüber kann ein Zweifel doch wohl nicht bestehen. Auch der „aufgeklärteste“, moderne Naturwissenschaftler, für den es eine ausgemachte Sache ist, daß er mit dem Tode der Vernichtung anheimfällt, wird diese vermeintliche Tatsache doch nur *notgedrungen* hinnehmen. In dem Momente, wo man ihm, für ihn faßbar, einen Weg zeigen könnte, dem Tode zu entgehen, würde fraglos auch er mit beiden Händen zugreifen. Das macht aber doch offensichtlich, daß tief im *Wesen* jedes Menschen der Wunsch, ja, die Sehnsucht nach einem Zustand haust, der, im übrigen als angenehm erkannt, todlos und damit ewig ist. Somit ist diese durch die scheinbare Unmöglichkeit ihrer Befriedigung nur unaufhörlich niedergehaltene Sehnsucht nach einem todlosen Zustande, in dem man keinerlei Unangenehmes erfährt, im Grunde das Endziel jedes Menschen. Gibt es einen, der das im Ernste zu bestreiten wagte? Damit haben wir also die Tatsache, daß die Sehnsucht nach einem solchen todlosen Zustande als Ausfluß des menschlichen *Wesens* zu betrachten ist. Denn was in allen Menschen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft in allen Lagen gleichmäßig in ihnen haust, das muß doch wohl ein Ausfluß ihres Wesens sein. Das allein sollte den Herren modernen Naturalisten zu denken geben: Die Sehnsucht nach einem ewigen, todlosen Zustande bildet einen Ausfluß unseres *Wesens.* Wäre das möglich, wenn wir nicht selbst ewig wären? Wie sollte aus einem wesenhaft Vergänglichen eine Sehnsucht nach dem Ewigen hervorwachsen können? Einem wesenhaft Vergänglichen müßte das Ewige doch wesens*widrig* und eben deshalb auch *widerwärtig,* ja *schrecklich* sein! [1]) Doch das nur nebenbei. Für uns handelt es sich jetzt darum, in welcher Art ein gestecktes Ziel erkannt sein muß, um es verwirklichen

1 Vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 109, 133.

zu können. Auch die Fixierung unseres Endziels als eines todlosen Zustandes innerster Selbstbefriedigung genügt noch nicht. In dieser Form ist das Endziel *allen* Religionen mehr oder weniger bekannt. Es ist noch eine nähere Bestimmung der Art dieser Selbstbefriedigung nötig! Wer ewiges Leben erstrebt, hat ein ganz anderes Endziel, als wen es nach ewiger Ruhe gelüstet. Beide Ziele zwar mögen *an sich* des Erstrebens wert erscheinen. Aber sie unterscheiden sich wesentlich dadurch voneinander, daß das eine dieser beiden Ziele, das ewige *Leben,* weil alles Leben wesenhaft an Materie gebunden ist und daher deren Schicksal, die Vergänglichkeit, teilt, in sich unmöglich, während das andere Ziel, die ewige *Ruhe,* gar wohl erreichbar ist: ich darf mich eben bloß ruhig verhalten. Der Christ hat als Endziel das ewige Leben, das Endziel des alten Indien war bereits vor dem Buddha „die ewige Stätte heiliger Ruhe".

Der Begriff der Ruhe bezeichnet etwas rein Negatives. Er sagt im Grunde nichts von mir selber aus, sondern nur, daß jeder in mir *hausende* Drang oder daß alle in mir *hausenden* Wünsche zur Ruhe gekommen sind. Wenn dieser Drang, wenn alle Wünsche für immer schlafen gegangen sind, dann *habe* ich Ruhe, mag es im übrigen um mich herum noch so unruhig sein. Es ist gerade so, wie man von einem *ruhigen Hause* redet, wenn es nicht mehr der ihm wesensfremde Lärm seiner Inwohner erfüllt.

Jedes Wesen empfindet einen in ihm hausenden, nicht befriedigten Drang oder Wunsch als Qual, eben weshalb man ja auch von einem *quälenden* Drang oder von *quälenden* Wünschen spricht. Diese Qual eines nicht befriedigten Dranges kann, indem dieser Drang die Form der *Leidenschaft* annimmt, so groß werden, daß man sie direkt mit dem unerträglichen Schmerz von Brandwunden und demgemäß den Drang selber mit dem Feuer vergleicht und dementsprechend auch von einer *lodernden,* einer *flammenden* Leidenschaft spricht. Eben deshalb spricht man dann aber auch, wenn dieser Drang, diese Leidenschaft definitiv zur Ruhe gekommen ist, von ihrer *Erlöschung* und spricht man weiterhin von einem Menschen, der diese Leidenschaft etwa infolge eines erschütternden Unglücksfalles für immer verloren hat, als von einem *erloschenen* Menschen; er *glüht* nicht mehr, ist *kühl* geworden. So versteht es sich dann, daß für den, der das höchste Glück eben in dem Freisinn von der Qual des unbefriedigten Dranges, unbefriedigter Wünsche findet, die drei Begriffe Glück, Ruhe und Erlöschung in einander verfließen, wie das auch schon die alte Pāli-

Sprache dadurch zum Ausdruck brachte, daß in ihr das Wort „nibbāyati“ sowohl „es wird gesegnet“ bedeutet, als „es wird ausgelöscht.“ [1]) Und so begreift es sich jetzt auch, daß im alten Indien bereits vor dem Buddha und weiterhin auch in seinem eigenen Zeitalter außerhalb und unabhängig von seiner Lehre das Glückseligkeitsideal auch als *Nirvāna,* was eben *Erlöschung* bedeutet — nämlich Erlöschung der Qual des nichtbefriedigten Begehrens — bezeichnet wurde. Das wird uns in der 75. Rede des Majjhima-Nikāya selber bestätigt. Dort sagt Māgandiya zum Buddha: „Auch ich hab’ es o Gotama, gehört, das Wort der früheren Pilger und ihrer Meister und Altmeister: „Gesundheit ist das höchste Gut — Nirvāna höchste Seligkeit“, und der Buddha bekräftigt es mit den Worten: „Māgandiya, die *anderen* Asketen und Pilger sind blind und augenlos, wissen nichts von Gesundheit, sehen nichts von Nirvāna und doch sagen sie den Spruch: Gesundheit ist das höchste Gut — Nirvāna höchste Seligkeit. Das ist jetzt im Volke allmählich *Sprichwort* geworden.“ Dort bestätigt uns Māgandiya zugleich, daß man das Nirvāna auch tatsächlich als den Zustand der Freiheit von allen unbefriedigten Wünschen verstand, indem er zum Buddha auf dessen Frage, was denn *er* unter Gesundheit und Nirvāna verstehe, erwiderte: „Das, was, o Gotama, Gesundheit bedeutet, das bedeutet da Nirvāna. So bin ich jetzt, o Gotama, gesund, *nichts gebricht mir.“* Daß dies die allgemeine Auffassung der Zeit war, ersehen wir auch aus Dīghanikāya I, 3, 20, wo sogar die Freude, die aufsteigt, wenn der uns erfüllende Drang durch das Hineinstürzen in den Strudel der Sinnengenüsse vorübergehend hemmungslos betäubt werden kann, als das bereits in diesem Leben erreichte Nirvāna bezeichnet wird. „Mönche, es gibt Samanas und Brahmanas, die an das Nirvāna schon in der sichtbaren Welt glauben: Wenn das Ich, im Besitz und Nießbrauch der fünferlei Sinnengenüsse, ihrer sich erfreut, hat das Ich eben dadurch das wahre Nirvāna im sichtbaren Dasein erreicht.“ (Cfr. Franke, Dīghanik., S. 38.) Die mit dem Buddha gleichzeitige Sekte der Jainas aber definierte den Begriff des Nirvāna, den sie ebenfalls zur Bezeichnung ihres Endzieles verwendete, als *Freisein von Schmerz und Sorgen,* als der Symptome durchkreuzten Dranges, nicht erfüllter Wünsche! „Was wird Nirvāna genannt oder Freisein von Schmerz oder Vollendung? ... Es ist die sichere und ruhige Stätte, die die großen Weisen erreichen ... Jene Weisen, welche sie erreichen, sind frei von Sorgen, sie haben dem Strom der Exis-

1 Dutoit, Das Leben des Buddha, S. 321, Nr. 16.

tenzen ein Ende gemacht.“ [1]) Und so sehen wir denn auch in dem brahmanischen Mahābhārata [2]) das erst geraume Zeit nach dem Tode des Buddha entstand, Nirvāna bestimmt als *das von Krankheit freie* Nirvāna. Selbst noch tausend Jahre nach dem Tode des Buddha war man sich in Indien über diese Bedeutung von Nirvāna im Klaren, wie uns dies folgende Worte Çaṅkara’s verbürgen: „Nachdem die Finsternis [ihres Nichtwissens] verscheucht worden ist, so tut sich ihnen als höchstes Ziel das ewige, vollendete Nirvāna auf. Zu diesem nehmen sie ihre Zuflucht.“ [3]) Übrigens ist von Nirvāna auch bereits in der Āruṇeya-Upanishad die Rede. Hiernach war aber der Begriff des Nirvāna im alten Indien von Anfang an ein durchaus eindeutiger, mit einem ganz bestimmten Inhalt angefüllter, bezeichnend eben das höchste Wohlbefinden im Erloschensein aller Unruhe. Insbesondere kam Niemandem im alten Indien, wenn er das Wort Nirvāna hörte, der Gedanke an seine eigene Vernichtung. Zu diesem Gedanken stand der Begriff Nirvāna überhaupt in keinem Verhältnis.

Dieser Sachlage sah sich der Buddha gegenüber, als es sich für ihn darum handelte, das von *ihm* gefundene Endziel in einen abstrakten Begriff überzuführen und damit durch ein völlig zutreffendes Wort möglichst klar zu kennzeichnen. Wie wir wissen, hat auch er das Wort *Nirvāna* gewählt. Und schon daraus ganz allein könnte man, selbst wenn sich von seiner Lehre sonst weiter nichts erhalten hätte, das von ihm gelehrte Endziel als ein vollkommenes Wohlbefinden im *Erlöschen* aller Wünsche und damit aller schmerzlichen Empfindungen bestimmen. Erst einer *viel* späteren Zeit, natürlich auch unserem geistig verrohten Zeitalter, blieb es vorbehalten, das Wort Nirvāna im Sinne der eigenen Vernichtung zu deuten und dadurch die völlige Ohnmacht sogar zu einem richtigen *normalen* Denken zu dokumentieren. Oder verbindet ein normales Gehirn mit dem Satz: „Die Lampe ist erloschen“ oder „ein Vulkan ist erloschen“ oder „ein Stern ist erloschen“ die Vorstellung, daß nun die Lampe, der Vulkan, der Stern *vernichtet* sei? Würde nicht ein jeder, dessen Worte so von einem mißdeutet würden, voll Staunen ausrufen: „Ja, mein Freund, bist du denn von Sinnen, daß du nicht einmal mehr den Unterschied zwischen Erlöschung und Vernichtung kennst? Erlöschung bedeutet ja doch

1 Sacred Books XL, 128 (Oldenberg, Buddha, S. 316, Anm. 1).

2 S. 189 (Ausg. v. Deußen).

3 Deußen, System des Vedānta, S. 483.

bloß, daß diese Dinge nicht mehr *glühen!"* Wird nicht aus alledem ersichtlich, welche Begriffsverwirrung und damit welcher Wirrwarr im Denken überhaupt in einem Gehirn seinen Einzug gehalten haben muß, das daraus, daß der Buddha als höchste Seligkeit die Erlöschung, das Nirvāna lehrt, folgert, daß derjenige, der dieses Ziel verwirklichen wolle, sich selber *vernichten* müsse? Welche Eigenvernichtung man denn doch übrigens auch als das *allgemeine* altindische Religionsideal erklären müßte, eben weil Nirvāna das allgemeine religiöse Ideal des alten Indien geworden war.

Wodurch unterscheidet sich denn aber das Nirvāna des Buddha vom Nirvāna der übrigen indischen Heilssucher? Es unterscheidet sich in dem, was erlöschen muß, und unterscheidet sich in der unvergleichlichen Klarheit, mit der der Buddha in seiner überragenden Verstandesschärfe auch dieses Endziel durch Überführung in abstrakte Begriffe „jedem Verständigen verständlich" zu machen gewußt hat. Wie ausgeführt, war man im alten Indien zur Zeit des Buddha bereits allgemein sich darüber ins Reine gekommen, daß das wahre Glück im Erlöschen alles quälenden Dranges, aller quälenden Wünsche bestehe. Aber alle, ausnahmslos alle suchten diesen Zustand, genau wie die Menschen unserer Tage, dadurch zu erreichen, daß sie den Drang, die Wünsche zu *befriedigen* suchten, indem sie sich das Objekt verschafften, worauf der Drang, der Wunsch gerichtet war. Wessen Drang auf rohe Sinnengenüsse ging, der hatte, wie vorhin angegeben, sein Nirvāna gefunden, wenn dieser Drang im hemmungslosen Sinnengenuß zur Ruhe kam, wessen Drang auf die wohligen Empfindungen der Versenkungen ging, für den bestand das Nirvāna eben in diesen Versenkungen, wie in Dīghanikāya I, 3 gleichfalls ausgeführt ist, und wer das Reich des Nichtdaseins oder die Grenzscheide möglicher Wahrnehmung, also „die Spitze der Wahrnehmung" ersehnte, wo man bloß noch wahrnimmt, daß jede Wahrnehmung im übrigen aufgehoben ist, fand die „unvergleichliche Sicherheit, das Nirvāna" eben in diesen Zuständen, wie aus Majjhima-Nikāya 26 zu entnehmen ist. Daß auch alle diese Drang*befriedigungen* vorübergehend, vergänglich sind und daß deshalb die wirklich finale Beruhigung und damit das wahre Nirvāna nur dadurch zu erreichen ist, daß der Drang, der Wille selber totgeschlagen, mit Stumpf und Stil ausgerottet werden muß, so daß er für alle Ewigkeit „nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln kann", das ahnte Keiner! Das Problem der Willens- *Vernichtung* war in Indien außerhalb der Buddhalehre genau so unbekannt, wie im

Abendlande bis auf Schopenhauer. Und so ist denn das Nirvāna des alten Indien im Grunde nur ein *vorübergehendes* Auslöschen der Qual des nichtbefriedigten Wollens durch seine *Befriedigung* und eben damit auch nur ein *vorübergehendes* Nirvāna, das Nirvāna des Buddha aber das restlose, ewige Erlöschen des Dranges, des Willens selber als der eigentlichen und letzten Ursache alles Leidens und damit „das *vollkommene* Nirvāna."

Und eben in *dieser* Bestimmung des Nirvāna-Zustandes im Verein mit der Aufzeigung des Weges zu seiner Verwirklichung liegt das Titanenhafte des Buddha, dem gegenüber alle anderen Nirvāna-Sucher des alten Indien zu winzigen Zwergen zusammenschrumpfen: sie *alle* betrachteten, wiederum ganz wie bei uns, ihren Willen als unantastbares Heiligtum und unterscheiden sich voneinander nur durch die Art seiner *Befriedigung,* also nicht im Prinzip, nicht einmal in der Intensität, sondern nur in der Qualität ihres Wollens: Wer das Reich des Nichtdaseins als das Höchste betrachtet, dessen Wille oder Drang konzentriert sich auf die Erreichung dieses vermeintlichen, wahrhaftigen Gutes mit derselben Heftigkeit, mit der ein vertierter Mensch die wohligen Empfindungen eines Schnapsrausches ersehnt. Sie *alle* bleiben noch *innerhalb* der Welt der sinnlichen Wahrnehmung. Wer aber den Willen selber totschlägt, wirklich totschlägt, so daß er also *gar* nichts mehr will, keinerlei Wahrnehmungen, ja nicht einmal irgendwelche Empfindung irgendwelcher Art mehr und damit auch keinen körperlichen Organismus, und damit kein Bewußtsein mehr, der schleicht sich aus der ganzen Welt als dem Inbegriff alles irgendwie Erkennbaren *hinaus.* Er unterscheidet sich von den anderen allen *im Prinzip.* Die Besseren dieser Anderen gleichen Luftschiffern, die in die Höhe steigen, der eine tausend, der zweite zweitausend, der dritte fünftausend, der vierte vielleicht sogar zehntausend Meter hoch, aber *alle* doch nur, um wieder auf die Erde zurückzukehren. Ein Buddha mit seiner restlosen Vernichtung alles Wollens selber aber gleicht Einem, der, um ein unmögliches Gleichnis zu gebrauchen, mit seinem Luftschiff sich so hoch in den reinen Äther erhebt, daß er den Anziehungsbereich der Erde überwindet und daraufhin ohne Wiederkehr auf ewig sich in den Unendlichkeiten des Weltraumes verliert.

Und diese ganz einzige Riesenerkenntnis hat der Buddha in die scheinbar kindlich einfachen Worte überzuführen gewußt: „Das anschauliche Nirvāna, so sagt man, Herr Gotama. Inwiefern nun ist das Nirvāna auschaulich, gegenwärtig, zum Kommen und Sehen einlad-

end, jedem Verständigen verständlich?“ — „Wer, Brahmane, das vollständige restlose Verschwinden der *Gier* erfährt, das vollständige restlose Verschwinden des *Hasses* erfährt, das vollständige restlose Verschwinden der *Verblendung,* erfährt, für den, Brahmane, ist das Nirvāna anschaulich, gegenwärtig, zum Kommen und Sehen einladend, *jedem* — [!] — Verständigen verständlich.“ [1])

IV.

Begreift ihr nun, was ein *Buddha* ist? Begreift ihr Wissenschaftler, daß der Buddha der *König* aller Wissenschaft ist, und daß sein Dhamma, „wäre der Herrscher der Welt nicht auch der Lehre zu groß“, d. h. gäbe es bei uns ein *dünkelloses* und damit *wirklich* objektives Wahrheitsstreben, auf jeder Universität gelehrt werden müßte? Freilich nicht als Philosophie — ein Buddha quält sich nicht mit unlösbaren Problemen ab — auch nicht als Psychologie — seine Lehre ist *viel* mehr — auch nicht als Theologie — ein Buddha lächelt über Gott und Götter im Normalsinn — sondern als *universelle Pathologie.* Ist doch die ganze Lehre des Buddha in allen ihren Teilen nichts weiter als ein Komplex von *Erfahrungstatsachen,* gewonnen mit dem *normalen Sinnenapparat* und zusammengeschlossen in einzigartiger *Reflexion* vom höchsten, *alles* übersehenden Standpunkt aus zu einem *System* von vollendeter Harmonie, das die Art, den Ursprung, die Möglichkeit der Behebung und die praktische Heilung unserer *Urkranhheit zu wollen* in schlechterdings unangreifbarer *offensichtlich* richtiger Weise und so behandelt, daß man diese Richtigkeit jeden Augenblick an sich selber erproben kann.

Freilich dafür ist gesorgt, daß die Buddhalehre in dieser Form nie auf unseren Universitäten gelehrt werden wird. Dafür ist *sie* zu groß. Dafür müßte erst ein Geschlecht erstehen, das zu einer *wirklich* objektiven, also *echt* wissenschaftlichen Behandlung der Frage fähig wäre, ob denn das Leben in der Tat lebenswert ist. Das aber würde wieder Menschen voraussetzen, die die *Urkraft* in sich fühlten, auch tatsächlich mit der ganzen Welt aufzuräumen, wenn die wissenschaftliche Forschung zur Verneinung jener Frage führen sollte. Denn nur mit dem, was man im Falle seiner Richtigkeit auch auszuführen willens ist, befaßt man sich überhaupt. Aus *diesem* Holz ist aber die gegenwärtige Menschheit, sind insbesondere ihre wissenschaftlichen Vertre-

1 „Lehre des Buddha“, S. 362.

ter *nicht* geschnitzt. Im Gegenteil schreien gerade die letzteren, allen voran, schon Zeter und Mordio, wenn man das Problem der Weltüberwindung und damit der Vernichtung des Phänomens des Lebens auch nur aufzuwerfen wagt, und ist jedes Buch, das zu einer Verneinung des Lebens kommt, schon eben deshalb anrüchig, wie das ein Professor in den Worten zum Ausdruck brachte, des Verfassers Hauptwerk „Die Lehre des Buddha" sei, *„abgesehen von seiner Tendenz"*, ein gutes Buch! Ja, ein Gjellerup war es, der sogar den Satz aufstellte, ein modern wissenschaftliches Werk dürfe überhaupt keine Tendenz haben, indem er mit Bezug auf „Die Lehre des Buddha" schrieb, die Eigenschaft als bedingungsloser Anhänger einer Lehre wirke für den Darsteller derselben, wo es sich um Beurteilung und zugleich Wertung handle, als Hemmung, ja nur zu oft als unübersteigliches Hindernis! Als ob man zum bedingungslosen Anhänger einer Lehre nicht eben dadurch geworden sein könnte, daß man in jahrelanger, unablässiger, angestrengtester Geistestätigkeit und unter schwersten intellektuellen Kämpfen zur Klärung der eigenen, sich immer und immer wieder hervordrängenden Skepsis sich von der zwingenden Logik, ja inneren Evidenz der Lehre überzeugt hat. Doch freilich, um diesen Standpunkt zu verstehen, müßte man selbst erst einmal in ebenso unablässiger, jahrelanger, angestrengtester Geistesarbeit und unter den schwersten intellektuellen Kämpfen *die Buddhalehre, wie sie hier vorgetragen* ist, nachprüfen, statt schon nach einmaliger flüchtiger Lektüre, im wohligen Gefühle der Überlegenheit, ja Unübertrefflichkeit der eigenen „Weltanschauung" sein Verdikt zu fällen. Aber dazu hat man keine Zeit und keine *Lust* mehr. Handelt es sich doch auch bloß um das Problem des *wahren* Glücks, bloß um das Problem, was aus uns nach dem Tode wohl werden mag, bloß um das Problem unserer ewigen Bestimmung. Wer wird sich heutzutage noch mit solchen Lappalien abgeben? Heutzutage erheischen tausend ungleich wichtigere Probleme dringend ihre Lösung. Ein *moderner* Mann der Wissenschaft muß sich, wie K. E. Neumann so treffend sagt [1]), „mit den astralen Weltproblemen beschäftigen, die himmlischen Progressionen berechnen, das Ewige und das Zeitliche trennen und versöhnen, Freiheit und Notwendigkeit scheiden und verbinden, die Geheimwissenschaft und Gemeinnützigkeit enträtseln und verhäckeln, ganze Realität und halbe Evolution oder umgekehrte Ethik und Ästhetik sowie Kulturpragmatik und Religionsphilosophie sub specie profes-

1 „Die Reden Gatamo Buddho's aus der Mittleren Sammlung", 3. Band, Vorrede.

soritatis und verwandte allerangelegentlichste Fragen behandeln und feststellen... von den Hunderttansenden nicht zu reden, denen die geheiligten Fußspuren, Knochen, Zähne, Nägel, Hostien, Fetische, Inkarnationen, Folklorisierungen usw. ungekränkt überlassen seien, und auch nicht von den Dutzenden, denen Abrakadabrahuitzilopochtli-Gelehrsamkeit und Beckmesserpoesie oder blaublumige Düfte und faselnde Flöten schon genügen."

Und so mag denn die *Urwissenschaft* von dem *Urphänomen* des Lebens als solchem jenen Wenigen vorbehalten bleiben, die, die Toten ihre Toten begraben lassend, „sich selber die Leuchte, mit der Lehre als Leuchte" im stillen Kämmerlein in ihren *Urgrund* zurückzufinden suchen.

IV.

Wahre und Pseudo-Metaphysik

DIE Ur- und Grundfrage aller Philosophie und Religion ist die Frage: „Was bin *ich?“,* nicht: „Was ist *die Welt?“* Was die Welt ist, interessiert den Menschen letzten Endes nur insoweit, als sie zu ihm selbst in Beziehungen steht, als sie also zur Lösung jener ersten Grundfrage mit herangezogen werden muß. Die Frage aber: „Was bin ich?“ haben die Menschen in ihrer ungeheuren Überzahl von jeher dahin beantwortet: „Ich bin Seele und Leib.“ Dabei versteht man unter Seele das wollende und erkennende Prinzip in uns, das im Gegensatz zum Leibe unsterblich sein soll. Über diese Normalerkenntnis wuchs die der Großen unter den Religiösen und Philosophen insofern hinaus, als sie das Wesen des Menschen ausschließlich in das Wollen und Erkennen, also eben in die in diesen Funktionen aufgehende Seele, verlegen, den Leib aber für eine unwesentliche Beigabe dieser Seele erklären. Eine höhere Bestimmung unseres Wesens wird man außerhalb des Buddhareiches nirgends in der Welt finden. Selbst in den Upanishaden, die in ihrer Größe am nächsten an die Buddhalehre heranreichen, wird unser Wesen als „Sein, Wonne und Denken“ definiert.

Zu solchen Definitionen kam man aus der Erwägung heraus, daß das Wesen des Menschen auf jeden Fall in irgend einer seiner erkennbaren Qualitäten bestehen müsse, speziell in seinen edelsten und vornehmsten Qualitäten. Natürlich gingen von dieser Voraussetzung insbesondere auch alle die kleinen Geister und von diesen speziell wieder jene aus, in denen sogar das Urbewußtsein der Menschheit von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens erloschen ist, wie dieses Urbewußtsein selbst der Jude Spinoza proklamiert in den Worten! „Sentimus experimurque nos aeternos esse: wir empfinden und erfahren, daß wir ewig sind.“ Dabei erwuchs aber diesen kleinen Geistern gegenüber jenen großen, die, eben als solche, ausnahmslos auch die Unzerstörbarkeit unseres Wesens in irgendeiner Form lehren, aus der gemeinsamen Basis der einheitlichen Definition der menschlichen Wesenheit eine mächtige Waffe, die sie befähigte, trotz ihrer Klein-

heit, den Kampf mit jenen Großen, bezw. mit deren weiterer Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens, aufzunehmen und so *den Gegensatz zwischen Wissen und Religion* in die Menschheit hineinzutragen, ein Gegensatz, der vor allem auch eine typische Eigentümlichkeit unseres auf dem Durchschnittsniveau des Professorentums im allgemeinen und des Philosophieprofessorentums im besonderen stehenden Zeitgeistes ist. Kleine, aber talentierte Köpfe vermögen nämlich gar wohl die Fehler und Schwächen großer Systeme auszuspüren, nicht aber vermögen sie an die Stelle der aufgedeckten Fehler und der dadurch entstandenen Lücken die eigentliche Wirklichkeit zu setzen. Dazu ist nur das echte Genie, also selbst wieder ein großer Geist, imstande. Und so gelang es den Kleinen auch hier gar bald, einwandfrei nachzuweisen, daß alle geistigen Funktionen des Menschen, insbesondere auch sein Denken, wesenhaft an seinen körperlichen Organismus gebunden sind, daß eben auch diese geistigen Funktionen *organische* Funktionen, d. h. solche des körperlichen Organismus sind und deshalb mit der Auflösung dieses Organismus im Tode gleichfalls mit zugrunde gehen müssen, womit dann aber weiterhin, in Konsequenz der gemeinschaftlichen Annahme, daß das Wesen des Menschen eben in diesen geistigen Funktionen bestehe, auch die Vernichtung der menschlichen *Wesenheit* im Augenblick des Todes als eine ausgemachte Sache erschien: die Kluft zwischen der Religion, die ja eben in allen ihren Formen in der Lehre von der Unsterblichkeit unseres Wesens kulminiert, und der Wissenschaft, die das, was die Religion mit ihr selbst als das Wesen des Menschen erklärt, einwandfrei als im Tode dem Untergang geweiht nachwies, war aufgerissen.

Gibt es einen, der diese Kluft zu überbrücken vermag? O, es gibt sogar sehr viele, die unablässig an ihrer Überbrückung arbeiten. Der Eifer der Vertreter der modernen Religionen in dieser Richtung ist bewundernswert. Manchmal schien das stolze Werk auch wirklich gelungen, bis wieder so eine Bombe wissenschaftlicher Erkenntnis hineinplatzte und das kühne, die Kluft überspannende Gewölbe abermals zum krachenden Zusammensturz brachte. Und so stehen sich denn nach wie vor Religion und Wissenschaft als unversöhnliche Feinde gegenüber. Dabei besteht die Tatsache, daß keiner der beiden Gegner den anderen zu besiegen imstande ist: Die Religion vermag die wissenschaftliche Erkenntnis von der Materialität selbst der höchsten geistigen Funktionen und damit auch die Lehre von der Vernichtung des in diese Funktionen verlegten Wesens des Menschen mit der

Auflösung des körperlichen Organismus im Tode nicht ernstlich anzugreifen, und keine Wissenschaft die anderweiten überwältigenden Gründe für das Grunddogma jeder Religion, nämlich die Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens, zu entkräften. Das macht über die Maßen klar, daß auf beiden Seiten Irrtum und Wahrheit innig miteinander verwoben sein müssen, indem die Stärke, ja, Unüberwindlichkeit jeder Partei in der von ihr vertretenen Wahrheit, ihre Schwäche aber in dem Irrtum liegt, mit dem sie die Wahrheit verquickt hat.

Wenn aber so auf beiden Seiten auch Irrtum vorhanden sein muß, warum gelingt es dann den Streitenden nicht, wenigstens den Irrtum *des Gegners* aufzudecken, was doch nach dem eben Gesagten sonst selbst bloßen *talentierten* Köpfen möglich ist? Es gelingt deshalb nicht, weil es der *gleiche* Irrtum ist, der auf beiden Seiten herrscht, so daß also jede Partei mit seiner Aufdeckung sich selber desavouieren würde. Dieser Irrtum liegt nämlich in der gemeinschaftlichen *Basis* der Streitteile, daß das Wesen des Menschen in seinen geistigen Qualitäten zu suchen sei. Weil diese gemeinschaftschaftliche Basis für beide Teile unantastbar ist und *weil sie falsch ist,* deshalb besteht insolange keine Aussicht, die Kluft zwischen Wissenschaft und Religion zu schließen, als nicht diese gemeinschaftliche Basis als falsch nachgewiesen und anerkannt ist.

Freilich, darin liegt auch die ungeheuere Schwierigkeit: Es soll ein Irrtum sein, das Wesen des Menschen in seine geistigen oder gar körperlichen Qualitäten zu verlegen. Ja, in was soll der Mensch denn *dann* bestehen? Was bleibt denn von ihm überhaupt noch übrig, wenn man ihn von seinen *sämtlichen* körperlichen und geistigen Qualitäten, insbesondere auch von seinem Willen und seinem Bewußtsein, befreit? Doch wohl *nichts* mehr. Also muß er eben doch in seinen Qualitäten oder in einigen oder in einer derselben zu erfassen sein, da er nun einmal da ist. In der Tat gründet in dieser Erwägung die scheinbar unerschütterliche Sicherheit der gemeinschaftlichen Basis der Religiösen und der Materialisten, damit aber auch die Unvereinbarkeit der beiderseitigen Standpunkte. Nur wenn es gelänge, diese gemeinschaftliche Basis als falsch nachzuweisen, könnte überhaupt bloß eine Aussicht bestehen, den Widerstreit zwischen Wissenschaft und Religion zu beheben. *Wie* aber soll das möglich sein? Wer möchte sich auch nur zur bloßen Behauptung versteigen, daß der Mensch weder in seinen körperlichen noch geistigen Qualitäten, auch nicht in seinem

Willen bestehe, somit überhaupt nichts sei? Würde sich ein solcher nicht selbst zum Narren erklären, indem er ein offenkundig tatsächlich Vorhandenes, nämlich eben *sich selber,* als *nicht* vorhanden erklärte? Würde er nicht alle Worte und Begriffe auf den Kopf stellen und in ihr Gegenteil verkehren? Welcher vernünftige Mensch wird so etwas wagen?

Und doch hat es einer gewagt, hat in Wirklichkeit alle Worte und Begriffe auf den Kopf gestellt und in ihr Gegenteil verkehrt, indem er nicht nur das, was man von jeher für zuträglich und heilsam hielt, für unheilsam erklärte, was man seit jeher als schön anspricht, als häßlich bezeichnet, was man von Urbeginn an das Glück nennt, als Leid definiert, sondern indem er sogar alles, was man, seitdem es Menschen gibt, das Seiende nennt, für das Nichtseiende und das, was noch alle Menschen das Nichts genannt haben und nennen, als die höchste Realität bestimmt, und das nicht etwa bloß zum Schein und in sophistischer Wortklauberei, sondern im vollen Ernste, im *buchstäblichen* Sinn und „der *Wirklichkeit* gemäß". Es ist klar, daß ein solcher Mensch, wenn er unrecht hat, der größte Narr ist, den die Welt je gesehen hat, wenn er aber gegen alle scheinbare Möglichkeit recht haben sollte, das allergrößte Genie sein müßte, das die Erde je getragen hat, indem er dann ja als der in Wahrheit einzig Vernünftige unter der *gesamten* Menschheit erschiene. Und in der Tat behauptet er auch das von sich, indem er die weitere unerhörte Kühnheit besitzt, alle Menschen mit einziger Ausnahme von ihm selber und der ihm Folgenden für geisteskrank zu erklären. Dieser ganz Einzige unter den Menschen war der indische Bettelmönch *Siddhartha Gautama,* der sich in Konsequenz seines eben präzisierten Standpunktes, den *Buddha* nannte, den *Erwachten,* der aus dem Traum des Lebens zur Wirklichkeit, *wie sie ist,* erwacht ist.

Er sagt: Ihr wollt wissen, was ihr denn eigentlich seid, was an euch euer *Wesentliches* ausmacht, wollt also *das Substrat* kennen, das dem zugrunde liegt, was ihr euer *Ich* nennt, mit welchem Worte ihr ja eben das meint, worin ihr im Grunde besteht. Dabei haltet ihr es für selbstverständlich, daß dieses euer Ich in irgend etwas von dem, was ihr an euch erkennt, bestehen müsse. Auf diese Weise kommt ihr dann dazu, die Qualitäten, mit denen ihr euch ausgestattet seht, als das Substrat des Ichbegriffs zu bezeichnen, vor allem euer Empfinden, Wahrnehmen und Denken. Wie aber nun, wenn euere selbstverständliche Voraussetzung, daß ihr in etwas Erkennbarem bestehen müßtet, falsch

wäre, wenn es auch ein *Unerkennbares* an euch gäbe und wenn eben dieses Unerkennbare euer eigentliches Wesen wäre; wenn weiterhin dieses euer unerkennbares eigentliches Wesen den Gesetzen des Entstehens und Vergehens entrückt wäre und wenn ich euch all das mit zwingender Logik, ja, in greifbarer Anschaulichkeit beweisen könnte? Freilich, ihr schüttelt den Kopf über ein durchaus Unerkennbares, indem es doch ein Widerspruch in sich sei, mit der *Erkenntnis* ein *Unerkennbares* feststellen zu wollen. Aber so ist es ja auch gar nicht gemeint. *Die Tatsächlichkeit* dieses eventuellen Unerkennbaren steht ja von allem Anfang an als die Urtatsache schlechthin fest. Handelt es sich doch um *euere eigene* Tatsächlichkeit, um das, was Ihr euer *Eigentliches,* euer *Ich* nennt, also um die unmittelbarste Bewußtseinstatsache, die es geben kann, überhaupt. In Frage steht vielmehr bloß, ob ihr dieses euer Eigentliches als solches im *übrigen,* also abgesehen von seiner Tatsächlichkeit, mit euerer Erkenntnis fassen könnt, d. h. ob diese euere Erkenntnis bis in die Tiefen eueres eigentlichen Wesens hinunterzudringen vermag, oder, anders ausgedrückt, wie weit das Licht euerer Erkenntnis in einer bestimmten Richtung, nämlich eben in der Richtung dessen, in welchem ihr objektiv aufgeht, reicht. Und *das* ist doch kein transzendentes Gebiet für euere Erkenntnis; im Gegenteil ist es doch wiederum eine Urfunktion des Erkennens, seine eigenen Grenzen zu erkennen. Warum also euer Widerstreben gegen meine Zumutung, vor allem einmal diese Grenzen des Erkennens festzustellen? Hat diese Aufgabe nicht auch euer *Kant* unternommen, dem ihr dafür gar nicht dankbar genug sein zu können erklärt, indem er euch dadurch von aller falschen Metaphysik befreit habe? Freilich, ich kenne den Grund eueres Widerwillens gegen mich und meine Lehre gar wohl. *Die Konsequenzen,* die sich aus meiner Feststellung der Grenzen des Erkennens in Verbindung mit meiner Beurteilung des Erkennbaren ergeben, behagen euerem *Willen* nicht, und *deshalb,* aus *diesem* Grunde darf meine Lehre selber nicht wahr sein. Allein ist ein solcher Standpunkt nicht das konträre Gegenteil aller *wahren* Wissenschaftlichkeit? Ist es nicht geradezu kindisch, etwas nicht wahr haben zu wollen, auch wenn es offensichtlich wahr ist?

Freilich den Nachweis der *offensichtlichen* Richtigkeit meiner Feststellung der Grenzen des Erkennens habe ich euch zu liefern, um so mehr, als ich euch so auch zugleich von den verstiegenen Ansichten eueres Kant gründlich heilen kann. Nun höret! Euer Kant wollte die Grenzen des Erkennens aus der Natur des Erkenntnisprozesses

selber ableiten. Das ist aber ein ganz unausführbares Beginnen. Wer das unternehmen wollte, der müßte vor allem sein eigenes Erkenntnisvermögen zur höchstmöglichen Entwicklung gebracht haben, widrigenfalls er unweigerlich die Grenzen, die seinem individuellen Erkennen infolge seiner *beschränkten Entwicklung* gesetzt sind, für die immanenten Grenzen des Erkennens selber erklären wird, wofür gerade euer Kant einen Beleg liefert. *) Habt ihr aber etwa sonst einen Großen, der auch nur selber von sich behauptete, den *Gipfel* der möglichen Entwicklung der Erkenntnis erklommen zu haben? Aber auch darüber hinaus muß die Grenzen des Erkennens aus seiner eigenen Struktur zu bestimmen, genau so unmöglich sein, als es unmöglich ist, die Sehstärke der Augen aus der bloßen physiologischen Untersuchung dieser Augen selber oder die Reichweite eines Teleskops durch die bloße physikalische und chemische Untersuchung seiner Linsen zu bestimmen. Jeder weiß, daß das praktisch und damit faktisch unmöglich ist, daß sich eine einwandfreie und sichere Feststellung der Sehweite unserer Augen oder der Reichweite eines Teleskops vielmehr *nur* dadurch erzielen läßt, daß man die Augen oder das Teleskop auf ein äußeres, fernes Objekt einstellt und dann prüft, ob und in welcher Schärfe dieses Objekt von den Augen, bezw. dem Teleskop noch aufgefangen wird. *Nur* so, also nur durch die *praktische* Ausprobierung, lassen sich dann aber auch die Grenzen unseres Erkennens überhaupt mit absoluter Sicherheit bestimmen. Nun, *diesen* Weg gehe *ich,* der indische Bettelmönch, um festzustellen, ob wir mit unserem Erkennen bis zu unserem eigentlichen Ich vorzudringen vermögen.

Freilich tut sich bei dieser Methode der Feststellung der Grenzen unseres Erkennens eine gewaltige Schwierigkeit auf: Wenn es sich darum handelt, ein ganz bestimmtes Objekt ausfindig zu machen und als solches zu identifizieren, so muß wenigstens *ein* untrügliches Merkmal von ihm bekannt sein. Denn andernfalls kann man nie die Möglichkeit ausschließen, daß man ein falsches Objekt für das gesuchte hält: Wenn ich Gold suche, so muß ich mindestens ein ganz spezifisches Merkmal des Goldes kennen, wenn ich nicht Gefahr

* Kant kam zu seinen apriorischen Urteilen nur dadurch, daß er den Kreislauf der Wiedergeburten nicht erkannte, das Leben also mit der Geburt des einzelnen Individuums überhaupt erst beginnen lassen mußte. In diesem Falle bleibt freilich keine andere Möglichkeit, als die Erkenntnisse, mit denen wir auf die Welt kommen und die wir uns in Wirklichkeit in unserem früheren Leben erworben haben, für apriorische Formen unseres Erkenntnisvermögens selber zu erklären.

laufen will, Kupfer oder Messing, auf das ich stoße, für das gesuchte Gold zu halten. So muß also auch von meinem Ich, von dem, worin ich letzten Endes restlos aufgehe, wenigstens *ein* untrügliches Merkmal bereits bekannt sein, wenn ich Objekte meiner Erkenntnis auf ihre Identität mit meinem Ich erfolgreich soll prüfen können, wenn ich nicht riskieren will, etwas für mein Ich zu halten, was in Wirklichkeit *nicht* mein Ich ist, sei es, daß es überhaupt nichts mit meinem Ich zu tun hat, sei es, daß es nur eine unwesentliche Beilegung dieses meines Ichs ist. [1])

Zum Glück ist das Verhältnis unseres Ichs zu unserer Erkenntnistätigkeit ein solches, daß auf jeden Fall auch dieses unentbehrliche Kriterium gewonnen werden kann. Ja, dieses Kriterium ist, so gut wie die *Tatsächlichkeit* unseres Ichs, wiederum eine *unmittelbare* Bewußtseinstatsache, die, eben als solche, keines Beweises bedarf, ja, gar keines solchen fähig ist; sie kann nur unmittelbar *erfahren* werden: Wenn ich einen Eisenbahnzug an mir vorüberbrausen sehe, so weiß ich, daß dieser Eisenbahnzug ganz sicher nichts mit meinem Wesen zu tun hat. Warum nicht? Weil *ich* schon war, ehe der Zug an mich herankam, und weil ich auch noch bin, nachdem er an mir vorübergedonnert ist. Was erst an mich herankommt, nachdem ich schon längst war, und mir sodann wieder entschwindet, so, daß *ich* bleibe, das kann doch nichts mit meinem Wesen zu tun haben. — Wenn mir die eiserne Geldkassette, die ich mir zur Aufbewahrung meines Geldes gekauft hatte, gestohlen wird, so hat mir fraglos auch dieser Diebstahl nichts von meinem Wesen hinweggenommen. Denn der Verlust der Kassette verursacht *mir* ja noch lange Zeit, nachdem er eingetreten ist, *Leid.* In diesen einfachen Tatsachen ist das gesuchte truglose Kriterium für unser Ich enthalten: Mein Ich kann keinesfalls in dem bestehen, was *ich* dahinschwinden sehe und dann noch als hingeschwunden erkenne, ja, über dessen vollzogenen Untergang *ich* noch leide. Mich selbst in meinem *wirklichen* Bestande habe ich also mit meiner Erkenntnis auf jeden Fall insolange nicht gefunden, als sich dieser meiner Erkenntnis nur Objekte präsentieren, deren Hinschwinden ich *beobachte* und über deren eingetretenen Verlust ich noch *leide.* Im Gegenteil könnte als mein eigentliches Ich überhaupt nur ein vor meiner Erkenntnis aufleuchtendes Objekt in Betracht kommen, das sich dieser Erkenntnis, solange sie nur immer währt und

1 Vergl. den Aufsatz „Anarchistisches Denken“ in Bd. I, S. 375 ff. des „Buddhistischen Weltspiegels“.

so oft sie sich auch wiederholen mag, immer als gleich unveränderlich enthüllte, so sicher, als ich mich ja zugleich — wiederum eine *unmittelbare* Bewußtseinstatsache — als das erkennende Subjekt weiß, das, davon unberührt, das Leben mit all seinen Ereignissen an sich vorübereilen sieht: *ich* wurde geboren, *ich* war der Knabe, *ich* war der Jüngling, *ich* bin der Mann, *ich* werde der Greis sein, *ich* werde meinen Körper im Tode fahren lassen, immer dasselbe unteilbare Ich. In dieser Weise fixierte der Buddha zunächst das spezielle *Objekt,* das er mit seiner Erkenntnis greifen, begreifen, umgreifen wollte.

Nun galt es, dieses Objekt auch wirklich mit der Erkenntnis zu fassen. Zu diesem Zwecke richtete er sein Erkenntnisvermögen auf alles nur immer Erkennbare an ihm und um ihn, richtete es vor allem auch auf sein Erkenntnisvermögen selber, dies um so mehr, als gerade im Erkennen, wie wir bereits wissen, von jeher das Wesen des Menschen gefunden wurde. Da ergab sich folgendes:

Das Erkennen ist kein einfacher Vorgang, löst sich vielmehr bei näherer Betrachtung in mehrere Elemente auf, nämlich in Empfindung, Wahrnehmung und Denken. Dabei ist das innere Verhältnis dieser Elemente zueinander wieder derart, daß als das Primäre die *Empfindung* entsteht, der sich, zeitlich untrennbar, *die Wahrnehmung* des empfundenen Objekts anschließt, worauf dann *das Denken* über das so in den Erkenntnisbereich eingetretene Objekt anhebt. Wo durchaus nichts empfunden wird, da wird auch nichts wahrgenommen, und wo durchaus nichts wahrgenommen wird, da wird auch, eben mangels jeden Objektes, an dem sich das Denken betätigen könnte, nichts gedacht: „Was man empfindet, das nimmt man wahr, was man wahrnimmt, das denkt man.“ Hiernach löst sich also der Erkenntnisprozeß bei näherem Zusehen in eine Unzahl von sich unaufhörlich einander folgenden Empfindungen, Wahrnehmungen und Denkakten auf. Schon diese ganz summarische Analyse des Erkenntnisprozesses [*]) ergibt an der Hand des von uns gefundenen Kriteriums für die Feststellung unseres Ich als zweifellos, daß auf jeden Fall die einzelnen Empfindungen, Wahrnehmungen und Denkakte uns nicht wesentlich sind. Denn Millionen solcher Empfindungen, Wahrnehmungen und Denkakte habe *ich* schon gehabt, und doch, obwohl sie alle zerstoben, zu nichts geworden sind, bin *ich* noch. Eben jetzt habe *ich* neue Empfindungen, neue Wahrnehmungen, neue Gedanken und

* Das Nähere siehe im Kapitel „Die Persönlichkeit“ in der „Lehre des Buddha.“

werde auch in Zukunft neue Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken haben: auch sie werden vergehen, ohne *mich* mitzunehmen. Aber nun kommt die Grundfrage: Ich weiß nicht nur, daß ich Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken habe, ich weiß auch wiederum unmittelbar, daß diese von mir abhängen, von mir ausgehen, in mir gründen, kurz, daß ich die *Fähigkeit* habe, Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken hervorzubringen. Und eben dies meint man im Grunde auch nur, wenn man sagt, daß dem Menschen das Empfinden, Wahrnehmen und Denken *wesentlich* sei: man will zum Ausdruck bringen, daß wir letzten Endes wenigstens in dieser *Fähigkeit* zu empfinden, wahrzunehmen und zu denken aufgingen, so daß wir auf jeden Fall mit der Vernichtung auch dieser *Fähigkeit* selbst vernichtet würden.

Um auch hierüber ins klare zu kommen, müssen wir untersuchen, in welcher Weise sich diese *Fähigkeit* im einzelnen Falle *verwirklicht.* Wie kommen wir also zunächst zu einer Empfindung? Wenn ich mein Auge auf eine Gestalt richte, so flammt die Sehempfindung auf; wenn an mein Ohr ein Ton dringt, eine Hörempfindung; wenn meine Nase von einem Duft affiziert wird, eine Riechempfindung; wenn meine Zunge mit einer Speise in Berührung kommt, eine Schmeckempfindung; wenn mein Körper ein Tastobjekt berührt, eine Tastempfindung; und wenn sich meinem Denkorgan ein Denkobjekt präsentiert, sei es eine anschauliche oder eine abstrakte Vorstellung, kommt es zu einer Denkempfindung. Mit dem Aufflammen der Empfindung nehme ich weiterhin, und zwar ebenfalls mit dem einschlägigen Sinnenorgan, den empfundenen Gegenstand wahr und beginne dann mit dem Denkorgan über ihn nachzudenken. Wenn ich meine Augen verloren habe, ist es mit allen Sehempfindungen, wie mit allen Sehwahrnehmungen vorbei, und wenn ich taub geworden bin und die Nase verliere, haben für mich auch alle Gehör- und Geruchsempfindungen und -wahrnehmungen aufgehört. Genau so ist es mit den anderen Sinnen. Insbesondere kann ich, wenn mein Denkorgan, also mein Gehirn, erheblich zu Schaden kommt, auch nicht mehr denken. Aus dieser Beobachtung der *Wirklichkeit,* der gegenüber alles anders geartete *Phantasieren* zu verstummen hat, ergibt sich mit unfehlbarer Sicherheit, daß jede Sinnes- und Geistestätigkeit an das entsprechende *Organ* gebunden, durch dasselbe *bedingt* ist. Eine Erkenntnisfunktion ohne Erkenntnisorgan ist genau so unmöglich, wie eine Verdauung

ohne Magen. *) Aber *nicht* folgt natürlich aus diesen Ausführungen, daß ich in dieser Sinnen- und Geistestätigkeit bestehe. Zu diesem Theorem steht die Abhängigkeit der geistigen Funktionen von den Organen meines Organismus zunächst überhaupt noch in keinem Verhältnis. Dieses Verhältnis wird vielmehr erst geschaffen, indem wir die Erkenntnis der Bedingtheit der geistigen Funktionen durch entsprechende *Organe* zu dem von uns gefundenen Kriterium für die Feststellung unseres eigentlichen Ich in Beziehung bringen. Tun wir das, so ergibt sich Folgendes:

Jedes Sinnenorgan, auch das Denkorgan, ist *materiell,* sei es nun grob- oder feinmateriell; es stellt, wie der ganze körperliche Organismus überhaupt, eine hochwertige chemische Verbindung organischer Stoffe dar. **) Sobald dieses so beschaffene Organ von einem äußeren, ihm entsprechenden Objekt gereizt wird, gerät es in *Vibration* und löst eben dadurch eine Empfindung und weiterhin die Wahrnehmung des empfundenen Objekts aus, ganz ebenso, wie, wenn ein Zündholz an seiner Reibfläche gerieben wird, Wärme entsteht, Licht hervorbricht. Nun erkenne ich ohne weiteres, daß die organischen Stoffe, die, wie den ganzen Erkenntnisapparat überhaupt, so insbesondere auch dessen einzelne Erkenntnis*organe* aufbauen, unmöglich etwas mit meinem *Wesen* zu tun haben können. Denn *ich ergreife* sie ja in Form der Nahrung, eigne sie mir erst an, war also doch wohl auch schon *vorher;* ich erkenne den unaufhörlichen Stoffwechsel auch in diesen Erkenntnisorganen, so daß diese nach Ablauf einiger Jahre stofflich durchaus andere geworden sind; ich selbst in meinem eigentlichen Bestande nehme insbesondere auch nicht teil an der unaufhörlichen *Vibration* dieser Erkenntnisorgane, wodurch eben die Empfindungen und Wahrnehmungen *für* mich entstehen, sehe vielmehr auch diese *Vibration* unaufhörlich entstehen und vergehen. Ich selbst, davon unberührt, nehme weiterhin auch die allmähliche Abnutzung dieser Erkenntnisorgane und ihren schließlichen Verfall wahr, mit der Folge, daß *ich* hierüber Betrübnis, Schmerz, *Leid* empfinde. Mithin sind mir aber doch auch diese Erkenntnisorgane und ist mir damit auch der ganze Erkenntnisapparat überhaupt durchaus wesensfremd, hat nichts mit meinem eigentlichen Ich zu tun.

---

* Vgl. dazu die Ausführungen in der „Lehre des Buddha“, S. 152 ff.

** Soweit die Erkenntnisorgane feinmateriell sind, siehe den Aufsatz „Die Magie im Lichte der Buddhalehre“ („Buddhistischer Weltspiegel“ II, 176 ff.).

Damit steht dann für die ganz objektive, durchaus vorurteilslose Erkenntnis zugleich fest, daß auch die ganze *Fähigkeit* zu empfinden, wahrzunehmen und zu denken, nicht eine *organlose* Auswirkung unseres Wesens selber ist, sondern daß wir auch diese *Fähigkeit* nur so lange haben, als wir die uns *offensichtlich* wesensfremden Erkenntnis*organe* besitzen; mit anderen Worten: Auch die *Fähigkeit* zu Qualitäten, insbesondere zu geistigen Qualitäten, kann ich haben und kann sie nicht haben, ohne daß ich selbst dadurch in meinem Kern berührt würde. Auch sie ist mir also nicht wesenhaft, ist nur eine unwesentliche „Beilegung" von mir.

Ist mir aber so selbst die bloße Fähigkeit, zu empfinden, wahrzunehmen und zu denken, unwesentlich, dann gilt das natürlich noch viel mehr von jedem *Objekt,* das ich *vermittels* jener Fähigkeit empfinde, wahrnehme und denke. Nicht einmal mein *Wille* gehört mir wesenhaft, also so zu, daß ich mit seiner Vernichtung mit vernichtet würde, denn er ist ja bloß ein Wille nach den empfundenen, wahrgenommenen und gedachten *Objekten,* wächst in seinen mannigfachen Variationen als Begehren, Widerwille, Leidenschaft, Haß usw. erst angesichts solcher Objekte immer wieder neu hervor — wo durchaus nichts empfunden und wahrgenommen wird, da wird auch nichts gewollt — und erlischt in dem Maße, als ich ein anfangs gewolltes Objekt mit der Zeit als für mich leidbringend und deshalb des Wollens *nicht* wert erkenne, indem ich selber von diesem Erlöschen eines bestimmten Willens so wenig angegriffen werde, daß ich über dieses Erlöschen sogar Erleichterung, ja, Freude empfinde. Auch beim Willen wird also ein Entstehen und Vergehen beobachtet.

Damit haben wir aber *alles* Erkennbare an unserer Erkenntnis vorüberziehen lassen und *nichts* davon als unser Ich erkannt. Dieses wahre Ich ist also als ein *Objekt* der Erkenntnis schlechterdings nicht ausfindig zu machen, es geht in keiner Weise in unser Bewußtsein ein, ist *transzendent.*

Wie aber können wir dann überhaupt etwas von ihm wissen? Wie können wir — das ist doch nach dem Bisherigen eine *unmittelbare* Bewußtseinstatsache — auch nur *die Tatsächlichkeit* unseres Ich und wie können wir weiterhin das von uns aufgestellte Kriterium für die Identifizierung dieses unseres Ich mit dem Bewußtsein feststellen, wenn das Ich doch in *keiner* Weise in diesem Bewußtsein erscheint, sich diesem in keiner Weise präsentiert? Ist das nicht trotz oder vielmehr gerade in Hinsicht auf die bisherigen Ausführungen ein

Widerspruch in sich, so daß damit sich aber auch diese Ausführungen selber als in sich widerspruchsvoll darstellen? Es wäre ein Widerspruch, wenn das, was hier über unser Ich gelehrt wird, auf Grund einer angeblichen *unmittelbaren* Wahrnehmung des Ich selber gelehrt würde. Aber dem ist eben nicht so. Was wir bisher über unser Ich gehört haben, ist vielmehr ausschließlich aus der Betrachtung des unserem Ich gegenüberstehenden Bereiches des *Nicht*-Ich gewonnen worden, indem wir die allein erkennbaren Objekte dieses Bereiches in einer bestimmten Richtung, nämlich eben in ihrer Beziehung zu uns selber, betrachteten. Es ist gerade so, wie wenn ein Automobilfahrer, dessen Fahrzeug mit einem elektrischen Scheinwerfer ausgestattet ist, des Nachts auf der Landstraße dahinfährt: Alles, was in den Bereich des blendenden Lichtes des Scheinwerfers tritt, sieht er tageshell und *erkennt es natürlich auch in seinen Beziehungen zu ihm selbst,* nicht aber tritt er selbst in das Licht des Scheinwerfers ein, da er ja hinter diesem sitzt, und *nicht* sieht er eben deshalb in der Dunkelheit sich selber. Ebenso also können auch wir nur die in das Licht der Erkenntnis eintretenden Objekte des Bereiches des *Nicht*-Ich, nicht aber uns selber erkennen. Sind *wir* ja doch *das Subjekt* des Erkennens, d.h., wörtlich übersetzt, *das zugrunde Liegende,* das, was aller Erkenntnis *zugrunde liegt* und *für* welches das Licht der Erkenntnis bloß leuchtet. Andererseits können wir aber auch jedes Objekt der Erkenntnis natürlich *auch in seinen Beziehungen zu uns* erkennen, indem eben auch das nur eine Erkenntnis *des Objekts* in einer bestimmten Richtung darstellt. Auf eine kurze Formel zurückgeführt, besagt das bisher Ausgeführte: „Von den Dingen weiß ich unmittelbar und von mir mittelbar.“ *) Noch anders ausgedrückt: In Wirklichkeit gibt es gar kein Selbstbewußtsein, sondern nur ein Nichtselbst-Bewußtsein, ein Bewußtsein nur von dem, was in Wirklichkeit *nicht* unser Selbst, *nicht* unser Ich ist, wie uns diese Erkenntnis auch aus den Worten der Bhagavad-Gītā (II, 71.) entgegenleuchtet: „Der Mann, der alle Sinnengenüsse fahren läßt und ohne Verlangen dahinwandelt, *ohne Ichbewußtsein* und ohne Selbstsucht, der erlangt den Frieden.“ Und eben in *dieser* Weise von allem, was nur immer in unseren Erkenntnisbereich eintritt, denken zu lehren, ist der alleinige Zweck der Lehre

* Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 199 ff. — Wenn man *die Intuition* Schopenhauers, also das *Genie* Schopenhauer, im Gegensatz zum *Systematiker* Schopenhauer kennen lernen will, dann muß man speziell seine Tagebücher studieren, in denen er seine Erkenntnisse in ihrer *Ursprünglichkeit,* noch nicht entstellt durch die Zwangsjacke seines falschen Systems vom Willen als Ding an sich fixierte.

des Buddha, die also das *der höchsten Wirklichkeit gemäße* Denken lehrt, im Gegensatz zum normalen Denken aller anderen, die Erkennbares und damit etwas, was in Wirklichkeit *nicht* ihr Ich ist, mit ihrem Ich verwechseln und eben dadurch zum empirischen Ich- oder Selbstbewußtsein kommen.

Weil so alle nur immer möglichen Qualitäten und Vorgänge nur Qualitäten und Vorgänge im Bereich des *Nicht*-Ich sind, deshalb gelten natürlich auch alle nur immer möglichen Begriffe und Worte nur für diesen Bereich des Nicht-Ich, indem sie ja alle nur zur Erfassung und Bezeichnung jener Qualitäten und Vorgänge gebildet werden.

So steht also in Wirklichkeit dem Erkennbaren ein Unerkennbares, steht dem Physischen ein Metaphysisches gegenüber, indem „Erkennbar" und „Physisch" letzten Endes identische Begriffe sind. Das Unerkennbare bin *ich,* das Erkennbare ist *die Welt,* zu der natürlich auch das Erkennbare von mir selber, also mein Empfinden, Wahrnehmen und Denken gehört.

Doch ist damit der Bereich des schlechthin Unerkennbaren und damit des *Meta*physischen nicht erschöpft: Wenn ich nicht im Physischen aufgehe, also selbst kein Bestandteil der Welt bin, so muß es auch möglich sein, mich von der ganzen Welt zu befreien. Was tritt aber dann für mich an die Stelle dieser Welt? Natürlich *nichts.* Denn könnte man sagen, *etwas* trete an ihre Stelle, so müßte doch auch dieses Etwas wieder etwas *Erkennbares* und damit etwas von der Welt selber sein, nachdem doch auch dieser Begriff „etwas" durchaus und restlos aus dem Bereich der Welt des Erkennbaren abgezogen ist, sich also auch nur auf etwas in der Welt beziehen kann. Diese *ganze* Welt des Erkennbaren ist aber ja eben da aufgehoben, *„wo es nicht irgendetwas gibt".* [1]) Obwohl es aber dort kein „Etwas" gibt, ist doch auch dort *die Wirklichkeit,* so sicher, als ich selber nach Überwindung der Welt ganz ebenso wirklich sein werde, wie ich jetzt wirklich bin, und als es dort auch kein Entstehen und Vergehen mehr geben kann, indem auch diese Begriffe ausschließlich und restlos zur Bezeichnung von Vorgängen innerhalb der Welt des Erkennbaren gebildet wurden. Das Nichts, dem ich mich nach Überwindung der Welt gegenüber sehe, ist also ein nicht *Erkennbares.* Und weil es dort nichts mehr zu erkennen gibt, deshalb werfe ich ja auch in meinem letzten Tode mit dem Eintritt in *diesen* Bereich *der Wirklichkeit* den ganzen Erkenntnisapparat für immer ab. *Diese* Wirklichkeit meint der Buddha mit

1 Suttanipāta, v. 1094.

seinen feierlichen Worten: „Es gibt ein Nicht-Geborenes, Nicht-Gewordenes, Nicht-Geschaffenes, Nicht-Gestaltetes. Wenn es dieses Nicht-Geborene, Nicht-Gewordene, Nicht-Geschaffene, Nicht-Gestaltete nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen.“ (Udāna VIII, 3; VIII, 1.) — „Es gibt jenen Bereich, wo nicht Erde, noch Wasser ist, nicht Feuer, noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches Bewußtseinsgebiet, nicht diese Welt, noch eine andere Welt, nicht beide, Mond und Sonne. Das nenne ich weder Kommen, noch Gehen, noch Stehen, noch Vergehen, noch Entstehen. Ohne Stützpunkt, ohne Anfang, ohne Grundlage ist das. Eben dies ist das Ende des Leidens!“ (Udāna VIII, 3; VIII, 1.) *Dieser* Bereich der *Wirklichkeit* wird auch unsere „Heimat“ (Suttanipāta, v. 1076.), „das Leere“ (Dhammapada, v. 93.), „die stille Stätte“ (Khuddaka-Pāṭha IX.) genannt, „die nicht mit dem Werden in der Sinnenwelt verbunden ist, die nicht anders wird, nicht wo anders hinführt.“ (Mahāvagga I, 22.) Weiter wird er charakterisiert als „das Unerschütterliche, das Unbewegliche“ (Saṃ. Nik. I, 128 (Windisch, Māra und Buddha, S. 144).), die „ewige Stille“ (M. N. III, 122. Rede.), „das Wahre“, „das andere Ufer“, „das Feine“, „das Unsichtbare“, „das Krankheitslose“, „das Ewige“, „das Unerkennbare“, „das Friedvolle“, „das Todlose“, „das Hocherhabene“, „das Wonnevolle“, „das Sichere“, „das Wundervolle“, „das von Bedrängnis Freie“, „die von Bedrängnis freie Realität“ (dhamma), „das Leidfreie“, „das Reizfreie“, „das Reine“, „das Wunschfreie“, „das Eiland“, „die Zuflucht“, „das Obdach.“ (Saṃ. Nik. IV, p. 372.) Diese, „dem Raube nicht unterworfene“ (M. N. 140. Rede.) Wirklichkeit des *Nirvāna,* in der alles, nämlich alles *Erkennbare* — nur für den Bereich des Erkennbaren gilt natürlich auch der Begriff „alles“ — erloschen ist, ist „die höchste Seligkeit“ (Dhammapada, v. 203.), eben weshalb der Buddha immer wieder „die Herrlichkeit Nirvānas“ verkündet. (Dīghan. XIV, 3, 13 (Franke, S. 317).) In *diesen* Bereich der Wirklichkeit als „in das Todlose“ „tauchen“ die Erlösten „unter“ (Khuddaka-Pāṭha VI, 7.), eben weshalb von ihnen ja auch nichts mehr ausgesagt werden kann: „Gleichwie vom Feuer, das unter den Schlägen des Schmiedehammers aufflammt, nicht gesagt werden kann, wohin es gegangen, nachdem es naturgemäß erloschen ist: ebenso ist nicht zu erkunden der Verbleib der wahrhaft Erlösten, die hindurchgekommen sind durch den Strom der Sinnesbanden und die unerschütterliche Seligkeit errungen haben.“ (Udāna VIII, 10.)

Das ist die Metaphysik des Buddha, das ist *echte* Metaphysik. Diese *Wissenschaft* der Metaphysik ist so exakt und deshalb in ihren Resultaten so sicher, wie die Wissenschaft der Physik — dieses Wort in seinem umfassendsten Sinne als die Wissenschaft von allem Natürlichen überhaupt genommen. *Hat diese* Metaphysik doch genau die gleichen *Objekte* zum Gegenstand ihrer Untersuchung wie die Physik, nämlich die Dinge dieser erkennbaren Welt, und betrachtet sie diese Dinge doch auch genau nach derselben Methode, wie die Physik, nämlich nach der anschaulich-logischen Methode. Von dieser Physik unterscheidet sie sich lediglich dadurch, wie sich die einzelnen Wissenschaften innerhalb der Physik voneinander unterscheiden, nämlich *durch den Gesichtspunkt,* unter welchem sie die Dinge betrachten: die Physik betrachtet die Dinge in ihren Verhältnissen zueinander; die echte Metaphysik betrachtet das Erkennbare in seinem Verhältnis *zu mir selber.*

Dementsprechend ist auch das Metaphysische so sicher als das sich vor meinen Augen ausbreitende Physische, ja, noch viel sicherer als dieses, nämlich genau so sicher, so zweifellos, so schlechterdings nicht wegzudisputieren, als ich mir sicher, zweifellos, nicht wegzudisputieren bin. Bin dieses Metaphysische ja eben doch ich selber und die mir mögliche höchste Situation.

Weil man zu *dieser* Metaphysik ausschließlich durch eine bestimmt eingestellte wissenschaftliche Betrachtung der erkennbaren *Dinge* kommt, deshalb überschreitet also *diese* Metaphysik auch nicht die der Erkenntnis gesteckten Grenzen, befaßt sich nicht mit Wolkenkuckucksheimen und ihren imaginären Bewohnern, wie es die *Pseudo*-Metaphysik tut.

Weil die Metaphysik des Buddha das Ergänzungsstück des *uns* allein bekannten Teiles der *Wirklichkeit* aufdeckt, deshalb lösen sich in der *Wirklichkeits-Lehre* des Buddha als in der höchsten Einheit auch die großen Gegensätze zwischen Religion und Wissenschaft ohne weiteres auf: die *Weltentsagung* wird genau so verständlich, wie der *Weltgenuß;* ja, die Weltentsagung wird als das Heilsame und Hehre erkannt: neben die physische tritt die sittliche Weltordnung, die die physische genau um so viel überragt, als das von ihr erstrebte metaphysische Endziel über den physischen Zwecken steht. Vor allem ist auch die Kluft zugeschüttet, die zwischen dem Kerndogma jeder Religion, nämlich dem Axiom von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens, und dem schlechterdings nicht mehr anzweifelbaren Lehrsatz der

modernen Wissenschaft besteht, daß, wie alles in der Welt, so speziell auch unsere gesamte Persönlichkeit, das ist also alles Erkennbare an uns überhaupt, unaufhörlicher Veränderung, ja, der schließlichen völligen Auflösung unterworfen ist: Gewiß, unser Wesen kann nicht sterben, weil alles, was sterblich an uns ist, eben nicht unser Wesen ist. So können sich also unter den Fittichen der Buddhalehre die streitenden Brüder die Hände reichen: Die Religion wird zur Wissenschaft, und die Wissenschaft kann wieder, ohne mit sich selber in Widerspruch zu geraten, zur Religion *und Religiosität* hinleiten. Welcher edle, welcher fühlende Mensch sollte sich über diesen möglichen Ausblick nicht freuen? Ihr aber, die ihr euch darüber *nicht* freut, ihr Fanatiker einer Pseudo-Metaphysik, denen ihre Konfession über die Religion geht, und ihr geschworenen Feinde jeder Metaphysik überhaupt, denen das Bewußtsein der Überweltlichkeit ihres Wesens so radikal abhanden gekommen ist, daß jeder Hinweis auf diese Überweltlichkeit nur noch den blinden Drang in ihnen auslöst, sie auf alle Weise zu bekämpfen, kommt heran und rennt euch an der Metaphysik des Buddha die Köpfe ein. Auch dadurch werdet ihr ihr dienen; denn „jeder Angriff, der seinen Mann nicht umwirft, stärkt ihn."

V.

Die Grenzen des Erkennens

DIE Wirklichkeit scheidet sich in einen erkennbaren und in einen unerkennbaren Teil, in eine physische und in eine metaphysische Wirklichkeit. Das hat sich uns speziell aus der vorhergehenden Abhandlung „Wahre und Pseudo-Metaphysik“ ergeben. Damit entsteht von selbst die Frage nach der Grenzlinie zwischen dem Erkennbaren und dem Unerkennbaren, dem Physischen und dem Metaphysischen, also die Frage nach *den Grenzen des Erkennens.* Auch diese Frage ist in dem vorhergehenden Aufsatz bereits insoweit beantwortet, daß das Unerkennbare mein eigenes Wesen und die Situation ist, in die ich übertrete, wenn ich mich aus der Welt herausziehe. Was von mir gilt, das gilt natürlich auch von dem Kernhaften jedes anderen Menschen, gilt von allen Lebewesen, ja von allem Daseienden überhaupt. Weil die Erkenntnis bei keiner Daseinsform bis zum Wesen vorzudringen vermag, deshalb ist natürlich auch *das Verhältnis* unerkennbar, in welchem die Wesenheiten zu einander stehen, ob sie auf eine gemeinschaftliche Wurzel zurückgehen, oder ob sie unter sich durchaus selbständig sind oder ob dritte, von uns wiederum nicht erkennbare, ja, nicht einmal begreifbare Möglichkeiten statthaben. Der Rest ist mithin insoweit völlige Resignation der Erkenntnis. Von dem, was man in keiner Weise erkennen kann, wird sich ein vernünftiger Mensch auch keinerlei Ansicht bilden, die ja immer nur ein bloßes Vermeinen (mañ̃itaṃ) sein könnte, wie das der Buddha speziell auch bezüglich unseres eigenen Wesens konstatiert: „ ‚Ich bin‘ ist ein Vermeinen, ‚das bin ich‘ ist ein Vermeinen, ‚ich werde sein‘ — [nämlich im Nirvāna-Zustand] ist ein Vermeinen, ‚ich werde nicht sein‘ ist ein Vermeinen, ‚körperhaft werde ich sein‘ ist ein Vermeinen, ‚körperlos werde ich sein‘ ist ein Vermeinen, ‚wahrnehmend werde ich sein‘ ist ein Vermeinen, ‚nicht wahrnehmend werde ich sein‘ ist ein Vermeinen, ‚weder wahrnehmend noch auch nicht wahrnehmend werde ich sein‘, ist ein Vermeinen. Vermeinen, Mönch, ist krank sein, Vermeinen ist wund sein, Vermeinen ist weh sein. Ist aber alles Vermeinen überstanden, dann wird man ein Weiser (muni)

genannt.“ [1]) Man beschränkt sich dann auf das Erkennbare, begnügt sich insbesondere mit der Konstatierung, daß der Bereich des Wesenhaften, abgesehen von seiner — *indirekt* erkannten — Tatsächlichkeit und seinem grenzenlosen Frieden, der Erkenntnis schlechthin verschlossen ist.

Doch nicht bloß das. Man beschränkt sich auch beim Erkennbaren auf das, was *in der Tat* erkennbar ist. Auch das Erkennbare selber ist nämlich nur sehr beschränkt erkennbar, auch von ihm verläuft ein sehr großer Teil *unterhalb* der Bewußtseinsschwelle: *Wie* bauen die Lebensenergien meinen körperlichen Organismus auf? Wie gestalten sie die anderen Lebensformen? Wie werden die toten Stoffe der Außenwelt auf dem Wege der Verdauung assimiliert, d. h. also *organisiert?* [2]) Wie stelle ich es auch nur an, um meine Augen zu bewegen? Wie aktuiere ich meine Beine? Und gar, in welcher Weise betätige ich mein Denkorgan, das *nicht* mit dem Gehirn zusammenfällt? [3]) Wie ist es beschaffen? Wie erzeugt es die Gedanken? Alles wiederum durchaus unerkennbar. Dann um den Blick auf das Ganze der Erkenntnis einzustellen: Was ist die Welt als solche und an sich? Warum sind ihre Gesetze gerade so und nicht anders? Warum lassen sie insbesondere all das grause Elend zu, in das wir uns selber und die übrigen Lebewesen versenkt sehen? Letzten Endes: Welches ist das Verhältnis der Wirklichkeit der Welt zur reinen, von allen Bestimmungen freien Wirklichkeit Nirvānas? Wie ist jene aus dieser hervorgegangen? Ist sie überhaupt hervorgegangen? Wer möchte *diese* und ähnliche Fragen beantworten? Und doch haben sie gar manche beantwortet, angefangen von den Verfassern der Upanishaden mit ihrer Lehre von der periodischen Evolution der Welt aus dem Brahman, wie *sie* die reine Wirklichkeit benannten, und ihrer immer wieder neuen Involution in dieses Brahman, bis herauf zu unseren abendländischen Kosmologen. Aber alle haben sie nur Pseudo-Metaphysik geliefert, indem sie das Erkennbare aus einem in Wahrheit Unerkennbaren ableiteten und so in der Tat in einen vollkommenen Widerspruch verfielen, der ihnen freilich, eben weil sie die Grenzen des Erkennens nicht kannten, nicht zum Bewußtsein kam.

---

1 M. N. II p. 246; M. S. III, S. 473.

2 s. „Die Lehre des Buddha“, S. 64 ff.

3 s. unten S. 315, Anmerkung 1).

Wie weit reicht dann aber die Erkenntnis in Wirklichkeit? Wie weit ist insbesondere auch das Erkennbare nur erkennbar? Es dürfte klar sein, daß die einwandfreie Beantwortung dieser Frage von gewaltiger Tragweite sein müßte. Würde sie uns doch aus den Gebieten, in denen höchstens bloße *Meinungen* (mañ̃itāni) möglich sind, herausführen, uns zugleich von „den Einflüssen des Vermeinens“ auf unser Denken befreiend, und uns, scharf umrissen, jenen Bereich aufdecken, in welchem allein wirkliche *Erkenntnisse* möglich sind, auf welche sich ja auch der Buddha, in immer wiederholter scharfer Ablehnung alles bloßen Vermeinens, beschränkt. Und so können vielleicht auch die folgenden Zeilen, die in kurzer, präziser Form die Antwort auf jene Fragen geben sollen, auf die Anteilnahme des Lesers rechnen.

I.

Jedes Werkzeug ist nur für den Zweck geeignet, zu dessen Verwirklichung es geschaffen ist: mit einem Rasiermesser kann man keinen Acker pflügen und mit einer Sprengbombe keine Haare schneiden. So ist auch unser Erkenntnisvermögen nur zur Erreichung des Zweckes geeignet, der mit ihm erreicht werden soll. Welches ist aber dieser Zweck? Der Intellekt dient, wie alle Organe unseres Leibes überhaupt, ausschließlich der Befriedigung unseres Dranges, unseres *Willens:* wir *wollen* erkennen, und nur weil wir erkennen wollen, haben wir uns überhaupt bloß einen Intellekt erzeugt. Wer nichts, absolut nichts mehr erkennen *will,* dessen Erkenntnisorgane werden unfehlbar mit der Zeit verkümmern und sich schließlich ganz auflösen, ebenso wie einer, der das Klavierspiel, weil er die Lust daran verloren hat, für immer aufgibt, mit der Zeit sogar die erworbene *Fähigkeit* wieder verlieren wird. Und *was* wollen wir erkennen? Wir wollen erkennen, wie wir glücklich werden können, wir wollen den uns angemessensten Zustand mit unserem Erkenntnisvermögen auskundschaften, um ihn dann, wiederum mit Hilfe dieses Erkenntnisvermögens, auch zu verwirklichen. Hat man den allerangemessensten Zustand definitiv erreicht und ist man eben in ihm *vollkommen* glücklich geworden, dann will man auch nichts weiter mehr *wissen,* will nichts weiter mehr *erkennen:* „Was braucht denn ein namenlos glücklicher Mensch noch zu wissen?“ (s. oben S. 65-66.)

Was sollte er, dessen Wille — eben indem er den allerangemessensten Zustand verwirklicht hat — doch *vollkommen* gestillt ist, denn

überhaupt noch wissen wollen? Einem namenlos glücklichen Menschen ist es insbesondere ganz egal, was er denn wohl selber in seinem tiefsten Wesen sein mag, es ist ihm vollkommen egal, was wohl die Welt an sich sein mag. Einem namenlos glücklichen Menschen ist es sogar vollkommen egal, wie es denn an sich möglich ist, daß er zu seinem Organismus mit seinen wunderbaren Organen kommen konnte, auf welche Weise die in diesem Organismus tätigen Energien sich eigentlich erzeugen und wie er sie denn eigentlich in Aktion setzt, kurz, warum denn eigentlich das und alles andere sich gerade so und gerade nach den Gesetzen vollzieht, wie es sich tatsächlich vollzieht: genug, daß er glücklich ist, daß er so namenlos glücklich ist. Und weil so *alle* übrigen Fragen und Probleme den Menschen letzten Endes gar nicht interessieren, ihm letzten Endes so furchtbar gleichgültig sind, weil das Einzige, was der Mensch im Grunde überhaupt bloß will, sein vollkommenes Wohlbefinden ist, deshalb ist auch sein Intellekt von allem Anfang an *bloß* zur Verwirklichung dieses Wohlbefindens hervorgetrieben worden, ist mithin im Grunde auch nur zur Lösung *dieses* Problems geeignet, nicht aber ist er erzeugt worden und nicht ist er deshalb geeignet zur Aufhellung aller jener anderen Probleme, mit denen sich das Gehirn des Menschen abquält.

Aber wie konnte dann der Drang, der Durst, der Wille auch zur Lösung aller dieser anderweiten Probleme entstehen? Die Antwort ist sehr einfach: Wir *wähnen,* um glücklich zu sein, müßten wir auch sie alle enträtseln. Diese falsche Erkenntnis hat jenen *verkehrten* Drang in uns erzeugt und bestimmt uns weiterhin, unablässig unsere kostbare Zeit zur Befriedigung dieses verkehrten Dranges und damit mit Unmöglichkeiten zu vergeuden. Man nehme einmal an, es würde uns, klar sichtbar, ein Weg gezeigt, wie wir zum höchsten Wohlbefinden, das schlechterdings in alle Ewigkeit durch nichts mehr gestört würde, gelangen könnten, ohne daß wir uns auch nur noch mit einem von all jenen Problemen zu befassen brauchten, würde nicht jegliches Interesse an ihrer Lösung entschwinden? Nun gut, der Buddha hat uns *diesen* Weg gewiesen. Er sagt: „Das alles brauchst du *nicht* zu deinem Glück, du brauchst nichts von deinem Wesen zu wissen und brauchst nichts von dem Wesen der Welt zu wissen; im Gegenteil, dein allerhöchstes Wohlbefinden setzt geradezu voraus, daß du alle diese Probleme für ewig aus deinem Geiste entläßt, daß du überhaupt dich von der ganzen Welt mit ihren Problemen, die sie aufgibt, lossagst, daß du dich sogar von deiner eigenen Persönlichkeit mit all ihren Gesetzen,

ja, daß du dich von deinem Erkennen selber lossagst und so *ganz* ruhig, *ganz* wunschlos, *ganz* willenlos, vollkommen gestillt und eben dadurch grenzenlos friedvoll und in diesem allerhöchsten Frieden, der in dich einkehrt, absolut selig wirst. Das und nur das brauchst du zu erkennen, um den dir angemessensten Zustand zu verwirklichen, das und nur das *kannst* du eben deshalb letzten Endes auch bloß erkennen; mit anderen Worten: du brauchst und kannst letzten Endes bloß erkennen, daß du in Wahrheit schlechterdings *nichts* brauchst, auch nichts zu *wissen* brauchst, daß alles *anattā,* dir *unangemessen* ist, daß von allem, also auch von allem, was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erforscht, im Geiste untersucht wird — [mithin auch von all deinen Problemen] — gilt: das brauche ich *nicht,* das bin ich *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst.“ (Cfr. „Lehre des Buddha“, S. 555.) Je mehr du die Richtigkeit *dieses* Glückspfades einsiehst, desto mehr wird auch dein Drang zur Lösung all deiner Probleme zur Ruhe kommen und wirst du auch sie als bloße „Anwandlungen des Nichtwissens“ durchschauen.

II.

Diese Bestimmung unseres Erkenntnisvermögens zur Befriedigung unseres Willens nach Wohlbefinden hat auch schon Schopenhauer erkannt, wenn er sich auch selbst nicht immer nach dieser Erkenntnis gerichtet hat. Es ist überhaupt lehrreich, auch seine tiefen Gedanken in dieser Richtung durchzudenken:

„Ursprünglich, also ihrem Wesen nach, ist die Erkenntnis dem Willen durchaus dienstbar.“ (W. a. W. u. V., I, S. 208 (Ausg. v. Frauenstaedt).) — „Die hier dargelegte mangelhafte Beschaffenheit des Intellekts wird uns indessen nicht wundern, wenn wir auf seinen Ursprung und seine Bestimmung zurücksehen … Zum Dienste eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben, nicht aber sie zu ergründen oder ihr Wesen an sich aufzufassen.“ (W. u. W. u. V., II, S. 156.) — „Aus dieser ganz objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, daß derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben … beruht, bestimmt ist, keineswegs aber das vom Erkennen unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und

der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht ist, infolge deren sie ihr Wachstum der Richtung desselben entgegenlenkt, dasselbe ist, der Art nach, die Erkenntnis des Tieres, ja, auch des Menschen, wenngleich dem Grade nach, in dem Maße gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es heischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relationen zu anderen Dingen und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale Wesen dieser im Bewußtsein des Erkennenden noch einmal darzustellen. Vielmehr ist der Intellekt, als aus dem Willen stammend, auch nur zum Dienste dieses, also zur Auffassung der Motive, bestimmt: darauf ist er eingerichtet, *mithin von durchaus praktischer Tendenz.* Dies gilt auch insofern, als wir die metaphysische Bedeutung des Lebens als eine ethische begreifen; denn auch in diesem Sinne finden wir den Menschen *nur zum Behufe seines Handelns erkennend.* Ein solches *ausschließlich zu praktischen Zwecken vorhandenes* Erkenntnisvermögen wird, seiner Natur nach, stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist.“ (l. c., S. 322 ff.) — „Der nach außen gerichtete Intellekt, *als bloßes Organ für die Zwecke des Willens* und folglich bloß Sekundäres, ist doch nur *ein Teil* unseres gesamten menschlichen Wesens: er gehört *der Erscheinung* an und seine Erkenntnis entspricht bloß ihr, da er ja allein zu ihrem Behufe da ist.“ (Par., II, S. 11.) — „Welche Fackeln wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt ... die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Rätsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist: so daß, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können.“ (W. a. W. u. V., II, S. 206.) — „Daß wir auf unmittelbarem Wege, das heißt durch die unkritische, direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nachdenken über sie uns immer tiefer in unauflösbare Rätsel verstricken, rührt eben daher, daß der Intellekt, also die Erkenntnis selbst, schon ein Sekundäres, ein

bloßes *Produkt* ist … Das der Erkenntnis als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch sie allererst möglich wurde, also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden, wie das Auge sich nicht selbst sehen kann." (l. c., S. 326.) — „Darum stoßen wir mit unserem Intellekt, *diesem bloßen Willens-Werkzeug,* überall an unauflösliche Probleme, wie an die Mauern unseres Kerkers. Überdies läßt sich wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß für uns keine Erkenntnis möglich sei, sondern überhaupt keine, also nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältnisse nicht bloß relativ, sondern absolut unerforschlich seien; daß nicht nur niemand sie wissen, sondern, daß sie an sich selbst nicht wißbar seien, indem sie in die Form der Erkenntnis überhaupt nicht eingehen. (Das entspricht dem, was Skotus Erigena sagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit, quid ipse sit. *) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer wesentlichsten, daher stets notwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß *der Erscheinung* an, nicht dem Wesen an sich der Dinge. Wo Erkenntnis, mithin Vorstellung ist, da ist auch nur Erscheinung, und wir stehen daselbst schon auf dem Gebiete der Erscheinung: ja, die Erkenntnis überhaupt ist uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir sind nicht nur unberechtigt, sondern auch unfähig, sie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt sei, läßt sich verstehen: sie ist Erscheinung, und wir können unmittelbar aus uns selbst, vermöge des wohl zerlegten Selbstbewußtseins, das darin Erscheinende erkennen … Aber verlassen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten, so haben wir auch den ganzen Boden verlassen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, sondern selbst Erkenntnis überhaupt möglich ist: dann ist alles instabilis tellus, innabilis unda. Das Wesen der Dinge vor oder jenseits der Welt ... steht keinem Forscher offen; weil die Erkenntnis überhaupt selbst nur Phänomen ist, daher nur *in* der Welt stattfindet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein Erkennendes, kein Intellekt, sondern ein Erkenntnisloses: die Erkenntnis kommt erst als ein Akzidenz, ein Hilfsmittel der Erscheinung ... jenes Wesens hinzu." [1])

---

* „Über die wunderbare göttliche Unwissenheit, zufolge deren Gott nicht weiß, was er selbst ist."

1 W. a. W. u. V., II, S. 737.

Und wie so alle Erkenntnis auch nach Schopenhauer im Grunde nur zur Befriedigung unseres *Willens,* der immer ein solcher nach Wohlsein ist, bestimmt ist und deshalb auch nur *diesem* Zwecke gewachsen ist, so erreicht auch nach ihm die Erkenntnis diesen ihren Zweck vollkommen in der völligen Ertötung alles Willens überhaupt: „In diesem Individuo tritt er — [der Wille] — gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntnis, bis endlich, im Einzelnen, diese Erkenntnis, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maya, nicht mehr täuscht ... der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntnis des — [leidvollen] — Wesens der Welt, als *Quietiv* des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst.“ (W. a. W. u. V., I, S. 299.)

III.

Wir *wollen* im Grunde bloß die uns möglichen Zustände erkennen, um den uns angemessensten, d. h. also den Zustand vollkommenen Wohlbefindens, zu verwirklichen. Nichts weiter *können* wir deshalb auch erkennen. Andererseits können wir aber auch, eben weil wir das erkennen *wollen, alle* uns möglichen Zustände erkennen. Von der Spitze der Erkenntnis aus werden als uns mögliche *Urzustände* erkannt der Zustand des Wollens und der Zustand des Nichtwollens, der Zustand, in welchem wir einen Willen haben, und der Zustand, in welchem wir keinen Willen haben. Im Zustand des Wollens sind wir gegenwärtig und sind in ihm bereits seit anfangslosen Zeiten: wir haben *einen Willen.* Dieser Wille ist wesenhaft *ein Begehren,* d. h. er geht auf etwas uns im Grunde Fremdes: was ich selber bin und was mir ohnehin schon wesenhaft zugehört, das brauche ich nicht erst *zu begehren.* Das Fremde, das wir begehren, heißt im Inbegriff *Welt,* in seinen Einzelheiten sind es die Gestalten, die Töne, die Düfte, die Säfte und die Tastobjekte. Als *Werkzeuge* des Begehrens, des Wollens haben wir *Greiforgane* produziert, nämlich die Sinnenorgane, also das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, den Leib und das Denkorgan. Mit diesen Organen machen wir die uns passendsten Objekte ausfindig und eignen sie uns zu. Das alles muß ich erkennen, um mein Wohlbe-

finden herbeizuführen. Und weil ich es kennen *muß,* deshalb *will* ich es auch kennen, und weil ich es kennen *will,* deshalb *kann* ich es auch erkennen. Dabei ist dieses Erkennen auf den niederen Stufen des Lebens noch kein anschauliches oder abstraktes *Wissen,* sondern ein bloßes *Erfühlen.* Ein deutliches *Wissen* von alledem stellt sich erst auf den höheren Stufen und auf der höchsten Stufe der Erkenntnis ein.

Weil ich es wissen *will,* kann ich schließlich — auf dem Gipfel der Erkenntnis — aber auch *alle* mir nur immer möglichen Zustände im Bereiche des Wollens überblicken: ich kann ein Gott werden, kann ein Mensch, ein Gespenst, ein Tier und ein Teufel werden. Ich kann all das *werden.* Auch das erkenne ich nämlich, weil ich es ja wiederum zur Verwirklichung meines Willens nach dem mir angemessensten Zustand erkennen *muß* und deshalb erkennen *will.* Und so erkenne ich denn auf dem Gipfel der Erkenntnis: [Sobald ich irgend etwas *ergreife,* sei es auch nur den Greifapparat selber, sehe ich mich in ein restloses *Werden,* d. h. in das *Netz der Kausalität,* der ursächlichen Bedingtheit, hinein verstrickt. Anders ausgedrückt: jedes Ereignis für mich ist durch einen vorhergehenden Greifakt von mir *verursacht,* also durch einen solchen für mich bedingt; jedes einzelne Ereignis, wie meine ganzen aufeinanderfolgenden Existenzen, sind immer die Wirkung vorhergegangener Greifakte von mir. Im beschränkten Maße wird dieser Charakter der Kausalität als des Regulators unseres Geschicks natürlich von jedem Lebewesen erkannt. In dem Maße, als das erkannt wird, konzentriert sich alle Erkenntnistätigkeit auf die Durchschauung dieser Kausalität in ihrer formellen Verkettung und in ihrem praktischen Verlauf, eben weil von diesem Verlaufe das gesamte Wohlbefinden abhängt. Das gilt von dem gemeinsten Wesen nicht weniger, wie von dem Edelsten. Sie alle spähen rastlos darauf aus, welche Bedingungen sie setzen, d. h. welche Greifakte sie vornehmen müssen, um jetzt und später möglichstes Wohlbehagen zu empfinden. Damit haben wir also den Grund kennen gelernt, warum wir letzten Endes immer nur Kausalität erkennen: weil wir im Grunde gar nichts anderes erkennen *wollen.*

Diese Erkenntnistätigkeit führt schließlich zur Aufstellung bestimmter Normen für den sinnlichen Lebensgenuß und führt weiterhin auch zur Entwicklung *der Wissenschaften,* die ja letzten Endes alle der Herbeiführung möglichsten Wohlbehagens für den Einzelnen wie für die Gesamtheit dienen. Auf den höheren Stufen, nämlich auf jenen, auf denen man auch bereits auf seine Zukunft nach dem Tode bedacht

ist, führt sie zur Feststellung der *sittlichen Normen,* indem mehr und mehr erkannt wird, daß die Erreichung höherer Daseinszustände und damit eines gesteigerten Wohlbefindens durch eine ganz bestimmte Läuterung unseres Charakters, d. h. also unserer *Triebe,* bedingt ist.

Dabei besteht jegliche Behaglichkeit irgendwelcher Art in der Befriedigung unseres *Willens,* unseres *Begehrens:* jedes Wesen erstrebt die Willens-Lust, also die Lust, welche ihm die Befriedigung seines Willens, seines Dranges bringt. Ist einmal dieser Charakter aller Behaglichkeit im Zustand des Wollens klar ins Bewußtsein eingetreten und ist zugleich die unbedingte Herrschaft der Kausalität und damit der ausnahmslosen Veränderlichkeit und Vergänglichkeit in diesem Bereich des Wollens durchschaut, dann wird auch unschwer erkannt, daß es eine Behaglichkeit, die diesen Namen im Ernste verdiente, in diesem Bereiche überhaupt gar nicht geben kann. Denn die unaufhörliche Vergänglichkeit *aller* Objekte des Willens, auch seines *unmittelbaren* Objekts und Werkzeugs, unseres jeweiligen körperlichen Organismus, macht ja jede *dauernde* Willensbefriedigung- und damit Willens-Lust unmöglich. Im Gegenteil sieht sich ein auf diese Höhe emporgeklommener Geist voll höchsten Erstaunens der überraschenden Tatsache gegenüber, daß, solange wir einen *Willen* haben, solange wir also im Zustand des *Wollens* sind, das durch die unaufhörliche Durchkreuzung dieses Wollens — bestehe diese Durchkreuzung nun in der Unmöglichkeit, das gewollte Objekt zu erreichen, oder in der Unmöglichkeit, das erreichte zu behaupten — verursachte Leid viel, viel größer ist, als die jeweilige kurze *Lust,* welche wir empfinden, wenn es uns hin und wieder gelingt, unseren Willen vorübergehend durchzusetzen: *„Das Elend überwiegt."*

Mit dem Eintritt *dieser* Erkenntnis in unser Bewußtsein sind wir auf unserer anfangslosen Reise über den Ozean des Lebens den Gestaden des Buddhareiches so nahe gekommen, daß wir zum ersten Male die steilen Küsten dieses Reiches aus den brandenden Wogen jenes Leidensozeans aufsteigen sehen: es tritt das Problem des *willenlosen* Zustandes in unseren Geist ein, jenes Zustandes, in welchem man keinerlei Willen mehr hat.

Was ist an *diesem* Zustand erkennbar? Wir wissen es bereits: nichts mehr. Hören doch, wenn ich meinen Willen nach Hause geschickt habe, zunächst alle *Greifakte* von mir auf, die ja nur der *Befriedigung* meines Willens dienen. Mit der Einstellung *aller* Greifakte unterbleibt natürlich auch speziell jener Greifakt, durch welchen ich bisher in

meinem jeweiligen Tode einen neuen Keim ergriffen hatte, aus dem sich dann ein neuer körperlicher Organismus bildete. Es kann also kein solcher Organismus mehr zur Entstehung gelangen. Mit dem Fehlen eines körperlichen Organismus ist aber die Brücke abgebrochen, die allein mich mit der Welt verband, d. h. mit den Gestalten, den Tönen, den Düften, den Säften, den Tastobjekten, und ist zugleich das Denkorgan abgeworfen und damit auch alle Denktätigkeit eingestellt, durch die ich mich in jener Welt zurechtzufinden hatte, kurz, es ist *alles* für mich aufgehoben, nämlich alles, was man überhaupt alles *„heißt“*, das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, das Denken und das Denkbare, [1]) ich bin in die Nirvānasphäre und damit in die von allen Bestimmungen freie und eben deshalb über die Möglichkeit jeder Definition erhabene *reine* Wirklichkeit übergetreten. Aber so unerkennbar diese Nirvānasphäre *an sich* ist, so ist doch über die Maßen klar erkennbar, ob es sich für mich empfiehlt, in sie überzutreten, ob ich in ihr glücklich sein werde. Denn auch diese Erkenntnis gewinne ich im Grunde nur durch die Betrachtung des *Erkennbaren* an mir, nämlich die Betrachtung der Folgen *der Abwerfung* dieses Erkennbaren:

Indem ich meinen Willen totschlug, habe ich zunächst nicht *mich selbst* totgeschlagen. Denn was ich totschlug, war ja eben nur dieser mein *Wille* und waren nur *die Objekte* dieses Willens und war nur der *Apparat* zur *Befriedigung* dieses Willens, mein körperlicher Organismus. Ich selbst werde durch diese Vernichtung so wenig berührt, als ich *der Totschläger,* nicht der Totgeschlagene bin. Ich habe nur etwas totgeschlagen, *was mich verdroß.* Ich selbst bleibe also trotz dieser Vernichtung, was ich von jeher war, also was ich eben jetzt bin, was ich gestern war, was ich vor zwanzig Jahren war, was ich in meiner letzten Geburt war, was ich vor hundert Jahren war, was ich vor tausend Jahren war, was ich vor hunderttausend Jahren, was ich vor Billionen Jahren war: immer das gleiche Unergründliche, indem ich in all diesen zahllosen Zeitmomenten, wenn ich nur bereits in ihnen allen die *richtige* Erkenntnis gehabt hätte, von allem, was an mir ergründlich war, hätte sagen müssen und mir auch gesagt hätte: „Das gehört

1 „Alles will ich euch zeigen, ihr Mönche. Was ist alles? Das Auge und die Gestalten ...: das heißt man, ihr Mönche, Alles“ (Saṃyuttanik. Bd. IV, p. 15). Man beachte wohl, der Buddha sagt: „Das *heißt* man Alles.“ Kann man die Relativität auch dieses Begriffs „Alles“ deutlicher zum Ausdruck bringen? Kann man schärfer betonen, daß eben auch dieses „Alles“ nur das in sich enthält, was die Menschen gemeinhin mit ihm verbinden?

mir *nicht,* das bin ich *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst.“ Und so bleibt denn auch dort in der Nirvānasphäre mein eigentliches Wesen durchaus unangetastet, wenn es auch dort so wenig zu erkunden ist, wie es je während meines unendlichen Aufenthalts in der Welt zu erkunden war, um so weniger, als ich dort ja auch die mir unwesentlichen *„Beilegungen“* — eben meinen Willen und meinen körperlichen Organismus — abgestreift habe, durch die ich *hier* immerhin noch *bezeichnet* werden konnte.

Doch was kümmert mich diese Unerkennbarkeit? Ich *will* ja im Grunde gar nicht erkennen, wie ich dort sein werde, so wenig, wie ich im Ernste *jetzt* wissen will, was ich *jetzt* wohl bin. Ich will auch von dort im Grunde *nur* erkennen, ob ich mich dort wohlbefinden werde — *sonst nichts;* und *das* kann ich wiederum mit der vollkommensten Klarheit, die ich mir nur wünschen kann, erkennen; ich werde mich dort *überaus* wohl befinden, ja, ich werde dort die *aller*höchste Seligkeit besitzen, gehöre ich dort doch zu jenen, die die *„unerschütterliche* Seligkeit erreicht haben“. [1]) „Was aber wird mir dort diese Seligkeit verschaffen? Welches allerhöchste Gut winkt mir dort und wird mich förmlich in einem Ozean von wohligen Empfindungen ersticken lassen?“ — Törichter Frager, dort winkt dir, wie ja bereits ausgeführt, *nichts,* dort winken dir insbesondere auch keinerlei wohlige Empfindungen, ja überhaupt keine Empfindungen mehr. — „Dort winkt mir *nichts* mehr, garnichts mehr, nicht einmal irgend eine Empfindung mehr? Und das soll Seligkeit sein?“ — Ja, eben das ist das *aller*höchste Wohlbefinden und damit die *aller*höchste Seligkeit. Höre: Was versteht man denn unter Wohlbefinden? Das Wohlbefinden kann man auf eine doppelte Weise gewinnen: einmal dadurch, daß ein Wille, der uns erfüllt, *befriedigt* wird. Das ist das, was man Willenslust im eigentlichen Sinne nennt. Das ist also die Lust, die die Erreichung eines erstrebten Gutes und der Besitz des erreichten bringt. Auch diese Lust kann sich bis zur Seligkeit steigern: Wie selig ist eine Mutter, wenn sie ihr heißgeliebtes Kind, das ihr entrissen worden war, wiederfindet! — Zum Wohlbefinden kann man aber auch noch auf eine andere Weise gelangen, nämlich dadurch, daß man von etwas, das man *nicht* will, *befreit,* erlöst wird! Wenn mich jemand von meinen drückenden Schulden befreit, so wird mir wohl. Wenn mich jemand von einer gefährlichen Krankheit befreit, so wird mir noch wohler. Wenn mich jemand von einem gehässigen Feinde befreit, der

1 Udāna, VIII, 10.

mir mein ganzes bisheriges Leben vergällt hatte und auch mein künftiges vergällen wollte, so wird mir auch da wohl. Ganz gewaltig wohl aber würde es mir, wenn ich es erreichen könnte, daß ich von *allem* Unangenehmen, von allem, was ich *nicht* will, zeit meines Lebens befreit würde, wenn ich also keinerlei Krankheit, keinerlei Nahrungssorgen, keinerlei andere Sorgen, auch keinerlei Verdruß weder für mich noch für meine Angehörigen mehr zu fürchten hätte, wenn mir nicht einmal irgend welches *fremde* Leid in den Weg träte, das Abhilfe heischte, kurz, wenn meine vollkommene *Sorglosigkeit* nicht der leisesten Trübung mehr ausgesetzt wäre. Wer möchte sich nicht *dieses* Wohlbefinden wünschen, dieses Wohlbefinden, das schon ganz allein dann sich einstellt, wenn mir nichts mehr in den Weg tritt, was ich *nicht* will? Zur höchsten Seligkeit aber müßte sich dieses Wohlbefinden steigern, wenn darüber hinaus sich auch keinerlei *Wunsch* mehr nach irgend etwas, was ich nicht habe, in mir erhöbe, wenn also die Ätherklarheit meiner vollkommenen *Sorglosigkeit* auch noch von der allerhöchsten *Wunschlosigkeit* oder *Selbstzufriedenheit* übergossen wäre. Welch' höhere Seligkeit, welch' himmlischere Seligkeit könnte man sich auch nur denken? Müßte dagegen nicht jene Seligkeit, die die jeweilige vorübergehende *Befriedigung* unseres Willens in Form der Willens-Lust auszulösen vermag, einer blinden Fensterscheibe in ihrem Verhältnis zu einem funkelnden Brillanten gleichen? Nun, diese allerhöchste Seligkeit, dieses allerhöchste Wohlbefinden, über welches hinaus es kein anderes, höheres mehr gibt, ist die Seligkeit Nirvānas. Das aber versteht sich also:

Der Jünger des Buddha geht auf in der Betrachtung des Lebens als leidvoll und zwar nicht bloß seines gegenwärtigen Lebens, sondern seines Lebens überhaupt, also seines Weltenlebens, wie es sich als Strom der Wiedergeburten durch die Jahrbillionen der Weltzeitalter hinwälzt. Er sieht sich unaufhörlich von der Geburt zum Tode, und vom Tode zu neuer Geburt und neuem Sterben eilen, so zwar, daß die auch nur während eines Weltäon von ihm abgelegten Leiber ein ganzes mächtiges Gebirge von Menschenkalk ergeben würden. Dabei sieht er sich fortwährend von Krankheit und Siechtum bedroht, mit Unerwünschtem vereint, von Geliebtem getrennt, dazu in unaufhörlichem Kampfe um des Lebens Notdurft und in unablässiger Verteidigung gegen das ihn jeden Augenblick aus dem Hinterhalt bedrohende Unglück. Als das Schrecklichste aber grinst ihm der nicht bloß mögliche, sondern so viel wie sichere Absturz in die Abgründe des

Daseins, in das Gespenster- und Tierreich, ja sogar in die Höllenreiche auf ganze Zeitalter entgegen. In *solcher* Betrachtung, die er nicht bloß ab und zu, sondern unaufhörlich, Tag für Tag, Monat für Monat, Jahr für Jahr in sich immer mehr steigernder Konzentration pflegt, enthüllt sich ihm mehr und mehr der *wahre* Charakter alles Lebens, bis ihn dieses Leben schließlich greifbar anschaulich in so fürchterlicher Gestalt anglotzt, wie etwa die Brillenschlange, die man einem Bewußtlosen um den Hals gelegt hat, diesen, sobald er zur Besinnung kommt. Dann faßt ihn Schauder und Entsetzen vor dem Leben als einer ebenso absurden wie scheußlichen Monstrosität, dann erkennt auch er, was nicht nur der Buddha, sondern sogar schon Sokrates erkannte: *„δεινος ὁ βιος:* das Leben ist fürchterlich.“ [1]) Die Folge ist, daß er nicht nur alle Willens-Lust, die ihm jetzt geradezu als gemein und frivol erscheint, sondern auch allen *Willen* zum Leben selbst radikal in sich erlöschen sieht. Ja, nicht nur das, es faßt ihn *Überdruß und Ekel* an dem gesamten Lebensphänomen in allen seinen nur möglichen Formen: „Er empfindet *Ekel* vor dem Sehen, Ekel vor den Gestalten, Ekel vor dem Sehbewußtsein; empfindet *Ekel* vor dem Hören, Ekel vor den Tönen, Ekel vor dem Hörbewußtsein; empfindet *Ekel* vor dem Riechen, Ekel vor den Düften, Ekel vor dem Riechbewußtsein; empfindet *Ekel* vor dem Schmecken, Ekel vor den Säften, Ekel vor dem Schmeckbewußtsein; empfindet *Ekel* vor dem Tasten, Ekel vor den Tastobjekten, Ekel vor dem Tastbewußtsein; empfindet *Ekel* vor dem Denken, Ekel vor den Gedanken, Ekel vor dem Denkbewußtsein. Von *Ekel* erfüllt, wird er reizfrei. Reizfrei löst er sich los. ‚In dem Erlösten ist ein Erlöstes‘: diese Erkenntnis steigt auf. ‚Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet die Heiligkeit, getan, was zu tun war, nicht mehr ist diese Welt für mich‘: versteht er da.“ [2]) Er hat also nicht nur allen Willen zum Leben verloren, sondern es erfüllt ihn direkt *Ekel* vor dem Leben: der Wille zum Leben hat sich in sein direktes Gegenteil, in *Ekel* vor diesem Leben, verkehrt. Eben damit wird dann aber der lebensfreie Zustand, der Nirvāna-Zustand, der ihm allein noch entsprechende, allein noch angemessene. Würde er trotz dieses Ekels noch weiter in den Kreislauf der Wiedergeburten verstrickt bleiben, so wäre das für ihn dasselbe, wie wenn jener Mann die Brillenschlange, die man ihm um den Hals gewickelt hat, nicht losbringen

1 Georgias, p. 491 E.

2 Saṃyutta-Nik., XXXV, 1 (Winternitz, Der Buddhismus, Nr. 25, S, 248); Majjh.-Nik., Nr. 147 (M. S., III, S. 509).

könnte. Weil er aber weiß, daß nunmehr das Leben von ihm definitiv überwunden ist, indem mit dem Untergang des *Willens* zum Leben in seinem kommenden Tode kein Ergreifen eines neuen Keimes mehr stattfinden wird, deshalb ist es ihm so leicht, so unendlich leicht ums Herz geworden, deshalb ist er so unvergleichlich *sorglos* geworden, ganz wie einer, von dem man *alle* Sorgen der Gegenwart und für alle Zukunft weggenommen hat, deshalb läßt er das Leben in seinem Tode so leicht und so gern fahren wie jener Mann die Brillenschlange sich vom Halse lösen läßt, deshalb ist er aber auch so absolut *wunschlos,* so namenlos *selbstzufrieden* und ist es damit so still, so wundersam friedvoll in ihm geworden, daß er um keine Willens-Lust der Welt mehr diese seine innere, aus der *Willenlosigkeit* geborene Seligkeit darangeben würde.

Freilich hört mit dem Tode auch jegliche *Empfindung* für ihn auf. Aber dieses Aufhören jeder Empfindung ist ja eben das Aufhören dessen, was ihn bisher so namenlos unglücklich gemacht hatte, ist ja eben das Aufhören des *Lebens,* indem wirkliches Leben gleich wirklicher Empfindung, und Lebensfähigkeit gleich Empfindungsfähigkeit ist. Und so ruht er denn, auf ewig wohlgeborgen, ruhevoll, friedvoll, *sich selbst genügend,* in sich selbst, er „hat seine Zuflucht zu sich selbst genommen." Das Nichtirgendetwas, in das er eintauchte, untertauchte und das er, als er noch erkannte, geradezu geschaut hatte — „Dem Schauenden gehört nicht irgendetwas an" — ist in Wahrheit das Herrlichste, das Höchste „von allem, was es da an Geschaffenem und Ungeschaffenem gibt", ist *das wahrhaft Göttliche.* Nichts, absolut nichts mehr, auch keine Empfindung mehr, stört seine so teuer erkaufte Ruhe, seinen so hart erkämpften, erhabenen Frieden, seine unvergleichliche *Sorglosigkeit* und *Wunschlosigkeit.* Und wäre es möglich, einen so vollkommen Erloschenen wieder ausfindig zu machen und ihn zu fragen: „Freund, willst du nicht wieder *leben,* nicht wieder *empfinden?"* so würde er wohl verwundert antworten: „Wie kann, wer im *Nichtirgendetwas* wohnt, wer im *Nichtirgendetwas* mit seiner ganzen Unbeschränktheit und damit seiner ganzen *Ungestörtheit* thront, sich nochmal von einer Empfindung stören lassen, also noch einmal *leben,* also noch einmal *leiden* wollen? Nein, mein Freund, komm *du* zu mir, *hier* ist keine Qual, *hier* ist keine Bedrängnis!" —

„So habe ich gehört: Einstmals weilte der ehrwürdige Sāriputta im Bambushain bei Rājagaha am Kalandakanivāpa, und der ehrwürdige

Sāriputta sprach also zu den Mönchen: „Seligkeit ist das Nirvāna, Brüder, Seligkeit ist das Nirvāna.“ — „Wie kann da Seligkeit sein, Bruder, da es dort doch keine Empfindung gibt?“ hielt der ehrwürdige Udāyi entgegen. — „Das ist ja gerade die Seligkeit, Bruder, daß es dort keine Empfindung gibt. Diese fünf Arten von Sinnengenüssen, die durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, die durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Töne, die durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düfte, die durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säfte, die durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastobjekte, die ersehnten, geliebten, dem Begehren entsprechenden, reizenden, bringen auch eine Art Seligkeit hervor, die man sinnliche Seligkeit nennt. Wenn man nun zur ersten Stufe der Versenkung gelangt und es steigen einem dabei noch sinnliche Vorstellungen auf, so ist einem das *peinlich;* und es ist einem *peinlich,* wenn, nachdem man die zweite Stufe der Versenkung erreicht hat, noch Bewußtseinszustände auftreten, die zur ersten Stufe der Versenkung gehören. *Was einem aber peinlich ist, das nennt der Erhabene leidvoll.* Ist man aber in der höchsten Stufe der Loslösung nach Überwindung des Grenzgebietes von Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung zum *Aufhören von Wahrnehmung und Empfindung* gelangt und *verweilt darin,* und ist einem dies in Weisheit zum Bewußtsein gekommen, so sind die Einflüsse gänzlich überwunden. Auf *diese* Weise, Bruder, hat man es zu verstehen, daß Nirvāna Seligkeit ist.“ [1])

„Gleichwie etwa, Sunakkhatta, wenn ein Mann, an einer einladenden Schüssel gesättigt, diese von sich schöbe, — was bedünkt dich, Sunakkhatta: würde da wohl den Mann wiederum Eßlust nach dem Gerichte ankommen?“ — „Gewiß nicht, o Herr.“ — „Und warum nicht?“ — „Jenes Gericht, o Herr, *würde ihm ja nunmehr widerstehen.* “ [2]) *„Des Ekels eingedenk,* Rāhula, sollst du Übung üben: denn übst du, Rāhula, *des Ekels* eingedenk, Übung, so wird, was da Reiz ist, vergehen.“ (Majjh.-Nik., Nr. 105 (M. S. III, S. 59 ff.). — Nr. 62 (M. S. II, S. 142).)

Wer es fassen kann, der fasse es!

---

1 Aṅgutt.-Nik., IX, 34 (Vgl. Kurt Schmidt, Buddha, II, S. 93 ff.).

2 Majjh.-Nik., Nr. 105 (M. S. III, S. 59 ff.). — Nr. 62 (M. S. II, S. 142).

V.

Das alles kann man also erkennen: „diese Welt“ kann man verstehen, und „jene Welt“ kann man verstehen, die Zeitlichkeit kann man verstehen und die Ewigkeit kann man verstehen, das Reich des Todes kann man verstehen und das Reich der Todlosigkeit kann man verstehen. (Majjh.-Nik., Nr. 34 (M. S., I, S. 358).) Aber man kann all das nur verstehen, soweit es unserm Willen nach Wohlsein dienlich und nach seinen kausalen Bedingungen uns zugänglich ist, soweit man es also im Grunde überhaupt bloß erkennen *will.* Wer mehr erkennen will, dessen Wille ist bereits anormal, nicht etwa übernormal, sondern geradezu anormal, *krankhaft,* dem gleich, daß eine Hysterische ein Gelüste nach unverdaulichen Gegenständen als Nahrung ankommt. Daher ist es denn auch unausbleiblich, daß alle, die über diese Grenze des Erkennens hinausschweifen, sich in „eine Gasse von Ansichten, in eine Höhle von Ansichten“, ein Dickicht von Ansichten verwirren und damit nur noch tiefer ins Leiden hineingeraten. Daher aber auch letzten Endes die Abneigung des natürlichen Menschen gegen alle Philosophie, soweit sie über das praktische Bedürfnis hinausgeht — und sie geht bei uns ausnahmslos darüber hinaus, geht weit darüber hinaus — so daß also jene Abneigung sich als durchaus berechtigt, als durchaus gesund erweist, als so gesund, als das sie auslösende philosophische Erkenntnisstreben selbst bereits ein krankhaftes ist.

Wer möchte zweifeln, daß *diese* Erkenntnis der Grenzen alles Erkennens, wenn sie eine allgemeine würde, allein schon ungeheuere, bisher nutzlos vergeudete Geisteskräfte für die wirklich lösbaren Probleme frei machen würde? Wer möchte aber auch bezweifeln, daß jeder, der sein Denken mit eiserner Energie ausschließlich in den Grenzen hält, die ihm die Sorge um sein zeitliches und *ewiges* Wohlbefinden steckt, auf dem schnurgeraden Wege zu diesem Wohlbefinden ist? Daher weg mit all den verkehrten Fragen: Was bin ich? Was ist die Welt? Fort aber auch mit allen Spekulationen über das Reich der Wesenheiten, die Nirvāna-Sphäre, die nicht Wenige im Spiel ihrer durch keinerlie *Erfahrungstatsachen* gestörten Phantasie als Spaziergänger ins Reich des Transzendenten für einen Ozean halten, aus dem sich die einzelnen Wesen erhöben, um alsbald wieder, in die Einheit verfließend, in diesen Ozean zurückzusinken! Fort mit all diesem

falschen und verkehrten Denken, das nur der unwissende Weltmensch pflegen kann: „Ihr Jünger, *wenn* ihr denkt, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt, sondern *wenn* ihr denkt, ihr Jünger, so denkt: ‚Dies ist das Leiden', denkt: ‚Dies ist die Entstehung des Leidens', denkt: ‚Dies ist die Vernichtung des Leidens', denkt: ‚Dies ist der Pfad zur Vernichtung des Leidens'!" Denkt nicht: „Was bin ich? Was brauche ich?", sondern denkt: „Was bin ich *nicht?* Was brauche ich *nicht?"* Kurz, denkt nicht in Form des Attā-, sondern denkt in Form des *An*attā-Gedankens! Dann werdet ihr alsbald zu eurer Verwunderung erfahren, daß ihr, um glücklich zu sein, überhaupt nichts braucht, ja, daß der Glücklichste von allen ist, wer absolut gar nichts, nicht einmal seinen eigenen Körper mehr braucht, werdet, mit anderen Worten, die Wahrheit der Buddha-Botschaft erfahren: „Eine andere, höhere Seligkeit als Nirvāna gibt es nicht." (Dhammapada, v. 354.)

VI.

Die Buddhalehre und der Gottesbegriff

DER Gottesbegriff ist die unbekannte Größe X, die sich beim Versuch der Welterklärung einstellt. Je unvollkommener die Erklärung ausfällt, desto größer ist der Bereich dieses X und damit der Gottheit; je vollkommener, desto mehr verringert sich jener Bereich und verflüchtigt sich damit auch der Gottesbegriff. Daher kommt es, daß die primitivsten Welterklärungen den größten Raum für einen Gott oder gar Götter lassen, während unsere neuere Wissenschaft immer weniger mit dem Gottesbegriff anzufangen weiß. Gänzlich fehlt dieser Begriff eben deshalb auch in der Lehre des Buddha. Denn sie gibt in der hier fraglichen Richtung ein so vollkommenes Weltbild, daß kein X, das die Basis für den Gottesbegriff abgeben könnte, mehr übrig bleibt. Nach dem Buddha ist alles, was an einem Wesen erkennbar ist, vergänglich und leidbringend, und eben deshalb *anattā,* nicht sein *wahres* Ich, nicht sein *wahres* Wesen. Dieses selbst liegt über alle Erkenntnis hinaus, ist das Unergründliche schlechthin. Weil alles Erkennbare an meinem Wesen nur eine *„Beilegung“* (upadhi) ist, wird es selbst von den Gesetzen des Entstehens und Vergehens nicht berührt. Diesen Gesetzen unterliegen vielmehr nur eben jene Beilegungen. Es selbst ist *ewig* im reinen Sinne des Wortes, d. h. auch dem, was man Zeit nennt, entrückt. Weil es ferner nichts von der Welt ist, deshalb ist es auch durch nichts *determiniert,* ist also schrankenlos oder zu allem *fähig,* insbesondere auch fähig, die wunderbarsten Organe und Vorrichtungen, beispielsweise zur Erhaltung seiner Brut, zu erzeugen. Zu seinen Beilegungen, also vor allem zu seinem körperlichen Organismus, kommt ein Wesen durch den sich in ihm erhebenden Drang (tanhā) nach solchen Beilegungen. Um diesen Drang zu befriedigen, entsteht im Momente des jeweiligen Todes, wenn die bisherigen Beilegungen entschwinden, ein Greifakt (upādāna), durch den ein dem Drang gleichwertiger Keim ergriffen wird, der dann zu dem entsprechenden Organismus gestaltet wird. Dabei ist wohl zu merken, daß dies alles völlig ohne Bewußtsein oder Erkennen vor sich geht, mithin in jenen Tiefen sich vollzieht, wohin kein Bewußtsein

mehr dringt, in denen aber auch kein solches mehr nötig ist, vielmehr wird dieses ja gerade erst aus jenen Tiefen als *Produkt* des werdenden Organismus erzeugt. *Der Drang* selbst, der auf eben dieses Bewußtsein geht und zu dessen Befriedigung der körperliche Organismus als der Apparat zur Erzeugung dieses Bewußtseins zustande gebracht wird, ist eine Folge des *Nichtwissens* darüber, daß jedes Bewußtwerden ein leidvoller Zustand und deshalb etwas im Grunde Nichtseinsollendes ist. Da eine vordere Grenze dieses Nichtwissens nicht zu erkennen ist, ist auch kein erster Anfang der Wiedergeburten erkennbar: jedes Wesen ist in seinen mit jeder Geburt wechselnden Beilegungen bereits seit anfangslosen Zeiten „auf der Welt". So wird die anfangslose Kette der Wiedergeburten in der Zeit zum Spiegel der zeitlosen Ewigkeit des Wesens. Weil das Wesen mit dem jeweiligen Organismus nur durch seinen *Willen* oder *Drang* verknüpft ist, kann es sich von jedem solchen Organismus befreien, sobald *das Wissen* erzeugt wird, daß jedes Bewußtwerden ein leidvoller Zustand und der bewußtseinsfreie Zustand der grenzenlosen Friedens und damit heiligsten Glückes ist. Sobald diese Erkenntnis aufgeht, verschwindet der *Drang* nach einem Apparat zur Erzeugung von Bewußtsein, mit der Folge, daß dann, als mit dem Wegfall seiner Basis, auch kein Ergreifen eines neuen Keimes im kommenden Tode mehr erfolgt, womit die finale Beruhigung und mit ihr der uns allein angemessene Zustand verwirklicht ist.

All das gilt im Prinzip natürlich von *jedem* Wesen, nicht nur von den organischen, insbesondere den Pflanzen, sondern auch von jenen Wesen, die es nicht zu organisierten, sondern nur zu unorganisierten „Beilegungen" zu bringen vermögen, also den Mineralien. Würde in ihnen allen jeder Drang nach diesen Beilegungen erlöschen, so würde die ganze Welt auch objektiv radikal aufhören.

Überblickt man dieses, von den Einzelwesen als solchen heraus konstruierte Weltbild, so findet man, daß alle jene gemeinhin der Erklärung trotzenden Rückstände, die die Elemente der Gottesbeweise abgeben, in ihm aufgelöst sind: Weil die Welt, wie alles in ihr, anfangslos und von eisernen Gesetzen beherrscht ist, ist kein Raum für den *kosmologischen* Beweis, der von der Welt als Wirkung auf einen persönlichen Gott als ihren Urheber schließt. Weil das *Wesen* jeder Erscheinung den Gesetzen des Entstehens und Vergehens entrückt, mithin unveränderlich ist, schließt es das in sich, was im *ontologischen* Beweis das vollkommenste Sein genannt wird, zu dessen Rea-

lisierung dieser Beweis in dem höchsten Gott ein von uns unabhängiges vollkommenes Wesen eigens schafft. Weil das jeder Erscheinungsform zu Grunde liegende Wesen zu *allem,* mithin auch zur Entfaltung der höchsten Zweckmäßigkeit, *fähig* ist, versagt *der physiko-teleologische* Beweis, der von der Zweckmäßigkeit alles Bestehenden auf einen allweisen persönlichen Weltschöpfer schließt. Und weil endlich jeder Mensch sich selbst aus eigener Macht erlösen, d. h. sich auf das unvergängliche Teil von sich zurückziehen kann, ist auch alle Moral in ihm selbst begründet, womit die *heteronome* Moral, die die Moralgebote auf den Willen eines *fremden* Wesens zurückführt, überwunden und jedes Wesen im Prinzip sein eigener höchster Gesetzgeber geworden ist; das Ideal des *autonomen* moralischen Handelns ist in die Wirklichkeit eingeordnet, als unmittelbarer Ausfluß unseres eigenen Wesens erkannt.

Weil der Glaube an einen persönlichen Gott mit der wahren Sachlage in ihren Kernpunkten in krassem Widerspruch steht, deshalb durchschaut ihn auch jedes halbwegs objektive Denkvermögen mit der Zeit unschwer als einen Ausfluß des *Nichtwissens,* der Unkenntnis dieser wahren Sachlage, eben weshalb jener Glaube mit der zunehmenden Aufklärung der Massen ja auch immer mehr an Boden verliert. Nicht selten kann man sogar schon Kinder über diesen Gott stutzig werden sehen, womit sich auch die weitere Stütze für diesen Gott als hohl erweist, daß uns der Glaube an ihn *eingeboren* sei, wie das übrigens dieser Gott ja wohl auch bewirkt hätte, wenn er wirklich existierte. Ein fünfzehnjähriges Mädchen, daß außer im christlichen auch in dem buddhistischen Vorstellungskreise erzogen wurde, fragte den Verfasser einmal während eines Gesprächs über die Leiden der Tierwelt, warum denn der liebe Gott der Christen die Tiere geschaffen habe, da sie doch so viel leiden müßten, ohne hierfür nach ihrem Tode in einer ewigen Seligkeit, wie sie dem Menschen beschieden sei, irgendwelches Entgelt zu erhalten, indem sie ja nach dieser Lehre mit dem Tode der ewigen Vernichtung anheimfielen. Der Antwort, daß der liebe Gott die Tiere um der Menschen willen geschaffen habe, hielt das Kind den Einwand entgegen: „Aber warum hat dann der liebe Gott die Tiere nicht *empfindunglos* geschaffen, damit sie wenigstens nicht leiden müssen? Das hätte ihm zufolge seiner Allmacht doch genau so leicht sein müssen, wie das Gegenteil.“ In der Tat, man halte sich einmal die Leiden der Tierwelt möglichst anschaulich vor, wie sie sich selbst unablässig verfolgen, ja vernichten — „einer den anderen

auffressen ist dort der Brauch“ [1]) — wie insbesondere der Mensch, dieses größte Raubtier der Erde, die Tiere, vor allem jene, die ihm noch dazu zeitlebens als Haustiere dienen, quält, um sie schließlich nach einem Leben unaufhörlicher Arbeit und unaufhörlichen Leidens zu morden — hier muß man speziell an die südlichen Länder denken, beispielsweise wissen, wie ein italienischer Droschkenkutscher tagtäglich sein armes Pferd mißhandelt, das ihm seinen Lebensunterhalt bringt — und man wird die Worte des Buddha begreifen: „Daß man es auch nicht wohl durch Gleichnisse dartun kann, wie tief die Leiden der Tierheit reichen.“ [2]) Und diesen Ozean von Leiden soll ein allgütiger und allmächtiger Gott über *durchaus schuldlose* Wesen — denn sie haben ja gerade nach der Lehre der Anhänger dieses Gottes keine Vernunft und keinen freien Willen — ausgegossen haben!!! Wie müßte wohl diesem Gott zu Mute werden, wenn so ein gequältes Wesen vor ihn hinträte und ihm die furchtbaren Worte entgegenschleuderte: „Du kannst es mit ansehen, wie sich mein ganzes Leben zu einer einzigen Kette von Leid gestaltet; ja, du ganz allein bist mein Peiniger. Denn *du* hast mich geschaffen und zu diesem Leben bestimmt ohne das geringste Verschulden meinerseits und obwohl du zufolge deiner Allwissenheit dieses mein entsetzliches Leben voraussahst. Ja, du hast mich noch dazu ausdrücklich der Gewalt des Teufels, Mensch geheißen, überantwortet in den grausamen Worten, die du, ganz im Einklang mit deinen Taten, zu deinem treuen Diener Noah und seinen Söhnen gesprochen hast: „Und Furcht und Schrecken vor euch soll kommen über alle Tiere auf Erden und über alle Vögel unter dem Himmel, über alles, was sich auf Erden regt, und über alle Fische des Meeres: in euere Gewalt sind sie gegeben!“ [3]) Nicht einmal dahin hast du deine grauenhaften Worte eingeschränkt, daß deine Lieblinge uns wenigstens nicht zwecklos quälen sollen. Doch nicht bloß das: dem Teufel Mensch verheißt du die ewige Seligkeit, wenn er nur im übrigen deine Gebote treulich erfüllt, uns aber stößt du nach diesem erbärmlichen Leben, dem du uns preiszugeben für gut befunden hast, wieder hinab in die ewige Vernichtung. Wo bleibt da deine angebliche Allgüte, ja, auch nur ein Funken deiner gerühmten Gerechtigkeit? Ich verfluche dich, o Gott, verfluche dich

1 M. S. III, S. 333 ff.

2 l. c.

3 1. Buch Mose, 9, 1.

noch in jenem letzten Augenblicke, wo das Schlachtmesser des Teufels Mensch mir mit *deiner* Billigung die Gurgel durchschneidet.“ *)

Man sollte meinen, man brauchte sich bloß das ganz allein vorzuhalten, um ohne weiteres einzusehen, daß die Postulierung eines persönlichen Gottes die ungeeignetste Art ist, mit dem Problem des Weltleidens fertig zu werden. Vor der Erkenntnis kann vielmehr nur eine Erklärung dieses Problems standhalten, die die Ursache des Leidens, das die Wesen trifft, in diesen selbst sucht und *findet.* Denn nur so ganz allein wird die Weltordnung nicht zu einem Hohn auf die Idee der ewigen Gerechtigkeit, wie sie jedes Wesen, das nur einigermaßen zu denken vermag, tief in seinem Innern als ein Grundelement dieser Weltordnung mit herumträgt. Und eben jene Erklärung des Weltleidens bringt die Buddhalehre in der vollkommensten und zugleich durchsichtigsten Weise: jedes Wesen erntet nur, was es selbst in seinen früheren Existenzen gesät hat! Auf dem Hintergrund des Lebens eines *jeden* Wesens starren uns in feuriger Flammenschrift die die scheinbare Allmacht des Schicksals zerschmetternden Worte entgegen: „Das hat nicht deine Mutter und nicht dein Vater getan, hat nicht deine Schwester und nicht dein Bruder getan, hat kein Gott und kein Teufel getan, *du selbst hast es getan, du selbst hast die Ernte davon einzutragen.“* [1]) Oder, anders ausgedrückt: Der Gott, den du anklagst, bist *du selbst,* indem du dich und damit ihn zum *Teufel* gemacht hast: „Diabolus est deus inversus.“ Gott und Teufel sind nur Projektionen nach Außen extremer Zustände von dir selber, sind nur Personifikationen, in denen du dein eigenes Wirken anschaust. Wirkst

* Den obigen Worten Jehovas halte man die zahllosen Stellen des Pāli-Kanons gegenüber, in denen immer wieder unbeschränkte Güte und unbeschränktes Erbarmen gegen alles, was da lebt und atmet, als vornehmstes Moralgebot gelehrt wird; vor allem erinnere man sich des Mettasutta im Suttanipāta mit seinem Kernwort: „Glückselig sollen alle Wesen sein“, ein Herzenswunsch, der täglich den Lippen von Millionen von Buddhajüngern und Buddhajüngerinnen entquillt, und man wird den gewaltigen Unterschied zwischen dem Geist des Alten Testaments und dem der Buddhalehre in der hier fraglichen Richtung erkennen. — Man wende nicht ein, daß dies eben nur der Geist des *Alten* Testaments sei. Auch dieses Alte Testament gehört zu den mit göttlicher Autorität: ausgestatteten heiligen Schriften der christlichen Religionsgesellschaften, wie denn Jehova auch der Gott-Vater der Christen ist, und gerade auf Stellen, wie die oben im Text angeführten, beruft man sich zur Rechtfertigung der mitleidlosen Behandlung der Tiere. Übrigens hat auch Christus nichts für die Tiere übrig gehabt, ein Umstand, der für eine wirklich *objektive* Würdigung seiner Persönlichkeit schwer ins Gewicht fällt. Seine *Segnung* des Fischzuges Petri stellt sich vom Standpunkt der buddhistischeu Moral aus sogar als Beihilfe zu einem schweren Vergehen und somit selbst als solches dar.

1 M. S. III, S. 346.

du aber einmal gar nicht mehr, trittst du also aus dem Zustand der *Aktivität* in den vollkommenster Ruhe und damit in den *Nirvāna-Zustand* über, zu dem du freilich selbst wiederum nur durch höchste *Aktivität* gelangen kannst, wie man ja auch ein mächtiges Feuer nur durch höchste Kraftentfaltung löschen kann, so wirst du zu dem, was man unter dem *unpersönlichen* Begriff des *rein Göttlichen*, versteht, in welchem Begriff also letzten Endes wiederum nur unser eigenes Wesen, aber nunmehr frei von allen Unvollkommenheiten, gedacht wird.

So versteht es sich, daß es in der Lehre des Buddha den Gottesbegriff der anderen Religionen nicht gibt: Weil sie die höchste Religion ist, vermochte sie auch diesen höchsten Begriff in seine letzten Elemente, denen er seine Entstehung verdankt, aufzulösen. Und nur wer auch mit diesem Begriff eines persönlichen Gottes also fertig zu werden vermag, ist reif für die Lehre des Buddha. [1])

1 Diese Ausführungen sind zu ergänzen durch jene in der „Lehre des Buddha“, S. 114, sowie durch die am Anfang der weiter unten folgenden Abhandlung „Die Große Erlösung“.

VII.

„Selbstlosigkeit“

WAS der Buddhalehre bisher bei uns den Zugang gerade zu den religiösen Kreisen versperrte, war vor allem auch der Umstand, daß sich ihrer der Materialismus bemächtigt hatte in dem Wahn, in ihr endlich *seine* Religion gefunden zu haben, mit der man *die* Religion, d. h. das, was man sonst seit jeher unter Religion versteht, nämlich das Bewußtsein von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens, totschlagen zu können glaubte. Es ist nicht uninteressant, dem Gedankengang nachzuspüren, auf dem die Buddhalehre zu der zweifelhaften Ehre kam, eine Religion des Materialismus zu werden. Dieser Gedankengang ist überaus einfach, entsprechend der primitiven Denkart des Materialismus überhaupt. Treffend hat ihn einmal so ein materialistischer „Buddhist“ in die folgenden Worte gekleidet: „Das *A* und *Ω* der buddhistischen Lehre — darüber dürfte ein Zweifel wohl nicht bestehen — ist die Selbstlosigkeit, das „Los vom Ich“. Ich für meine Person brauche zur Erklärung der Auffassung, daß das Ich im Heiligen gänzlich aufhört, spurlos, zu Nichts verlischt, überhaupt nichts weiter als dieses. Aber so einfach denkt man nicht leicht.“

Hier wird also aus dem bloßen *Wortsinn* von „selbstlos“, „ichlos“, das Endziel der Buddhalehre mit ihrer ganzen Moral deduziert, indem man es für selbstverständlich hält, daß man selbstlos nur handeln könne, wenn es in Wahrheit überhaupt kein Selbst, kein Ich gebe, dieser Begriff vielmehr eine reine Einbildung sei, von der man eben loszukommen habe. Man geht also von der als selbstverständlich erachteten Voraussetzung aus, daß schon der Wortsinn von „selbstlos“, „ichlos“ die Annahme eines Selbstes, eines Ich ausschließe. Ist das richtig? Oder wie verhält es sich damit?

I.

Gewiß ist Selbstlosigkeit auch der Kern der Buddhamoral. Aber die Frage ist eben, wie diese Selbstlosigkeit zu verstehen sei, ob sie insbesondere im Sinne des „Los vom Ich“, also in dem Sinne zu nehmen sei, daß das Ziel aller echten Moral in der *Vernichtung* des Selbstes, des Ichs als einer bloßen Einbildung bestehe. Da hier diese Frage ausschließlich deshalb bejaht wird, weil dies schon *der Wortsinn* von „selbstlos“ sei, indem dieser Wortsinn dahin präzisiert wird, ein selbstloser Mensch sei ein Mensch, der kein Selbst, kein Ich mehr habe, so muß natürlich auf die Quelle zurückgegangen werden, die allen Worten ihren Sinn gibt, ja, die Worte selber schafft.

Jede Sprache ist doch wohl von dem Volk gebildet worden, in dem sie entstanden ist, ist also doch wohl auch aus den allgemeinen Grundanschauungen dieses Volkes herausgewachsen und bringt eben deshalb im Ganzen und in allen ihren einzelnen Worten nur diese Grundanschauungen zum Ausdruck. Jedes Wort muß also doch wohl auch in dem Sinne genommen werden, wie es *die Allgemeinheit* versteht und von jeher verstanden hat, so gewiß, als es eben diese Allgemeinheit ist, für die das einzelne Wort ein Zeichen, eine Marke für einen bestimmten Gedankenwert darstellen soll.

Nun kommt das Wort „Selbst“ in zweifacher Form vor, einmal als reflexives Pronominal-Adjektiv und dann in der Form eines Substantivums: „Das Selbst“.

In der Form als Pronominal-Adjektiv kann es nie für sich allein stehen, sondern hat nur die Bestimmung, *zu betonen,* daß das Subjekt, beziehungsweise Objekt, auf das es sich bezieht, in seinem eigentlichen, engeren Sinne handle, beziehungsweise leide: „Der König ist selbst gekommen — er hat nicht bloß eine Willensäußerung von sich übermittelt, ich habe es für mich selber getan — nicht etwa nur für meine Angehörigen; er hat das Haus selbst in Brand gesteckt — nicht etwa nur den Anbau.“

Weil so die Person oder die Sache durch das Wort „selbst, selber“ nur scharf *pointiert,* in ihrem eigentlichen Bestande und in scharfer Abgrenzung von allem, streng genommen, nicht zu ihm Gehörigen, *hervorgehoben* wird, deshalb wird natürlich durch die Unterlassung oder Aufhebung dieser Pointierung in der Unterdrückung des Wortes „selbst, selber“ nicht auch die Person oder Sache aufgehoben, auf die es sich bezieht. Es fällt vielmehr eben nur die *Pointierung,* fällt nur

die scharfe *Betonung* des eigentlich Wesenhaften der Person oder Sache weg: „Der König ist gekommen — ich habe es für mich getan — er hat das Haus in Brand gesteckt."

In der zweiten, substantivischen Form, also als „das Selbst", bezeichnet das Wort dann dieses eigentlich Wesenhafte einer Person, das in der adjektivischen Form nur scharf als solches *betont,* nur scharf als solches *hervorgekehrt* werden soll, selber, wird also dann gleichbedeutend mit dem, was man sonst „das Wesen, das Wesentliche" nennt. Die adjektivische und die substantivische Form haben also einen durchaus verschiedenen Sinn.

Eben deshalb kann aber auch die etymologische Bedeutung des Wortes „selbstlos", um die es sich für uns ja bloß handelt, nur festgestellt werden, wenn zuvor festgestellt ist, auf welche der beiden Formen des Wortes „Selbst" das Wort „selbstlos" zurückzuführen ist, ob auf die adjektivische „selbst, selber", oder die substantivische „das Selbst". Da gilt es denn selbst wieder festzustellen, welches die *ursprüngliche* Form ist. Eine Meinungsverschiedenheit hierüber kann wohl nicht bestehen. Die Frage entscheidet sich schon ganz allein dadurch, daß die adjektivische Form die regelmäßige, ja, in den allerweitesten Volkskreisen die allein bekannte und gebrauchte ist. Der Normalmensch kennt die Wortbildung „das Selbst" nicht und hat sie auch in der Vergangenheit nicht gekannt. Sie wird sich wohl nur hie und da in Werken reiner Reflexion finden, womit allein schon feststeht, daß diese substantivische Form „das Selbst" eben auch nur eine *Fortbildung* der originären adjektivischen Form „selbst, selber" ist, eben als Produkt *der Reflexion.* Das wird noch sicherer, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die adjektivische Form „selbst, selber" nicht nur von Personen, sondern auch von Sachen gebraucht wird, im Gegensatz zur substantivischen Form „das Selbst", die nur auf *Personen* anwendbar ist — kein Mensch wird sagen „Das Selbst eines Hauses". Die Sachlage ist mithin die, daß sich aus der ursprünglichen, allgemeinen adjektivischen Form für einen begrenzten Bereich die substantivische Form entwickelt hat.

Damit ist nun aber die Frage entschieden, auf welche Form das Wort „selbstlos" zurückzuführen ist, natürlich auf die *ursprüngliche* adjektivische Form. Hiernach bringt aber dieses Wort „selbstlos" das Gegenteil von dem zum Ausdruck, was man durch das Wort „selbst, selber" bezeichnet: das, was im Wort „selbst" gedacht wird, wird durch die Charakterisierung als „selbstlos" ausdrücklich als aufgeho-

ben erklärt. Nun bezweckt das Wort „selbst, selber“, wie bereits ausgeführt, *die Betonung,* die *Pointieruug* des Subjekts bezw. Objekts in seinem eigentlichen Bestande. Durch das Wort „selbstlos“ wird also auch nur diese *Betonung,* diese *Pointierung* des Subjekts bezw. Objekts in seinem eigentlichen Bestande als unangemessen abgelehnt. „Er ist ein selbstloser Mensch“ heißt also: Dieser Mensch betont nie, *daß er* es ist, der handelt, leidet, er betont sich selbst überhaupt nie und in keiner Lage, er stellt sich selbst nie in den Vordergrund; ja, er nimmt schlechterdings keine Rücksicht auf sich selbst und will auch nicht, daß andere auf ihn Rücksicht nehmen. Nur den Ausschluß dieser *Betonung* des eigenen Ich bis zum Gegenteil, nämlich bis zur Vernachlässigung, ja, bis zur völligen Ignorierung des eigenen Ich macht also das Wort „selbstlos“ in seiner etymologischen Bedeutung offenbar.

Das steht ja auch im vollkommenen Einklang mit dem, was man im praktischen Leben allgemein unter „selbstlos“ versteht, indem so eben immer ein Mensch charakterisiert wird, der ohne jede Rücksicht auf sich selber handelt. Wie selbstverständlich diese Bedeutung von „selbstlos“ ist, kann man beispielsweise schon ersehen, wenn man in dem Handwörterbuch der englischen und deutschen Sprache von Dr. Friedrich Koehler das Wort „selfless“ aufschlägt, indem dieses Wort übersetzt ist mit *„ohne Rücksicht auf* sich selbst“, während „selflessness“ wiedergegeben wird mit *„Rücksichtslosigkeit gegen* sich selbst“. Zu diesem gemeinhin mit dem Worte „selbstlos“ verbundenen Sinn stünde es im unvereinbaren Gegensatz, wenn man es trotz alles Bisherigen auf das Substantivum „das Selbst“ zurückführen wollte. Denn dann würde es etymologisch ja bedeuten: ohne ein Selbst. „Selbstlos“ hätte also, da „das Selbst“ ja den Kern, *das Wesen* eines Menschen zu bezeichnen bestimmt ist, den Sinn von „wesenlos“. Wer aber möchte behaupten, daß irgendeiner, wenn er jemanden als einen selbstlosen Menschen charakterisiert, ihn damit zu einem *wesenlosen* Menschen machen will? Was ja übrigens auch ein Widerspruch in sich wäre, indem doch alles Existierende ein Wesen haben *muß,* nämlich eben das, worin es im Grunde besteht.

Daß „selbstlos“ auf die *ursprüngliche* Adjektivform „selbst, selber“ zurückgeht und deshalb auch etymologisch nur den bisher festgestellten Sinn haben kann, wird endlich auch noch durch folgendes klar. Das Wort „selbstlos“ ist nicht einfach das Gegenteil von „selbst, selber“. Der Begriff „selbst“ ist vielmehr *weiter,* als der von „selbst-

los“. Man kann sagen: „Das Haus selbst“, aber man kann nicht sagen „ein selbstloses Haus“, man kann nicht einmal sagen: „ein selbstloser Säugling“. Speziell das letztere Beispiel macht deutlich, daß der Begriff „selbstlos“ nur für den Bereich des *verantwortlichen,* also moralischen, *Handelns* gilt. Nun entsteht aber, wenn eine Sprache, um einen bestimmten Gedanken zu fixieren, ein eigenes Wort bildet, im gleichen Zeitpunkt das Bedürfnis, auch den gegenteiligen Gedanken mit einem Wort zu kennzeichnen, schon um die beiden einander gegenüberstehenden Gedankeninhalte mit einander vergleichen zu können. Es ist deshalb ein untrügliches Mittel zur Feststellung des Inhalts eines bestimmten Begriffs, den ihm konträr gegenüberstehenden Begriff zu analysieren, sofern wenigstens dieser einwandfrei feststeht. Nun ist das genau entsprechende, konträre Gegenteil von „selbstlos“ doch wohl „selbstsüchtig“. Unter einem selbstsüchtigen Menschen hat man aber sicherlich nie einen Menschen verstanden, der sein *Selbst,* also das, worin er im Grunde eigentlich besteht, erst *sucht* — eine innere Unmöglichkeit — sondern immer einen Menschen, der etwas *für* sich selbst sucht. Danach bestimmt sich aber der Inhalt des gegenteiligen Begriffs „selbstlos“ eben auch unter diesem Gesichtspunkt wieder dahin, daß ein solcher nichts mehr *für* sich selber sucht, und ist die Ableitung dieses Wortes vom Substantivum „Das Selbst“ und die darauf gestützte Betrachtung, ein selbstloser Mensch sei ein Mensch, der sein Selbst verloren habe, also ein Mensch *ohne ein Selbst,* schon sprachlich geradezu unmöglich. Hat denn auch schon irgend einmal ein Volk oder auch nur ein Volksgenosse, soweit er als sprachbildender Faktor mit in Betracht kommt, das Wort „selbstlos“ in *diesem* Sinne verstanden?

Würde nicht vielmehr jeder verwundert entgegenhalten: „Ja, *ich selbst* handle doch auch noch, wenn ‚ich‘ ‚selbstlos‘ handle.“
So ist also das „einfache“ Denken, das schon durch den *Wortsinn* von „selbstlos“ das Selbst, das Ich totschlagen zu können glaubt, in Wahrheit ein sehr plumpes Denken und der auf dieses Denken gegründete Schlachtruf „Los vom Ich“ schon an sich ein innerer Widersinn: *Ich* soll von *mir* los!! Ist das nicht in der Tat ein ebenso Unmögliches und damit bis zur Unfaßlichkeit Törichtes, als wenn der Weltenraum sich selbst als Ziel vorsetzen wollte: „Los vom Weltenraum“? Loskommen kann man doch immer nur von einem Fremden, loskommen kann *ich* doch auch immer nur von dem, was in Wahrheit *nicht-ich,* nicht *mein* Ich ist!

II.

Für den unbefangenen Normalmenschen sind die bisherigen Ausführungen selbstverständlich, so selbstverständlich, daß er sich sogar über die Papierverschwendung beklagen möchte, die in diesen teuren Zeiten mit derartigen Darlegungen getrieben wird. Wie ist es aber dann möglich, daß es gleichwohl so gar manche gibt, die es durchaus wahr haben wollen, daß, wenn *sie* selbstlos handeln, dann nicht mehr *sie selbst* handeln, sondern — ja, lieber Leser, *wer* dann noch handeln soll, wenn sie selbst nicht mehr handeln, das weiß *ich* nicht; da mußt du sie schon selber fragen. Solcher innerer Widersinn wird möglich, wenn man nicht mehr *unbefangen* denkt, d. h., wenn man nicht mehr *objektiv* denkt, wenn man das Objekt seines Denkens, hier die Sprache, speziell das Wort „selbstlos", nicht mehr so nimmt, wie es *an sich* ist, sondern wie man es gern haben möchte, gern haben möchte zur Stütze verkehrter Ansichten, die man sich *anderweit* gebildet hat. Dann wird auch der scheinbar so harmlose philosophierende Mensch zum wilden reißenden Tier, das alles auffrißt, was sich ihm in den Weg stellt, den Guten und den Bösen, den Freund und den Feind. Ja, der in das Garn, den Hag seiner Ansichten verstrickte Philosoph haust noch viel schlimmer als das wildeste reißende Tier: er vernichtet radikal alles, was nicht zu seinen Ansichten stimmen will; wenn es sein muß, diese ganze vor uns ausgebreitete Welt, wie es Kant in seiner transzendentalen Ästhetik getan hat. [1]) Ja, die ganz Kleinen dieser reißenden Philosophen vernichten sogar *die Logik,* d. h. also die Gesetze des Denkens, soweit sich diese Gesetze als ihren Hirngespinsten hinderlich erweisen, sägen also den Ast ab, auf dem sie selber sitzen, und bilden sich noch dazu nicht wenig auf diese „Logik-Unfähigkeit" als den adäquaten Ausdruck der „Wirklichkeit" ein. [2]) Hier, im harmlosen Philosophen, zeigt sich also der Mensch in seiner ganzen Schrecklichkeit. Doch der Leser gerate ob dieser Schrecklichkeit nicht selber in Furcht und Schrecken! Mit der Schrecklichkeit dieser Philosophen ist es nämlich nicht allzuweit her. Ihr Vernichtungswerk ist nämlich gar kein wirkliches Vernichtungswerk, es besteht nur in ihrer Einbildung — hier haben wir eine *wirkliche*

1 Vgl. die Abhandlung „Die Magie im Lichte der Buddhalehre."

2 Vgl. oben S. 147-149, insonderheit S. 149, erster Absatz.

Einbildung: die Welt steht heute noch trotz Kant so, wie wir sie sehen, und auch der eingefleischteste Kantianer wird seine Sätze von der Idealität des Raumes und der Zeit solange aus seinem Gehirn entlassen und in seiner Studierstube verwahren, als er selber im Kampfe mit der Welt, mitten in ihr stehend, ihre grause Realität jeden Augenblick an sich erfährt. Und auch der „eingeschnellteste" *A*-logiker wird so logisch, als es ihm nur möglich ist, denken, wenn es gilt, sich einen preiswerten Anzug zu kaufen. Im übrigen aber sorgt schon die natürliche Vernunft *der Anderen* dafür, daß alles, was nicht von ihr verdaut werden kann, wieder ausgespien wird.

Welches ist dann aber der eigentliche Grund dafür, daß man sogar das harmlose Wort „selbstlos" mit einem zur einstimmigen Auffassung der ganzen übrigen Menschheit in direktem Gegensatz stehenden Inhalt anfüllen will? Es ist der folgende Syllogismus: Ein Substrat für den reinen Ich-Begriff — das intelligible Ich Kants — ist schlechterdings nicht zu erkennen. „Wir kennen nur die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken", [1]) die aber eben nur Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, nicht aber ein „Ich" sind. Also gibt es überhaupt und schlechterdings kein eigentliches „Ich". Es muß also auch die Sprache, soweit sie mit dieser Erkenntnis im Widerspruch steht, korrigiert werden: „ ‚Es denkt', sollte man sagen, so, wie man sagt: ‚es blitzt'." [*]) Nun vervollständige man diesen Syllogismus einmal, indem man ihm seinen stillschweigend postulierten Obersatz ausdrücklich voransetzt. Dann lautet er: Was nicht zu erkennen ist, ist auch schlechterdings nicht, ist in keinem Sinne, ist absolut nicht. Ein Substrat für den reinen Ich-Begriff ist nicht zu erkennen. Also gibt es eben ein solches Substrat auch schlechterdings nicht. Springt nicht in die Augen, daß hier der Obersatz eine kolossale petitio principii in sich schließt? Wer garantiert mir denn, daß die Begriffe „Erkennbar" und „Sein" einerseits und „Unerkennbar" und „Nichts" andererseits sich schlechthin und in jedem Sinn decken? Wer kann die Möglichkeit ausschließen, „daß unser Erkenntnisvermögen mit seinen *materiellen* Sinnenorganen schon als solches ungeeignet

1 Lichtenberg.

* Lichtenberg. — In Konsequenz dieses Standpunktes definiert man dann das „Ich" als die Gesamtheit der unter sich zusammenhängenden Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, wie sie als ein bestimmtes Individuum *erscheinen*, im Gegensatz zu anderen solchen, gleichfalls bloß als Individuum *erscheinenden* Komplexen von Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken ... — Der Leser wird merken, daß das so Gekennzeichnete das ist, was sonst das *empirische* Ich, d. h. das *fälschlich* in die fünf Haftensgruppen verlegte Ich genannt wird.

ist, die Grenzen des Möglichen, insbesondere eines möglichen *Immateriellen* zu umspannen", auf welches unerkennbare Immaterielle, eben deshalb, natürlich auch keinerlei Wort und Begriff, auch nicht der der Substanz, mehr zuträfe? [1]) Wenn aber diese Möglichkeit schlechterdings nicht ausgeschlossen werden kann, wie windig steht es dann mit jenem Standpunkt, der vor dieser Möglichkeit einfach die Augen schließt!

Wie windig er ist, wird noch deutlicher, wenn man sich erinnert, daß ja schon die Analyse des Erkenntnisprozesses mit grausamer Unerbittlichkeit darauf hinführt, daß sogar schon das erkennende Subjekt selber nicht mehr erkannt zu werden vermag: „Nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens", oder, mit anderen Worten, daß schon — ich selber, der ich ja doch eben dieses erkennende Subjekt bin, mir unbekannt bin, daß also tatsächlich das Substrat des reinen Ich-Begriffs jenseits des Erkennbaren liegt, eine Erkenntnis, die der Buddha in seinem Anattā-Gedanken, der besagt, daß ich in nichts von dem, was ich vergehen sehe und was mir mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit Leid bringt, bestanden sein kann, zur strahlenden Klarheit erhoben hat!

Kann es nach alledem eine größere petitio principii, eine größere unbewiesene Voraussetzung geben, als den Standpunkt, der da kurzweg dekretiert: Das erkennbare Positive allein, ja, bloß das *mir* erkennbare Positive ist *das Wirkliche* und damit zugleich das überhaupt Mögliche, und der auf eine *solche* „Wirklichkeitslehre" seine ganze „Weltanschauung" aufbaut? Gehört nicht auch jene schlechterdings und absolut zwingende Erkenntnis eines möglichen Immateriellen und gehört damit nicht auch dieses Immaterielle selbst als ein Mögliches schon für das normale Denken der Wirklichkeit an? Ist nicht auch die nüchterne Reflexion, die bei der Analyse des Erkenntnisprozesses das Subjekt des Erkennens zwar als gegeben, aber im übrigen als nicht erreichbar feststellen muß, „wirklich"? Und ist damit nicht auch dieses im übrigen nicht erreichbare Subjekt des Erkennens selber als „wirklich" festgestellt? Ist es keine Tatsache der Wirklichkeit, wenn ich mich selber durch das unaufhörliche Vergehen alles Vergänglichen an mir *unberührt* finde, ja, wenn *ich* jeden Augenblick unmittelbar empfinde, daß *mir* dieses Vergehen des Vergänglichen sogar Leid verursacht, ein Leid, das ich auch nach dem Vergang noch weiter empfinde, und sei das, was untergegangen ist, auch mein eige-

1 S. oben, S. 51-52, auch „Lehre des Buddha", S. 187 ff.

nes — früheres — *Denken* gewesen? Was ist das aber dann für eine „Wirklichkeitslehre“, die alle diese *wirklichen* Tatsachen, ja, diese *Urtatsachen* aller Wirklichkeit überhaupt einfach unberücksichtigt läßt, ja, sie *absichtlich* ignoriert? Wird so der Begriff „Wirklichkeit“ nicht zum Prokrustes-Bett gemacht, indem man alles, was man nicht „wirklich“ haben *will,* und sei das auch das Grundgerüst aller Wirklichkeit selber, einfach abhackt? Die „Wirklichkeit“ ist eben etwas größer als das Gehirn gewisser Leute.

So ist es also ganz richtig, daß das Substrat für den reinen Ich-Begriff unerkennbar ist. Aber so richtig das ist, so verkehrt und aller *„Wirklichkeit“* ins Gesicht schlagend ist der aus der *Unerkennbarkeit* des Substrats des Ich-Begriffs gezogene Schluß, daß deshalb dieser Ich-Begriff überhaupt kein Substrat habe und damit selber in jedem Sinn zu einer reinen Illusion werde. Richtig ist nur, daß dem Ich-Begriff kein *erkennbares* Substrat zugrunde liegt, sondern daß dieses Substrat, nämlich eben — *ich selber,* mit der ganzen Urrealität, in der ich mich selber jeden Augenblick erfahre, im Unerkennbaren liegt, und richtig ist, daß es, eben deshalb, einen Ich-Begriff im *positiven* und damit im *eigentlichen* Sinne nicht gibt, sondern nur den Begriff des *transzendenten* Ich, d. h. einen Begriff, dessen Substrat nur und ausschließlich *negativ* bestimmt werden kann: alles Erkennbare ist *nicht* mein Ich, oder, was dasselbe ist: Es bleibt *die Tatsächlichkeit* — nicht mehr! — des Substrats des reinen Ich-Begriffs bestehen, ohne daß dieses Substrat doch irgendwie gefaßt werden könnte: „Einen also geisterlösten Mönch dann noch aufzuspüren, so daß sie sagen könnten: ‚Dies ist *das Substrat* für das Erkennen eines Vollendeten‘ gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahmā und Pajāpati nicht. Und warum nicht? Schon bei Lebzeiten ist ein Vollendeter *unerfaßbar* [1]).“

Man sieht, das unmittelbare Gefühl der Menschheit, d. h. die unmittelbar aus dem Wesen des Menschen geborene Erkenntnis, hat auch hier wieder einmal das Richtige getroffen, wenn es zu allen Zeiten und in allen Sprachen die Sätze formte: „ ‚Ich‘ *habe* einen Körper, ‚ich‘ *habe* Empfindungen“, nicht aber die Sätze: „Ich *bin* der Körper, ich *bin* Empfindung.“ Und es ist nicht an dem, als ob unsere modernen Geistes-„Riesen“ diese Urerkenntnis der gesamten Menschheit über den Haufen zu werfen hätten, ein Unternehmen, dem gleich, als ob man der Erde das Urgestein, auf dem sie ruht, unten wegziehen

1 Cfr. „Lehre des Buddha“, S. 176.

wollte, sondern auch diese *Zwerge* werden sich mit der Urwahrheit abzufinden haben, daß eben doch das „Ich“ der Urgrund von allem ist, so sehr Urgrund, daß bis zu ihm hinunter nie ein Strahl der Erkenntnis gedrungen ist, auch nicht der Erkenntnisstrahl eines Buddha. Freilich, in der Richtung dieser Urerkenntnis liegt auch der *Urirrtum* der Menschheit, den allein der Buddha berichtigen wollte und berichtigt hat, nämlich der Irrtum, der das Ich, seine Tatsächlichkeit als solche nicht bezweifelnd, aus seinen Tiefen heraushebt und es in eine *wesenhafte* Beziehung zu den allein erkennbaren Elementen der *Persönlichkeit* bringt.

III.

Die bisherigen Ausführungen ergeben, daß der harmlose Normalmensch der Wahrheit oft sehr viel näher steht, als der sogenannte wissenschaftliche Kopf, daß er auf jeden Fall für die Urwahrheiten viel empfänglicher ist als dieser. Denn dessen Bildung ist sehr häufig eine *Verbildung,* ist sehr oft eine *Entfernung* von der Wahrheit, statt eine Annäherung an sie. Wer von zweien zu Hause bleibt, ist einem beliebigen Punkt immer näher als der andere, der sich aus dem Hause in die zum Punkt entgegengesetzte Richtung entfernt. Und so führt das Grübeln über Probleme sehr häufig statt zur Lösung hin weit von dieser weg, so weit weg, daß gar mancher sich nicht einmal mehr zu seinem Ausgangspunkt zurückfindet, geschweige daß er, an diesen zurückgelangt, in die seiner bisherigen entgegengesetzte Denkrichtung vordringen könnte, in der allein die Lösung des Problems gefunden werden kann. Das gilt vor allem von dem Verständnis der Buddhalehre. Diese ist in ihrem Kern geradezu verblüffend einfach, so einfach, daß diesen Kern, schon zu des Buddha Zeiten, die einfachsten, ungebildetsten Menschen alsbald ohne weiteres begriffen: Aṅgulimāla, ein ehemaliger Räuber und vielfacher Mörder, Adhimutta, ein Räuberhauptmann mit einem Teil seiner Spießgesellen, [1]) Suppabuddha, „ein Aussätziger, ein armer, elender, unglücklicher Mensch“, [2]) Sāsabhaṅga, ein Röhrichtsammler, [3]) Nanda, ein Kuhhirt [4]): sie alle

1 Therīgāthā, v. 705.

2 Udāna, V, 3.

3 Therīgāthā, v. 487.

4 Saṃyutta-Nik., Bd. IV, p. 179—181.

durchdrangen den Kern der Buddhalehre in kürzester Frist bis auf den Grund und *verwirklichten* ihn auch. Dagegen wurde der Buddha gerade von den sogenannten „Gebildeten" seiner Zeit, hochgelehrten Brahmanen und berühmten und berüchtigten Disputierkünstlern auf alle Weise bekämpft, wie ja auch noch tausend Jahre nach seinem Tode der Brahmane Çaṅkara, den Deussen „den Stern Indiens" nennt, den Buddha einen „alten Schwätzer" nannte und wie auch Deussen selbst, gleich so vielen Wortführern der Wissenschaft *unserer* Zeit — es sei nur an Houston Chamberlain erinnert — nur ein Lächeln, wenn nicht Verachtung für den Buddha übrig haben. Auch diese Herrschaften haben sich eben bereits am *anderen* Ufer des Ozeans, der das Reich des Buddha bespült, häuslich niedergelassen, und da ist es dann allzuweit, auch für einen an sich scharfen Geist, hinüber zu diesem Buddhareich. Jene einfachen Naturmenschen dagegen traten der höchsten Wahrheit mit der gleichen spannungsvollen Unbefangenheit gegenüber, wie ein vor dem Theatervorhang sitzendes Kind, im Gegensatz zu dem bereits auf eine bestimmte Kunstrichtung eingeschworenen Theaterkritiker dem Stück entgegenharrt.

Und so ist denn auch für den einfachen Mann und die einfache Frau *unserer* Zeit, wenn sie auch nicht das sind, was man „gebildet" heißt, der Kern der Buddhalehre sehr leicht zu fassen. Ja, es hat fast den Anschein, als ob, wie übrigens noch jedes Mal bei der Neugeburt der religiösen Idee, diese „ungebildeten", richtig, noch nicht *verbildeten* Menschen auch heute vor allem als Saatfeld der zu uns herübergedrungenen Buddhalehre in Betracht zu kommen haben, natürlich nur insofern, als nicht auch sie bereits ihre *Unbefangenheit* unwiderbringlich verloren haben, verloren haben durch jene andere Fessel, welche *der blinde Glaube* an das religiöse System, in das man hineingeboren ist, um den Geist des Menschen schlingt.

Auf jeden Fall sind auch diese „ungebildeten" Volkskreise dem Kern der Buddhalehre durchaus gewachsen, wohlgemerkt *dem Kern.* Auch die Buddhalehre hat nämlich ihre Abgründe, in die nur ganz scharfe Geister hinunterzusteigen sich unterfangen dürfen. Aber diese Abgründe werden dem Normalmenschen gar nicht sichtbar, und wenn man ihn eigens darauf aufmerksam macht, so interessieren sie ihn nicht. Diese Abgründe eröffnen sich vielmehr nur einem Geiste, dessen Erkenntnisdrang bereits über die Norm hinaus gesteigert ist, und nur zur Befriedigung und damit Ertötung dieses *übernormalen* Dranges müssen sie dann auch aufgehellt werden: „Es gibt Einflüsse, die

wissend überwunden werden müssen.“ Wer den Drang nach Aufhellung der letzten Tiefen der Buddhalehre gar nicht in sich verspürt, der braucht sich natürlich um diese Aufhellung auch nicht zu bemühen. Jedes Erkenntnisstreben dient ja nur dazu, einen in uns hausenden *Drang* zu ertöten. Kurz: jeder Mensch braucht nur soviel *zu wissen* und damit nur soviel Wissen sich zu erwerben, als zur Ertötung des *ihn* erfüllenden Dranges notwendig ist. Dazu reicht aber gemeinhin der auch dem ungebildeten Geiste ohne weiteres verständliche Kern der Buddhalehre und reicht damit — nach dem Umfang, nicht nach der Größe gemessen — geradezu staunenswert wenig Wissen aus. Darum heißt es auch in Majjhima-Nikāya 113 [1]):

„Und ferner noch, Mönche, weiß ein schlechter Mensch viel. Der gedenkt bei sich: ‚Ich freilich weiß viel, diese anderen Mönche aber, die wissen nicht viel!‘ Weil er viel weiß, brüstet er sich und verachtet die andern. — Ein guter Mensch aber, Mönche, gedenkt bei sich: ‚Nicht doch weil man viel weiß, kann man begehrliche Eigenschaften verlieren, kann man gehässige Eigenschaften verlieren, kann man eitle Eigenschaften verlieren. *Wenn auch Einer nicht viel weiß* und er wandelt der Lehre gemäß, wandelt auf dem geraden Wege, folgt der Lehre nach, so ist er darum zu ehren, so ist er darum zu preisen!‘

Und ferner noch, Mönche, ist ein schlechter Mensch ein Künder der Ordenszucht. Der gedenkt bei sich: ‚Ich bin freilich ein Künder der Ordenszucht. Diese anderen Mönche aber, die sind keine Künder der Ordenszucht.‘ Um seiner Kunde der Ordenszucht willen brüstet er sich und verachtet die andern. — Ein guter Mensch, ihr Mönche, aber gedenkt bei sich: ‚Nicht doch um der Kunde der Ordenszucht willen kann man begehrliche Eigenschaften verlieren, kann man gehässige Eigenschaften verlieren, kann man eitle Eigenschaften verlieren. *Wenn auch Einer kein Künder der Ordenszucht ist,* und er wandelt der Lehre gemäß, wandelt auf dem geraden Wege, folgt der Lehre nach, so ist er darum zu ehren, so ist er darum zu preisen.‘

Und ferner noch, Mönche, ist ein schlechter Mensch ein Sprecher der Lehre. Der gedenkt bei sich: ‚Ich bin freilich ein Sprecher der Lehre, diese anderen Mönche aber, die sind keine Sprecher der Lehre.‘ Weil er über die Lehre spricht, brüstet er sich und verachtet die andern. — Ein guter Mensch aber, ihr Mönche, gedenkt bei sich: *‚Nicht doch weil man* über die Lehre spricht, kann man begehrliche

1 M. S., III, S. 137.

Eigenschaften verlieren, kann man gehässige Eigenschaften verlieren, kann man eitle Eigenschaften verlieren. *Wenn auch Einer kein Sprecher der Lehre ist,* und er wandelt der Lehre gemäß, wandelt auf dem geraden Wege, folgt der Lehre nach, so ist er darum zu ehren, so ist er darum zu preisen'."

Welches ist nun aber *der Kern* der Lehre? Nichts anderes als „Selbstlosigkeit", ein Begriff, der nach dem unter Ziffer I Ausgeführten für den natürlichen, wenn auch noch so „ungebildeten", wenn auch noch so kindlichen Geist ohne weiteres verständlich ist, ja, der, was seinen *Sinn* anlangt, wohl eine der banalsten Selbstverständlichkeiten ist, die es überhaupt in der Welt gibt, ein Begriff, den nur ganz *verbildete* Köpfe nicht mehr zu verstehen fähig sind.

Ist das aber auch wahr, daß die Selbstlosigkeit, in dem natürlichen, oben festgestellten Sinn des Wortes genommen, der Kern der Buddhalehre ist? Das ist so wahr, als dieser Kern *der Anattā-Gedanke* ist und die Bedeutung des Wortes genau auf dasselbe hinausläuft, wie die unseres Wortes „selbstlos."

Das Wort anattā setzt sich zusammen aus attā und der Vorsilbe a, bezw. vor Vokalen an. Dabei bedeutet diese Vorsilbe, daß der mit dem Worte, dem sie vorgesetzt ist, gekennzeichnete Begriff und damit die durch diesen Begriff gekennzeichnete Realität in einem konkreten Falle nicht vorliegt, ganz ebenso, wie unsere *Nach*silbe „los" ausdrückt, daß die mit dem Wort, an das sie gehängt wird, gekennzeichnete Realität in einem konkreten Falle nicht anzutreffen ist. Im übrigen hat das Wort attā, bezw. ātman, im alten Indien die gleiche Entwicklung durchgemacht, wie unser Wort „selbst." Seine ursprüngliche Bedeutung zwar ist nicht sicher auszumitteln, [1]) fest steht jedoch, daß es mit der Zeit zu einem bloßen Reflexiv-Pronomen, genau mit der gleichen Bedeutung, wie unser „selbst", „selber", geworden war, und fest steht weiterhin, daß dieses Reflexiv-Pronomen mit der Zeit zur Dignität eines Hauptwortes — *„der* Ātman" — erhoben wurde, wiederum unserem Worte „das Selbst" entsprechend. Dabei wurde dieses Nomen „der Ātman" zu dem ausgesprochenen Zwecke gebildet, damit unser eigenes innerstes Wesen und weiterhin, in Konsequenz des anderen Grundgedankens der Upanishaden von der Wesensidentität alles Seienden, das innerste Wesen der Dinge überhaupt zu bezeichnen. Ja, der Begriff „der Ātman" wurde geradezu der technische Kunstausdruck für dieses innerste Wesen. Man erinnere

1 Deussen, Gesch. d. Philos., I. S. 285.

sich der Worte Paul Deussens (Vgl. oben S. 11-12.): „Bei dieser Veranlagung des indischen Geistes, in die Tiefe zu dringen und durch alles Schalenartige hindurch den innersten Kern zu erfassen, wird es begreiflich, wie die indische Philosophie, um dasjenige auszudrücken, was sie sagen wollte, sich des aus dem gewöhnlichen Leben aufgenommenen, ja, schon zum *Pronomen reflexivum* verblaßten Wortes ātman bemächtigte, zuerst schüchtern und tastend, dann immer häufiger und zuversichtlicher; es wird begreiflich, wie in den Händen der indischen Denker alle jene anderen mythologischen, anthropologischen, rituellen Benennungen des höchsten Wesens zur Schale wurden, durch welche hindurch, hier mehr, dort weniger deutlich, als innerster Kern der Ātman hindurchleuchtet, bis das Denken so weit erstarkt ist, im Ātman den reinsten Ausdruck für das Prinzip der Dinge zu finden."

In den beiden Formen als einfaches Reflexiv-Pronomen, bzw. Pronominal-Adjektiv „selbst, selber", und als Substantivum „das Selbst" zur Bezeichnung unseres eigentlichen Wesens gebraucht eben deshalb auch der Buddha, der sich ja, wo es nur immer anging, eng an den Sprachgebrauch seiner Zeit anschloß, (S. die spätere Abhandlung „Buddhist. Exegese", 8.) das Wort attā die Pāli-Form von ātman. Da er aber von unserem innersten Wesen als solchem, also eben vom Ātman, den Grundlagen seiner Lehre gemäß, nicht in der positiven Form spricht, sondern es immer nur negativ bezeichnet, (S. oben, S. 21-22.) so kommt bei ihm das Substantivum „der Attā" auch nur in seiner negativen Form als *an*-attā vor. Auch dieses Wort anattā ist also, eben weil mit dem *Substantivum* attā zusmmengesetzt, ein Substantiv und bedeutet *„Nicht* der Attā, *nicht* unser Wesen."

Halten wir diese Einsichten mit den obigen Ausführungen über unser Wort „selbstlos" zusammen, so ergibt sich Folgendes: Der Unterschied zwischen den beiden Begriffen liegt formell darin, daß unser Wort „selbstlos" ein Adjektiv, das Wort anattā aber ein Substantiv ist, sachlich aber besteht der Unterschied darin, daß der Begriff anattā von dem, worauf er angewendet wird, bekundet, daß dieses nicht unser Ich, nicht unser eigentliches Wesen ist, während unser Begriff „selbstlos" nur die völlige Rücksichtslosigkeit gegen dieses unser eigentliches Wesen zum Ausdruck bringt. Indessen liegen die beiden Begriffe, obgleich sie so verschiedenen Inhalt haben, in der gleichen Richtung, ja, sie ergänzen sich gegenseitig. Indem nämlich etwas als anattā, also als nicht zu unserem eigentlichen Wesen gehörig erklärt wird, ist

damit von selbst der Grund zum „selbstlosen“ Handeln — nur mit Bezug auf das Handeln wird ja, wie oben dargelegt, der Ausdruck „selbstlos“ gebraucht — gelegt. Der Begriff anattā ist also gegenüber dem von „selbstlos“ der umfassendere, begreift diesen letzteren in sich: ein Mensch, der *alles* als anattā, als nicht zu ihm gehörig, ja, als ihm unangemessen erkennt, wird von selbst auch im höchsten Sinne selbstlos werden.

Daß der Buddha das Wort anattā wirklich stets im dargelegten Sinn gebraucht, springt aus jedem seiner Anwendungsfälle förmlich in die Augen: „Der Körper ist anattā, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Bewußtsein“, „was da gesehen, gehört, erkannt, erforscht, im Geiste untersucht wird“, kurz, „die ganze Welt ist anattā“, *nicht* mein Selbst, nicht mein wahres Ich, nicht mein eigentliches Wesen.

Übrigens gibt der Buddha selber eine *Legal*definition dieses Begriffes anattā, die schlechterdings jeden Zweifel ausschließt: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. *Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“* [1]) Hiernach ist also das Wort anattā nur eine Marke, ein Stempel, ist nur ein Sigel — so wie es solche Sigel auch in der Stenographie gibt — für die Große Formel: „Das gehört mir *nicht;* das bin nicht ich; das ist nicht mein Selbst.“ Diese Große Formel ist der eigentliche Zauberschlüssel, mit dem der Buddha die Pforte zum Reiche der Todlosigkeit geöffnet hat. Sie muß man mithin begreifen, um den Anattā-Gedanken des Buddha zu begreifen. Sie muß man *verwirklichen,* um die höchste Erlösung zu verwirklichen: „Da hat, Aggivessana, ein Mönch, was es auch an Körperlichem gibt, was es auch an Empfindung, was es auch an Wahrnehmung, was es auch an Gemütstätgkeiten, was es auch an Erkennen gibt, also erkannt: ‚Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst‘ *und ist restlos erlöst.* Insofern, Aggivessana, ist ein Mönch ein Heiliger, ein Einflußvernichter, Endiger, hat er getan, was zu tun war, die Last abgelegt, das Heil errungen, die Daseinsfesseln vernichtet, ist er *in vollkommener Weisheit* erlöst. Der also geisterlöste Mönch, Aggivessana, hat *unvergleichliches Wissen* und *unvergleichliche* Erlösung erlangt.“ (S. oben, S. 76 f.)

Daß aber die Große Formel: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ schlechterdings eindeutig ist, daß sie,

1 Saṃyutta Nik., IV, p. 1.

wenn man sie nur überhaupt verstehen *will,* gar nicht mißverstanden werden *kann,* wird wohl kein Vernünftiger bestreiten. Übrigens stelle man sich nur einmal vor, es würde eine Abstimmung *sämtlicher* Menschen, die zurzeit auf dem weiten Erdenrund Gehirnsubstanz in ihrem Kopfe spazieren tragen, veranstaltet, also der „Edlen und der Gemeinen, der Scharfsinnigen und der Stumpfsinnigen, der Gutbegabten und der Schlechtbegabten, der Leichtbegreifenden und der Schwerbegreifenden", angefangen vom menschenfressenden Südseeinsulaner bis hinauf zum höchsten Genie, das zurzeit die Erdkruste beschwert. Die Abstimmung habe zum Zweck, eben zu ermitteln, in welchem Sinn jeder Einzelne die Worte auffaßt: „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst", ob in dem Sinne: „Das brauche ich nicht; auch wenn ich es nicht habe oder auch wenn ich es wieder verliere, so berührt das mich selber in meinem eigentlichen Wesen nicht", oder in dem Sinne, daß, wenn das, was mir *nicht* angehört, was ich *nicht* bin, sich auflöst, ich mich damit selber mit auflöse und so selber mit vernichtet werde. Ist es denkbar, daß auch nur einer der Abstimmenden die letztere Alternative bejahte und die erstere verneinte? Wenn aber alle, ausnahmslos alle die erste Alternative bejahen und die zweite verneinen werden, ist es dann zu viel gesagt, wenn oben gesagt wurde, der Kern der Buddhalehre sei von einer geradezu verblüffenden Einfachheit, in seiner Bedeutung auch von einem ganz kindlichen Geiste ohne weiteres einzusehen?

Darin liegt ja eben das spezifisch Buddhamäßige, daß ein vollkommener Buddha — zum Unterschied von einem Paccékabuddha — die höchste Wahrheit in eine Form zu gießen versteht, daß sie auch ein Räuberhauptmann mit seinen Spießgesellen, daß sie auch ein Aussätziger, ein armer, elender, unglücklicher Mensch, daß sie auch ein Röhrichtsammler, daß sie auch ein Kuhhirt, ja, daß sie sogar ein siebenjähriger Knabe — Baddha in den Theragāthā, V. 479 — ihrem Sinne nach ohne weiteres vollkommen begreifen und auch alsbald verwirklichen können.

Weil der durch die Große Formel „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst" ausgedrückte Gedanke überhaupt gar nicht mehr klarer ausgedrückt werden *kann,* deshalb hat der Buddha die Große Formel selber auch gar nie weiter erklärt, sondern er ließ sie immer ganz für sich allein wirken. *Für ihn* war eben ihre sprachliche Bedeutung selbstverständlich wie die Grundsätze der Mathematik — beispielsweise der Grundsatz, daß zwischen zwei

Punkten die gerade Linie die kürzeste ist —, die ja auch gar keiner weiteren Erklärung mehr fähig sind.

Nur *illustriert* hat der Buddha die Große Formel gelegentlich, wie z. B. im folgenden Gleichnis: „Gleichwie, ihr Mönche, wenn ein Mann das, was an Gräsern und Reisig, an Zweiglein und Blättern in diesem Jeta-Waldhain daliegt, wegtrüge oder verbrennte oder sonst nach Belieben damit schaltete, würdet ihr da wohl denken: ‚*Uns* trägt der Mann weg; oder verbrennt er oder schaltet sonst nach Belieben'?" — „Wahrlich nicht, o Herr!" — „Aus welchem Grunde?" — „Nicht sind ja wahrlich, Herr, *wir* das, noch gehört es *uns* an." — *„Ebenso-wenig* nun auch, Mönche, gehört euch der Körper an: ihn gebet auf! Der von euch aufgegebene wird euch zum Heile, zum Glücke gereichen. Die Empfindung — die Wahrnehmung — die Gemütstätigkeiten — das Erkennen [das Denken] gehören euch *nicht* an: das gebet auf! Das von euch Aufgegebene wird euch zum Heile, zum Glücke gereichen!" „Denn von dem, was man körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Erkennen nennt, *abgelöst,* ist ein Vollendeter *gar tief, unermeßlich, unergründlich wie der große Ozean."* [1])

Wie weit muß sich ein Geist verirrt haben, bis zu welchem schier unglaublichen Grade muß er *verbildet,* um nicht zu sagen *verwildert* sein, wenn er trotz alledem, trotz des Wortsinns von „selbstlos", trotz der Großen Formel, trotz des angeführten Gleichnisses und trotz der feierlichen Konstatierung von der Unermeßlichkeit eines von den fünf Haftensgruppen befreiten Vollendeten, und noch dazu in völlig unbelehrbarer Weise, behauptet *und verbreitet,* der Buddha lehre: „Ich *habe* nicht einen Körper, ich *habe* nicht Empfindungen, ich *habe* nicht Bewußtsein, sondern ich *bin* wesenhaft dieser Köper, ich *bestehe* wesenhaft in diesen Empfindungen, ich *bin* dieses Bewußtsein", und wenn er demgemäß weiter behauptet *und verbreitet,* der Buddha lehre, eben deshalb hätten wir in der definitiven Vernichtung dieses Körpers, dieser Empfindungen, dieses Bewußtseins *uns selber* zu vernichten — der Buddha, der sich zu allem Überfluß noch ausdrücklich gegen eine solche Insinuation in den furchtbar ernsten Worten verwahrt: „Ich behaupte: ‚Schon bei Lebzeiten ist ein Vollendeter *unerfaßbar.'* Und weil ich das behaupte, beschuldigen mich manche Asketen und Brahmanen *falsch und zu Unrecht:* ‚Der Asket Gotama will mit allem aufräumen, er lehrt die Vernichtung, das Verschwinden, das Vergehen

1 s. „Die Lehre des Buddha", S. 162 ff.; Majjh.-Nik., 72. Rede.

des vorhandenen Lebewesens.‘ Was ich *nicht* rede, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen grundloser, nichtiger Weise, *falsch, mit Unrecht.* Nur Eines, ihr Mönche, verkündige ich heute wie früher: das Leiden und seine Vernichtung.“

Muß man nicht geradezu am guten Willen zweifeln, wenn man sieht, wie man trotz alledem mit einer Hartnäckigkeit, die ihresgleichen sucht, den Buddha immer wieder in die Gesellschaft jener Leute einreihen will, die keine höhere Lust und kein höheres Streben kennen, als ihren Mitmenschen so gründlich wie nur möglich das Vertrauen in die *Unzerstörbarkeit* ihres Wesens zu vernichten? Den Buddha, der selber sich mit den Weisen und Guten solidarisch erklärte? „Wovon die Weisen sagen: ‚Es ist‘, davon sage auch ich: ‚Es ist‘.“ — „Herr Gotama hat Gemeinschaft mit den Guten.“ Auf welcher Seite waren aber, seitdem es Menschen gibt, diese Weisen und Guten, war alles Edle überhaupt bloß zu finden: dort, wo man *die Vernichtung* des Menschen lehrte, oder dort, wo man tief im Innern als höchsten Schatz das Bewußtsein von der *Unzerstörbarkeit* seines Wesens trug und wo man sich dieses Bewußtsein trotz Tod und Teufel, *und seien es auch Teufel in Menschengestalt gewesen,* nimmer rauben ließ? In welchem Lager standen seit Anbeginn die Geistesheroen der Menschheit, die großen Religionsstifter und Philosophen und „Mystiker“ und Heiligen, und standen alle jene Männer und Frauen, hohe und niedriggestellte, deren Leben gleichfalls in Entsagung und tätiger Nächstenliebe aufging: da, wo man die *Unzerstörbarkeit* unseres Wesens lehrte und *erlebte,* oder da, wo man diese Unzerstörbarkeit bekämpfte und bewitzelte? Was von beiden hat seit Urbeginn bei den Anthropoiden und bei den Brahmā’s [1]) als *Religion* und als *Irreligion* gegolten: Die Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens oder die Lehre von seiner Zerstörbarkeit?

Wohin, auf welche Seite, zu welchen Menschen gehört dann aber auch der Buddha, er, „der alles *Edlen Träger hieß?“*

Die *Zerstörbarkeit* unseres Wesens im Tode des Heiligen lehrt bekanntlich der „Neu-Buddhismus.“ Dabei arbeiten dessen Vertreter nach einer ganz bestimmten Methode. Sie flechten hie und da einen herausgerissenen Satz oder gar nur ein Wort aus dem Pālikanon in

1 „Hier ist das Ewige, hier das Beharrende ... denn hier herrscht kein Geborenwerden und Altern, kein Sterben und Vergehen und Wiedererscheinen“ spricht der Brahmā Bakka (M. N., 49. Rede).

ihre eigenen Geistesprodukte ein und rufen dann triumphierend aus: „Seht die Buddhalehre!“ Dieser Unfug wird insbesondere in krasser Weise mit dem Worte anattā getrieben. Man gewöhne sich doch einmal, statt dieses bloßen Sigels, stets die Große Formel „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst“ selber anzuführen, und es wird uns ohne weiteres offenbar werden, wie weit es mit dieser Sorte Buddhismus her ist. Ein Beispiel! In dem Winterheft 1920/1921 der „Neu-Buddhistischen Zeitschrift“ von *Paul Dahlke* wird S. 33 ausgeführt: Wer den ganzen Ich-Vorgang gleichsam unter den Fingern seines Denkens, seiner Verinnerung hingleiten lasse, *der erlebe sich als dieses sich selber begreifende Denken.* Wem dabei noch etwas in seinem Innern zurückbleibe, das nicht von diesen Fingern der Verinnerung „begriffen“ werde, der habe eben nicht *durchgedacht,* der sei nicht *„eingeschnellt“* in die Lehre. Um so einzuschnellen, gehöre freilich nicht nur Geschmeidigkeit des Denkens, sondern auch Unvoreingenommenheit, Naivität — [!] — ja, es gehöre Mut dazu. — Das heißt also doch wohl: Man kann es durch andauernde Übung fertig bringen, sich so radikal in die anschauliche Vorstellung hineinzudenken, daß man in eben diesem Denken bestanden sei, restlos in ihm aufgehe, daß schlechterdings kein übrigbleibender Rest außerhalb dieser Vorstellung mehr gesehen werde. Wer möchte das bestreiten? Wer möchte bestreiten, daß speziell ein Narr, dem seine Nase abgeschnitten worden ist, so sehr in der fixen Idee, meine vor ihm in ihrer ganzen „Wirklichkeit“ wahrgenommene Nase sei in Wahrheit *seine* Nase, aufgehen kann, daß schlechterdings alle anderen Faktoren *der Wirklichkeit,* die dieser Vorstellung entgegenstehen, ausgeschaltet sind? Jene Kunst, sich ganz und restlos in seinem Denken zu finden, beweist also doch nur, daß auch ein sonst gesunder Mensch durch jahrelanges Training sich so sehr in diese Vorstellung hinein verlieren kann, daß diese Vorstellung es in ihrer greifbaren Anschaulichkeit und Unkorrigierbarkeit mit der fixen Idee eines Geisteskranken aufnehmen kann. (Vgl. auch Deussen, Das System des Vedānta, 2. Aufl., S. 291.) — Darüber wäre weiter nichts zu sagen. Es ist das Privatvergnügen jedes Menschen, in welcher Richtung er sein Denken „geschmeidig“ machen will. Er kann ja fraglos, wenn er es nur „geschmeidig“ genug gemacht hat, sogar auf die greifbar anschauliche Vorstellung „einschnellen“, daß sein eigentliches Wesen in seiner großen Zehe bestehe, indem er einfach alle dagegen sprechenden Faktoren *der Wirklichkeit* aus seinem Denken hinauswirft. Warum sollte

nicht auch das möglich sein? Warum könnten nicht gerade heute — die Zeit ist ja *reif* dazu, wie nie zuvor — auch *solche Denkakrobaten* „erblühen"? — Aber mit aller Entschiedenheit muß dagegen Stellung genommen werden, daß die Denkprodukte, die durch eine solche *absichtlich* in eine bestimmte Richtung gelenkte und trotz aller gegenteiligen *„Wirklichkeit"* gewaltsam in dieser Richtung festgehaltene „Einschnellung" des Geistes gewonnen werden, für Buddhalehre ausgegeben werden. Auch das geschieht nämlich am angegebenen Orte. Es wird dort nämlich weiter behauptet, indem man, in dieser Weise eingeschnellt, denke, „erlebe ich" „die Buddhalehre, d. h. ich erlebe mich selber als nicht-ich (anattā)." Um das Widersinnige dieser Behauptung klar zu sehen, braucht der Leser nur den oben angegebenen Rat zu befolgen und statt des bloßen Sigels „anattā" die Große Formel selber zu setzen. Dann lautet der Satz: „Indem ich, in dieser Weise eingeschnellt, denke, erlebe ich: ‚Das gehört mir *nicht,* das bin ich *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst'." *Dahlke* belegt also seinen Satz: Im Denken begreife ich mich selber als dieses Denken, ein Satz, der doch wohl auch so ausgedrückt werden kann: „Das Denken: das *bin* ich", wie das Dahlke ja anderweit auch direkt sagt, durch das Buddhawort: „Das Denken: das bin ich *nicht,* das gehört mir *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst." Kann man den Wahnwitz noch weiter treiben? — Aber ganz davon abgesehen, daß der Dahlke'sche Satz das direkte *Gegenteil* der Buddhalehre ist, braucht sich der Erfinder dieser Einschnelltheorie auch schon an sich durchaus nichts auf sie einzubilden: sie ist *nicht* patentfähig: *jeder* Materialist, ob Scherenschleifer oder Professor, kennt und *betätigt* sie, indem ja auch sie alle greifbar anschaulich und ohne jede gegenteilige Regung denken und so *erleben:* „Das Denken, das *bin* ich selbstverständlich, so selbstverständlich, wie ich auch der Körper, die Empfindung bin!"

IV.

Was der Buddha von uns will, ist von einem Kinde zu verstehen: er will, daß wir *selbstlos* werden, und zwar selbstlos in dem Sinne, in dem dieses Wort seit jeher jeder unbefangene Normalmensch, auch ein Kind, versteht: wir sollen nichts mehr *für uns selber* begehren. Ebenso leicht zu verstehen ist der Grund, *warum* wir diese Selbstlosigkeit üben und verwirklichen sollen: weil alles *außer* uns wegen

seiner Vergänglichkeit *leidbringend* für uns ist: „Was von ihm — [vom Ich, vom Ātman] — verschieden ist, ist leidvoll", haben schon die Upanishad-Meister, — wie übrigens nach dem früher Ausgeführten auch Meister Eckehart — erkannt. Selbst unser *Goethe* hat einmal in dieser Richtung gedacht: „Was euch nicht angehört, müsset ihr meiden, Was euch das Innre stört, dürft ihr nicht leiden."

Also nicht in dem Anattā-Begriff als solchem liegt die Schwierigkeit. Diese liegt vielmehr in dem *Umfang,* den dieser Anattā-Begriff und damit der Begriff der Selbstlosigkeit in der Lehre des Buddha annimmt. Besagt er doch hier, daß schlechterdings alles nur irgendwie Erkennbare, daß insbesondere unsere *gesamte* Persönlichkeit, also unser Körper, unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, unser Denken, nichts mit unserem *Wesen* und damit mit unserem eigentlichen Ich zu tun haben, daß wir also auch *allem* Erkennbaren gegenüber, daß wir insbesondere unserer gesamten Persönlichkeit gegenüber *selbstlos* werden müssen. Daß das auch wirklich *wahr* ist — nicht daß es der Buddha lehrt — ist schwer einzusehen, und *daran* scheitern so viele Köpfe, wobei dann die *Verbildeten* von ihnen zur Verschleierung ihrer Unfähigkeit, *die Wahrheit* dieser Lehre des Buddha einzusehen, keinen Anstand nehmen, diese Lehre in ihr Gegenteil zu verkehren, um sie so wieder mit *ihrer* Fassungskraft und damit mit der des großen Haufens in Einklang zu bringen, der ja auch nicht daran zweifelt, daß der Mensch in den Elementen seiner Persönlichkeit bestehe. „So ist wohl das, Aggivessana, deine Meinung: ‚Der Körper ist mein Ich, die Empfindung ist mein Ich, die Wahrnehmung ist mein Ich, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, das Erkennen ist mein Ich'?" — „Gewiß, o Gotama, ich sage: ‚Der Körper ist mein Ich, die Empfindung ist mein Ich, die Wahrnehmung ist mein Ich, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, das Erkennen ist mein Ich', *und diese große Menge sagt es auch."* [1])

Der unbefangene Normalmensch aber wird auch der Schwierigkeit, *die Wahrheit* des an sich zweifellosen *Sinnes* der Buddhalehre einzusehen, mit der Zeit unschwer Herr werden, indem er immer und immer wieder den Großen Buddha-Syllogismus betrachtet: „Was vergänglich ist und mir mit dem Eintritt seiner Vergänglichkeit Leiden zuführt, das kann unmöglich mein Wesen und damit mein eigentliches Ich sein; ja, das kann mir nicht einmal *angemessen* sein." Je mehr er das einsieht, desto mehr wird er auch einsehen, daß es nur der ihn

1 M. N., I, p. 230 (M. S., I, S. 365).

erfüllende *Wille* ist, der ihn an dieses Fremde kettet, es ihn insbesondere immer und immer wieder *ergreifen* läßt. Desto mehr und mehr wird er aber auch alles dieses ihm im Grunde Fremden, wird er seiner gesamten Persönlichkeit *überdrüssig* werden. Damit wird *Reizfreiheit* gegenüber *allen* Objekten der Erkenntnis eintreten: keines von diesen, nicht einmal der eigene Körper, vermag noch einen Wunsch in ihm auszulösen. In dem gleichen Maße als dies eintritt, wird dann aber auch *„die Loslösung"* erfolgen. In dem Maße, als er sich so *loslöst,* wird er auch *unmittelbar* an sich erfahren, daß er selbst dadurch in keiner Weise berührt, vielmehr nur von einer „Bürde", einer ungeheueren Bürde frei wird. *) Und in dem gleichen Maße, als er so von dieser ungeheueren Bürde frei wird, wird er dann auch all das Glück, ja, die Seligkeit auskosten, die eben die Befreiung von einer ungeheueren Bürde mit sich bringt. Und so wird ein solcher Mensch die allerhöchste *„Selbstlosigkeit"* in der allerhöchsten *Entsagung* verwirklichen, weil er den *Kern* der Buddhalehre begriffen hatte. Mehr als diesen Kern brauchte *er* nicht: alle die anderen tiefgründigen Probleme, die auch die Buddhalehre in sich birgt und die auch der Buddha selber in zum Teil schwer zu begreifenden Ausführungen für jene Geister behandelt hat, deren Erkenntnisdrang nur dadurch zum Erlöschen gebracht werden kann, existieren für *ihn* nicht. Glückselig der Mensch, der so schnurgerade auf das Ziel hinsteuern, der so einfach *denken* kann. Er wird kein Gelehrter, wird kein Professor werden, aber er wird *ein Heiliger* werden. Er wird aber auch als Kampfesruf nicht ertönen lassen: „Los vom Ich!", sondern: „Los vom *Nicht-Ich!"*

---

* Die einzelnen Glieder des Erlösungsvorganges sind, zugleich in ihrem Verhältnis zu einander, in der folgenden ständig wiederkehrenden Formel zusammengefaßt: „Er wird — [alles Erkennbaren] — *überdrüssig* (nibbindati). Weil er überdrüssig ist (nibbindaṃ) wird er *reizfrei* (virajjati). Infolge der Reizfreiheit (virāgā) *löst er sich los* (vimuccati). ‚Im Erlösten ist ein Erlöstes', diese Erkenntnis steigt auf (vimuttasmiṃ vimuttam iti ñanam hoti). Vernichtet ist die Wiedergeburt, gelebt der heilige Wandel, getan, was zu tun war, nicht mehr ist diese Welt für mich, so erkennt er." — Speziell der Terminus virajjati kommt von rāga, dieses Wort bedeutet eigentlich Färbung, Farbe und deshalb weiterhin die Färbung, die das menschliche Antlitz infolge starken psychischen *Reizes* annimmt und damit diesen Reiz selber. Demgemäß heißt dann virajjati reizfrei werden.

VIII.

Brahman und Dhamma

ALLE philosophischen und religiösen Systeme haben die Erklärung der *Wirklichkeit,* in die wir uns hineingestellt sehen, also ein Objekt zum Gegenstand, das zu allen Zeiten und für alle Menschen das gleiche ist. Eben deshalb muß auch jedes solche System aus der Umwelt und den Verhältnissen, aus denen es erwuchs, als aus seiner Schale herausgelöst und als ein *in sich* verständlicher Gedankenkomplex dargestellt und so allen Menschen aller Zeiten zugänglich gemacht werden können. Anders ausgedrückt: Jedes philosophische und religiöse System ist auch *als solches,* befreit von seinen Zusammenhängen mit anderweiten gleichzeitigen oder vorhergegangenen Systemen, der wissenschaftlichen Behandlung zugänglich, indem diese ja eben in der systematischen Verarbeitung eines Gedankenkomplexes besteht. So kann man die Lehren des Confutse, des Laotse, des Platon, des Meister Eckehart, Kants völlig losgelöst von diesen historischen Zusammenhängen wissenschaftlich darstellen und begreifen. Ja, *diese* Art der wissenschaftlichen Behandlung ist die regelmäßige.

Das ist um so mehr der Fall, wenn die Begründer solcher Systeme sich *bewußt* über ihr Zeitalter und seine Anschauungen erheben, indem sie *bewußt* für die ganze Menschheit lehrten. Wer möchte sich z.B. zur Behauptung versteigen, eine wissenschaftliche Behandlung der christlichen Lehren sei nur in historischer Darstellungsweise möglich, indem man die Fäden aufdeckt, welche die christliche Lehre mit älteren Vorstellungen verknüpfen, und den Wirkungen nachgeht, welche das Christentum in der Folge auch auf die außerchristlichen Kreise und ihre Gedankenwelt ausgeübt habe? Ist diese enge, ja engherzige und kleinliche Behandlungsweise schon beim Christentum nicht mehr die maßgebende, so noch viel weniger bei der Buddhalehre. Denn der Buddha hat, wie kein Zweiter, *bewußt* für die *ganze* Menschheit gelehrt. Hat er doch ausdrücklich seine Lehre als für alle „Götter und Menschen“ und für alle Zeiten gültig, als die „zeitlose“ ewige Wahrheit erklärt, die ihre Bestätigung *in sich,* nicht aber in der Geschichte trage, und hat er eben deshalb seinen Jüngern aufgetragen,

sie in alle Welt hinauszutragen, sie *allen* Menschen zu bringen, jeder für sich allein, um sie ja möglichst vielen bringen zu können: „Verkündigt, ihr Mönche, die Lehre, die beglückt in ihrem Anfang, beglückt in ihrer Fortführung, beglückt auf ihrem Gipfel ... *ihr sollt nicht zu zweit gehen.*“ Und hat er endlich auch ausdrücklich bestimmt, daß jeder seine Lehre in seiner eigenen Muttersprache lernen solle. *)

Wie weit muß einer von der Erkenntnis *dieses* Charakters der Buddhalehre als der ewigen Wahrheit, ja, auch nur eines in sich geschlossenen religiösen Systems entfernt sein, wenn er Worte schreiben kann, wie diese: „Jede Darstellung des Buddhismus, die wissenschaftlichen Charakter tragen soll, wird sich bemühen müssen, ihn möglichst innig mit der allgemeinen Entwicklung des indischen Geisteslebens zu verbinden. Sie wird die Fäden aufzudecken haben, welche die buddhistische Lehre mit älteren Vorstellungen verknüpfen, und wird andererseits den Wirkungen nachgehen müssen, welche der Buddhismus in der Folge auch auf außerbuddhistische Kreise und ihre Gedankenwelt ausgeübt hat. Nichts wäre unwissenschaftlicher, als den Buddhismus aus den geschichtlichen Zusammenhängen herauszureißen und als Sondererscheinung betrachten zu wollen.“ [1])

---

* Im Cullavagga V, 33 wird erzählt, wie zwei Mönche sich beim Meister beschweren, daß die Ordensmitglieder so verschiedener Abkunft seien und durch ihren Dialekt das Buddhawort entstellten: „*Te sakāya niruttiyā* Buddhavacanaṃ dūsenti: sie entstellen das Buddhawort durch ihren Dialekt.“ Die beiden Mönche machen deshalb dem Buddha den Vorschlag, seine Lehre in das Sanskrit zu übertragen, wo sie solchen Entstellungen weniger ausgesetzt sei. Der Buddha lehnt das ab und fügt hinzu: „Anujānāmi bhikkhave *sakāya niruttiyā* buddhavacanaṃ pariyāpuṇituṃ: ich erlaube, Mönche, im eigenen Dialekt das Buddhawort zu lernen“, d. h. also: „ich erlaube, daß jeder das Buddhawort *in seinem eigenen Dialekt* lernt.“ Zwar faßt Buddhaghosa diese Worte dahin auf: „Ich verordne, Mönche, das Buddhawort *in seiner eigenen Sprache* — d. h. also in der vom Buddha gesprochenen Sprache, der Māgadhī — zu lernen.“ Daß aber diese Auffassung verkehrt ist, ergibt doch schon der ganze Zusammenhang: Der Buddha hat folgende Alternative zu entscheiden: das Buddhawort in der Mundart der einzelnen Mönche oder im Sanskrit. Er lehnt die letztere Alternative ab und entscheidet sich für die erstere. Das bringt er schon dadurch zum Ausdruck, daß er die Worte der fragenden Mönche, „sakāya niruttiyā: in ihrem eigenen Dialekt“ buchstäblich, also doch wohl auch dem Sinne nach, wiederholt. Die Alternative, ob Māgadhī, *stand überhaupt nicht zur Debatte.* — Daß übrigens der Buddha gar nicht anders gesprochen haben *kann*, was ja auch Rhys Davids und Oldenberg gegenüber K. E. Neumann (M. S. I, S. 506) und Geiger (Pāli, S. 5) einsehen, sollte doch schon die Erwägung ergeben, daß der Buddha nach dem oben im Text Ausgeführten seine Lehre *allen* Menschen gebracht hat, hohen und niedrigen, auch Kuhhirten, Dienstmädchen, Kindern. Hatten diese erst Pāli, bezw. Māgadhī zu lernen? Und hatten die Mönche bei ihrer Missionstätigkeit, zu der sie nach dem Obigen verpflichtet waren, den Völkern, denen sie die Lehre brachten, erst Pāli bezw. Māghadhī beizubringen?!

1 Wilhelm Geiger in seiner später noch anzuführenden Abhandlung.

Freilich wenn die Buddhalehre nichts weiter wäre als Historie, dann könnte sie ungekränkt den Herren Philologen und Historikern überlassen bleiben, für die ja wohl heute noch das bezeichnende Wort Windischs gilt: „Es hat für uns keine Zeit gegeben, in der wir an die Dogmen des Buddhismus geglaubt d. i. sie für absolute Wahrheit gehalten und sie ‚vernünftig' zu erklären versucht haben". [1]) Aber zum Glück ist die Buddhalehre noch etwas mehr als Futter für die an sich ja recht interessanten Arbeiten der Herren Historiker. Sie ist *die ewige Wahrheit,* und wer *das* erkannt hat, der wird sie eben deshalb auch „vernünftig", d. h. nicht mehr bloß historisch, sondern *zeitlos,* herausgeschält aus der Kette der historischen Ereignisse, behandeln, auch wissenschaftlich behandeln, genau so wie man auch eine wissenschaftliche Darstellung eines Systems der Chemie oder der Physik, ja sogar schon der christlichen Dogmatik gemeinhin nicht historisch, sondern *zeitlos* gibt. Wer *so* der Buddhalehre gegenübersteht, der kann der historischen „Behandlung" sogar recht wenig Geschmack abgewinnen.

Freilich in *einer* Richtung kann auch die zeitlose Darstellung auf das historische Moment nicht verzichten. Um die Buddhalehre systematisch, also eben wissenschaftlich, darstellen zu können, muß sie nicht nur in ihrem Wortlaut, sei es im Original oder in gleichwertigen Übersetzungen, zugänglich sein, sondern es muß vor allem auch der Sinn der einzelnen Worte, in denen sie uns überliefert ist, insbesondere ihrer Kunstausdrücke, die natürlich auch die Buddhalehre wie jedes Lehrsystem hat, feststehen. Speziell auch diese Kunstausdrücke aber hat der Buddha, soweit es nur immer ging, wie jeder vernünftige Mensch der Sprache seiner Zeit, d. h. also den bereits bestehenden, allgemein bekannten Lehrsystemen entnommen. *Insoweit,* also zur Feststellung des Wortsinnes, insbesondere des Sinnes dieser Kunstausdrücke, muß man also natürlich historisch-linguistisch verfahren, muß man insbesondere auch auf die früheren Lehrsysteme zurückgehen, von denen speziell die Kunstausdrücke ihren Inhalt empfangen haben: Aber das ist nur eine *Vorarbeit* für die eigentliche wissenschaftliche Darstellung der Buddhalehre selber, die noch dazu von recht beschränktem Umfang ist. Hat es doch der Buddha, wie übrigens alle *ganz* großen Geister, insbesondere die großen Religionsstifter, verstanden, seine Lehrreden fast ausschließlich in die Sprache des täglichen Lebens zu kleiden und auch da, wo er Fachausdrücke gebrau-

1 Windisch, Buddha's Geburt, S. 201.

chen mußte, sie für jeden verständlich zu definieren. So bleiben also, soweit irgendwie wesentliche Punkte in Betracht kommen, nur ganz wenige solche Kunstausdrücke, die ein Zurückgreifen auf die früheren Lehrsysteme wirklich notwendig machen. Zu diesen wenigen gehört außer den in der oben angeführten Stelle – S. oben, S. 161f. – auch der Begriff des *Brahman,* der in den Lehrreden des Buddha vielfach vorkommt, und dann vor allem auch der Begriff *Dhamma,* also jenes Wort, mit dem der Buddha selber seine Lehre bezeichnet. Es wird deshalb nicht überflüssig sein, einmal den Inhalt dieser beiden Begriffe und ihr Verhältnis zueinander klar zu legen, um so mehr, als der Münchener Sanskritprofessor Wilhelm Geiger in einer Abhandlung „Dhamma und Brahman" zu einer durchaus falschen Feststellung dieses Verhältnisses gekommen ist.

I.

Wie allgemein bekannt, war in dem religiös-philosophischen Ideenkreis des alten Indien schon gar bald der *Brahman*-Begriff zum zentralen Einheitspunkt geworden, der schließlich in den Upanishaden seine Ergänzung durch den *Ātman*-Begriff fand. Was verstand man nun dabei unter dem Wort Brahman? „Schlagen wir das Petersburger Wörterbuch auf, so finden wir unter dem Worte Brāhman (Neutrum, Nominativ Brāhma) in sorgfältiger Sonderung nicht weniger als sieben Bedeutungen, die wir verkürzt wiedergeben können als: 1. Gebet, 2. Zauberspruch, 3. heilige Rede, 4. heiliges Wissen (Veda), 5. heiliger Wandel (Keuschheit), 6. das Absolutum, 7. der heilige Stand (die Brahmanen)." [1]) Welches ist nun die *ursprüngliche* Bedeutung, aus der sich alle anderen entwickelt haben? Die ursprüngliche und zugleich „einzige Bedeutung des Wortes Brahman im Rigveda an den mehr als zweihundert Stellen, in denen es vorkommt", ist *„Gebet",* „aufgefaßt nicht als ein Wünschen oder Wortemachen oder Fordern oder Erweichen oder gar Beräuchern, sondern als *der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen";* (Deussen, l. c., S. 241.) mit anderen Worten: Gebet im Sinne von Brahman ist *heilige Andacht.* Das Wesen dieser Andacht aber besteht darin, daß man sich aus der Außenwelt zurückzieht und Einkehr bei sich selber hält, daß

1 Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie, 1. Bd., 1. Abt., S. 240.

man mit weitem, tiefem Geiste verweilt und so die Welt überwindet, über ihr stehend im Geiste. In diesem Zustand weiß man nichts mehr von den Plackereien, den Kümmernissen und Sorgen, kurz, all dem Unfrieden des Alltagslebens; vielmehr erhebt sich überweltlicher Friede und damit bisher nicht gekannte innere Seligkeit. In *dieser* Richtung hat sich noch jede *wirkliche* religiöse Hingabe betätigt, auf diesem Wege haben insbesondere noch alle religiösen Genien aller Zeiten ihre Erfahrungen gesammelt. Sie haben das *wahre* Gebet, haben die *Andacht,* das *Brahman* gepflegt.

Sie alle waren aber auch davon überzeugt, in diesem Zustande tiefer Andacht in die Sphäre des Heiligen, Göttlichen eingetreten, oder, wenn sie noch anthropomorph dachten, in den Anziehungsbereich ihres Gottes geraten zu sein. Eben deshalb haben sie dann aber auch die Fähigkeit, in *dieser* Weise zu beten, als eine von dem Gott, an den sie glaubten, verliehene *Gnade,* und die Erkenntnisse, die ihnen in diesem Zustand zuflossen, als *Inspirationen* dieses ihres Gottes betrachtet, wie eben speziell auch die großen religiösen Genien des Rigveda: „Singet ein von Gott gegebenes Gebet!“ — „Varuṇa wirket die Gebete, ihn, den Pfadfinder, flehen wir an, daß er das heilige Lied durch unser Herz offenbare.“ — „Du bist (o Agni) der Ersinner des glänzenden Lobliedes.“ — „(Indra) machte diese Lieder dem Sänger kund.“ — „Begabe uns, o Indra, mit dem Gebete, welches gottverliehen ist“, — „denn du, o Agni, warst der erste Ersinner dieser Andacht.“ — „(Indra), welcher der König des gottgeschaffenen Gebetes (brahmaṇo devakr̥tasya) ist“ — „o Gott Varuṇa, schaffe diese Andacht, schärfe die Einsicht, die Tüchtigkeit des Lernbegierigen.“ [1])

Noch alle religiösen Genien haben aber auch erfahren, daß die Fähigkeit, *so* zu beten, Kräfte gebiert, die im Normalzustand unmöglich sind, daß sie also *magiegewaltig* macht. [2]) Und so wird es denn ohne weiteres verständlich, daß Brahman auch *Zauberspruch* bedeutet, der „den gewollten Zustand unfehlbar bewirkt. Das ist der Standpunkt des Atharvaveda, der von Beispielen davon voll ist, wie durch das Gebet (brahmaṇā) eine Krankheit geheilt oder eine sonstige Wirkung erzielt wird; aber auch außerhalb desselben ist diese Auffassung zu finden“ (Deussen, l. c., S. 246.): „Ich vernichte die Feinde durch das Gebet“, heißt es Vāj. Saṃh., und „durch das Gebet tötet er die Un-

1 Stellen aus dem Rigveda, angeführt bei Deussen, l. c., S. 243.

2 Vgl. oben, S. 89 ff. und „Die Magie im Lichte der Buddhalehre“.

holdinnen, die Kobolde“ in Çatap.-Br. – Angeführt bei Deussen, l. c. – Wie *dieses* Gebet nicht *an* die Götter gerichtet ist, sondern im Gegenteil auch über sie hinausreicht, sagt uns Vāj. Saṃh. 31, 21 (l. c.): „Der Brahmane, der solches weiß, in dessen Gewalt sind die Götter.“

Doch ist demgegenüber zu betonen, daß die originäre und damit eigentliche Bedeutung von Brahman immer Gebet, Andacht war. *)

Aus *dieser* Bedeutung des Wortes sind auch die weiteren übrigen hervorgegangen: die Kunde der großen Seher, die sich in diese tiefe Andacht zu versenken und damit einen Standort *über* der *Welt* zu gewinnen wußten, war eben die Kunde ihrer Erfahrungen in dem Brahman-Zustande und deshalb *heilige Rede,* war selber Brahman, nämlich das in ihrer Rede wieder erscheinende Brahman, und *das Wissen,* das man so im Verlaufe der Zeiten durch die „heilige Rede“ dieser Seher gewann, war *„heiliges Wissen“,* war Brahman-Wissen und damit der Veda als die Zusammenfassung dieses heiligen Wissens ebenfalls geoffenbartes Brahman.

Indessen lauteten natürlich die Berichte der Seher, die im Verlaufe der Jahrhunderte von der Zeit des Rigveda als des ältesten Teiles des Veda an bis hinein in das Zeitalter der Upanishad’s Kunde aus dem Brahman-Zustand brachten, nicht gleichmäßig. Kann doch die Andacht, also der Brahman-Zustand, die verschiedensten Grade haben. Etwas Andacht steckt schon in dem rein äußerlichen Gebete, das an eine Gottheit gerichtet wird, eben weshalb auch schon bei dieser Andacht in gleichem Maße sich das Herz beruhigt und einen weltfremden Frieden in sich aufsteigen fühlt. In den höheren Stadien der Andacht steht man der ganzen Außenwelt, auch dem eigenen grobmateriellen Körper, völlig entfremdet gegenüber. Ja, die Andacht kann eine solche Tiefe erreichen, daß man diesem Körper und der durch

* Wenn man heutzutage als die ursprüngliche Bedeutung von Brahman mit Vorliebe „Zauberspruch“, bezw. „die geheimnisvollen magischen Kräfte, die im Opfer und in der priesterlichen Tätigkeit enthalten sind“, ansetzt, so ist auch das nur wieder ein Beweis, wie fremd unserer Zeit, speziell unseren Intellektuellen, der religiöse Sinn, der sich eben im *Gebet* äußert, und damit das wirkliche Verständnis alles dessen, was mit Religion zusammenhängt, geworden ist. So sicher als *jede* ursprüngliche religiöse Betätigung im *Gebet* besteht, und so sicher als alle Zauberei und Magie nicht *die Ursache*, sondern *die Folge* der religiösen Betätigung sind, entsprechend dem inneren Verhältnis beider Phänomene zueinander — cfr. oben S. 83 ff. — so sicher ist schon aus diesem Grunde die *ursprüngliche* Bedeutung von Brahman nicht Zauberspruch, sondern eben *Gebet.* — Damit stimmt übrigens auch die Etymologie des Wortes Brahman überein, indem dieses nach Deussen — l. c., S. 241 — auf barh, farcire, „die Anschwellung“ zurückgeht, nämlich die Anschwellung des Gemütes, wie sie im Gebet statt hat.

seine Sinnenorgane vermittelten Außenwelt gänzlich *entrückt* ist, so sehr, daß sogar jede Erinnerung an sie ausgelöscht ist. Dann ist man reiner Geist geworden, dem als einziges Objekt ein von allen materiellen Gebilden freies, ungestaltetes Sein gegenübersteht: man ist in die Sphäre des Gestaltlosen (arūpa-dhātu) übergetreten. Wer diese Höhe des „Gebetes", der Andacht, erreicht hat, der weilt auf *den Höhen* des Brahman-Zustandes. Aber auch dieser Zustand selber kann sich der Erkenntnis wieder in den verschiedensten Graden präsentieren: der Eine sieht sich in ihm einem finsteren bodenlosen Abgrund gegenüber, ein Anderer fühlt sich im Gegenteil in einen Ozean von Licht versenkt, erfährt das Wort von dem „Glanz in mir" (s. oben, S. 12): es ist das Licht des „von allen Seiten leuchtenden Erkennens". Einem Dritten entschleiert sich in dem ätherischen Sein, in dem er nunmehr lebt und webt, jene geheimnisvolle Essenz, die man Leben (prāṇa) nennt und die alle Glieder des menschlichen Organismus durchwaltet, sie so lebendig machend. Ein Vierter geht im Brahman-Zustand ganz im Anblick des grenzenlosen leeren Raumes auf. Ein Fünfter findet sich in ihm als reines Denken (manas), bis sich schließlich auf der höchsten Stufe der Zustand der Andacht, also der Brahman-Zustand, dahin vertieft, daß das ausschließliche Objekt des Erkennens eben dieses reine, objektlose Erkennen selber ist, und weiterhin *die Wonne,* die man auf dieser Höhe genießt. Und so begreift es sich denn, daß wir in dem Veda der Reihe nach lesen: „Die Finsternis (tamas) ist das Brahman." [1]) — „Das Brahman ist ein sonnengleiches Licht." [2]) — „Der Prāṇa ist das Brahman." [3]) — „Om! Die Weite ist Brahman, die Weite, die uranfängliche, lufterfüllte Weite." [4]) — „Das Brahman ist das Denken" (manas). [5]) — Im Yoga, also eben im Zustand tiefster Versenkung, wo der Geist, ohne, wie im Tiefschlaf zu erlöschen, sich nur nicht mehr an einem fremden Objekt betätigt, wird dieser *„Geist* das Brahman, das furchtlose, *ganz nur Erkenntnislicht,* das ewige, schlaf- und traumlose, frei vom körper-

1 Rigveda. 10, 129, 2.

2 Vāj. Saṃh. 23, 48 (Deussen, l. c., S. 250).

3 Kaushītaki-Up., 2, 2.

4 Bṛh.-Up., 5, 1.

5 Taitt.-Up. 3, 4.

lichen Organismus, mit Eins aufleuchtend, allwissend.“ [6]) — „Da übte er Tapas (Askese). Nachdem er Tapas geübt, erkannte er: Das Brahman ist *Wonne*.“ [7])

So erhielt also der Brahman-*Zustand* seinen jeweiligen Charakter durch *das Objekt,* auf das sich die Erkenntnis in ihm konzentrierte, so sehr, daß man alsbald mit dem Worte Brahman vor allem *„das Wunderding“,* auf das man gestoßen war, verstand.

Jede Erkenntnis setzt sich zusammen aus *Intuition,* d. i. Anschauung, und aus *Reflexion*. [8]) So mußte sich also auch hier *die Reflexion* an dem Objekt der Intuition, dem angeschauten *„Wunderding“,* betätigen: „Was ist das für ein Wunderding?“ — „Erforsche doch, o Wesenkenner, was das für ein Wunderding ist!“ [9]) Und diese Reflexion nahm beim indischen Genius, dem es ja von jeher eigen war, in die Tiefe zu dringen, geradezu riesige Dimensionen an, ja, „das Wunderding“ wurde zum einzigen Objekt aller Reflexion für viele Jahrhunderte, und in dieser Reflexion wurde „das Wunderding“ zum einzigen Weltending erhoben, wurde zum „Allwirkenden, Allwünschenden, Allriechenden, Allschmeckenden, das All Umfassenden, Schweigenden, Unbekümmerten: Dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich von hier abscheidend eingehen“, (Chānd.-Up., 3, 14.) kurz „das Wunderding“ wurde das Absolutum. Das aber ging so zu:

Der Inder war philosophisch, oder, was im Grunde dasselbe ist, metaphysisch veranlagt. „Dementsprechend gewahren wir“ bereits „in den späteren Teilen des Rigveda ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der Einheit, auf der alle Vielheit der Götter und der Dinge beruht, wobei die Frage immer dringlicher gestellt wird und die Lösung in schrittweise zunehmender Deutlichkeit hervortritt.“ (Deussen, l. c., S. 104.) „Der Versuch, zur Einheit vorzudringen, tritt bereits hervor in der Aditi, die mythologisch zur Mutter der Āditya’s, der höchsten Himmelsgötter wurde, etymologisch aber die ‚Unendlichkeit‘ zu bedeuten scheint.“ Von ihr heißt es:

---

6 Māṇḍūkya-Up. 3, 35—36.

7 Taitt.-Up., 3, 3.

8 s. oben, S. 140 ff.

9 Kena-Up., 3, 15—16.

Die Aditi ist Himmel, ist der Luftraum,
Die Aditi ist Mutter, Vater, Sohn.
Die Aditi ist alle Götter und Menschen,
Ist, was geboren ward, und was da sein wird.“

(Deussen, l. c., S. 105)

„Seine großartige Durchführung findet der Gedanke von der Einheit des Universums“ aber in zwei Hymnen, die den eigentlichen Kern der Philosophie des Rigveda ausmachen, das dem Dīrghatamas zugeschriebene Lied und der Schöpfungshymnus. (Deussen, l. c., S. 105.) In dem ersteren findet sich bereits das das ‚Tat tvam asi: das bist du‘ der Chāndogya-Upanishad antizipierende Wort: „Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter“, und wird dann weiterhin die große Frage gestellt:

„Wer hat gesehn, wie den zuerst Erstandenen,
Den Knochenhaften trägt der Knochenlose?
Wo war der [Lebens-] Hauch, das Blut, das Selbst der Erde?

Unkundig frag’ ich die hier etwa kundig,
Die Weisen, zu erforschen, was ich nicht weiß:
Wer wohl gestützt hat die sechs Weltenräume
Als Ungeborner; wer war wohl dies Eine?“

(Deussen, l. c., S. 109)

Der berühmte Schöpfungshymnus aber lautet:

„Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her.
Wer hielt in Hut die Welt; wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar.
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren —

Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe;
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

Als quer hindurch sie ihre Meßschnur legten,
Was war da unterhalb? und was war oben?
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

Doch wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen?

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht?“

(Deussen, l. c. ,S. 126 ff.)

„Oder weiß auch er es nicht?“ Das will sagen: Ist es ein an sich bewußtloses, jenseits aller Erkenntnis liegendes Prinzip, aus dem alles hervorgequollen ist?

War man so zu dem einen „unbekannten Gott“ vorgedrungen, so war die Erkenntnis doch noch nicht geläutert genug, diesen Gott als eine durchaus *unpersönliche* Gottheit festzuhalten, und so wurde denn zunächst ein oberster persönlicher Gott im Prajāpati-Hymnus auf den Thron gesetzt: „Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?“ lautet die immer wiederholte Frage, bis dann am Schluß die Antwort erfolgt:

Prajāpati! Du bist es und kein andrer,
Der alles dies Entstandene umfaßt hält!
Zu teil werd’ uns, was wir dir opfernd wünschen;
Uns, die dich kennen, mach’ zu Herrn der Güter.“

(Deussen, l. c., S. 133)

Dieser Prajāpati wurde alsbald zum höchsten Gott des vedischen Pantheons.

Aber dieser Gott konnte naturgemäß nur ein Platzhalter für das letztursprüngliche, durchaus unpersönliche weltschöpferische Prinzip sein. Seine Herrschaft mußte deshalb zu Ende gehen, sobald der Weg gefunden war, dieses Urprinzip selber in seiner ganzen Unpersönlichkeit zu erfassen. Und dieser Weg war eben — das Brahman, das Gebet, die Andacht: „Die Rede gründet im Herzen, das Herz in mir, ich im Unsterblichen, das Unsterbliche in dem Brahman“, [1]) d. h. also *im Gebet.* In der Tat, wenn es überhaupt möglich ist, zum Ursein, aus welchem alles hervorquillt, vorzudringen, d. h. also, wenn dieses Ursein sich der Erkenntnis nicht überhaupt entzieht, dann kann es nur in uns selber gefunden werden, so gewiß, als wir nur in uns selber in die Tiefe steigen, ins Innere dringen können, und als dieser Rückzug aus dem zufälligen Äußeren, sich unaufhörlich Verändernden in die Richtung gegen die innere Essenz eben im *Gebet,* in der Andacht, also im Brahman-Zustande stattfindet. Nun stießen „die Seher der Vorzeit“ auf ihrem Rückzug von außen nach innen tatsächlich auf einen Zustand, also auf ein Sein, in welchem Himmel und Erde verschwunden sind, in welchem keine Sonne mehr leuchtet und keine Sterne mehr glänzen, in dem es überhaupt nichts Gestaltetes und damit überhaupt nichts mehr gibt, von dem ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen werden könnte, ja, das sich, so oft man sich auch späterhin wieder in dasselbe erheben mochte, immer gleich einförmig und damit gleich unveränderlich erwies. Mußte denen, die *das* schauten und die ja von vornherein auf die Ausspähung des Urseins in sich selber ausgingen, überwältigt von der friedvollen Erhabenheit des von ihnen erreichten Zustandes nicht zu Mute werden, wie dem auf dem weiten Ozean segelnden Erkunder von Neuland, wenn er nun tatsächlich die steilen Küsten des neuen Erdteils vor sich aufsteigen sieht? Konnten sie zweifeln, das *heilige* Sein, das *göttliche* Sein und damit das *Ursein,* das allem gestalteten Sein zugrunde liegt und aus dem sich dieses letztere wie das gestaltete Land aus dem Ozean heraushebt, entdeckt zu haben und in seinen Bannkreis eingetreten zu sein? Und so feiern sie denn auch alle „das Wunderding“ des Seins heiliger Andacht, also das Brahman-Sein als „das Vornehmste (Älteste); denn nicht gibt es ein Vornehmeres als dieses“ — „dieses Brahman ist ohne Früheres und Höheres“ —, „dieses Brahman ist *das Erstgeborene“* — „darum

1 Taitt.-Br., 3, 10, 8 (Deussen, l. c., S. 178).

sagen sie: Das Brahman ist das Oberste dieser ganzen Welt“ — „darum sagen sie: Durch das Brahman sind Erde und Himmel gestützt worden.“ [1])

Das Brahman ist *„das Erstgeborene“,* haben wir soeben gehört, d.h. noch steht über ihm Prajāpati, der Gott der Götter, von dem auch es geschaffen ist: „Nachdem er sich abgemüht und Tapas [Askese] geübt, schuf er als Erstgeborenes das Brahman, d. h. die dreifache Wissenschaft — [d. h. die drei Veden, also das Sein, das sich in heiliger Andacht entschleierte und damit das Brahman Sein, wie es in den drei Veden in seinem wahren Wesen geoffenbart ist] — die ward ihm zur Grundlage; darum sagt man: Das Brahman ist die Grundlage dieser ganzen Welt.“ [2])

Das Brahman ist aber nicht nur *die Grundlage,* auf der die Welt ruht, es ist auch *der Stoff,* aus dem sie gemacht ist. Im Viçvakarman-Liede des Rigveda wird die große Frage gestellt:

„Was ist das Holz, was ist der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd’ und Himmel ausgehauen?
Ihr Weisen, forscht im Geiste diesem nach, worauf
Er sich gestützt hat, wenn er trägt das Weltenall!“

(Deussen, l. c., S. 262)

Und im späteren Brāhmaṇa wird hierauf die Antwort erteilt:

„Das Brahman ist das Holz, der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd’ und Himmel ausgehauen!
Ihr Weisen, euch, im Geiste forschend, melde ich:
Auf Brahman stützt er sich und trägt das Weltenall!“

(Deussen, l. c., S. 262)

Und nun kommt der letzte Schritt: Prajāpati wird endgültig vom Throne gestoßen und verschwindet in der Versenkung, indem das Brahman zum Brahman *svayambhū,* zu dem *durch sich selbst seienden* Brahman, also zum unbedingten Ursein und damit zum Absoluten

1 Brāhmaṇa-Stellen, zit. Deussen, l. c., S. 257.

2 Çatap.-Br. 6, 1, 1 (zit. bei Deussen, l. c., S. 258).

schlechthin wird, aus dem alles Gestaltete hervorquillt und in das hinein es immer wieder vergeht:

„Wer schuf hier diesen Erdboden,
wer baute hoch den Himmel auf?
Wer hat in Höhe und Breite des Luftraums
Weite ausgespannt?
Brahman schuf hier den Erdboden,
Brahman baute den Himmel auf,
Brahman in Höhe und Breite ist als
der Luftraum ausgespannt.“

(Arharvav. 10, 2 (Deussen, l. c., S. 269))

Mit der Eigenschaft des Brahman als des Absoluten schlechthin ergab sich naturgemäß die weitere Erkenntnis, daß es auch nur insoweit erkennbar sein kann, als es irgendwie in seiner Schöpfertätigkeit offenbar wird. Daher die feierliche Konstatierung von dem „Reich, dem höchsten, das verborgen: drei Viertel davon bleiben im Geheimen.“ (Atharvav. 2, I (Deussen, l. c., S. 254).) Diese teilweise Unerkennbarkeit des Brahman erhellt auch aus dem folgenden Schöpfungsberichte, der zugleich andeuten mag, wie man die absolute Wahrheit mythologisch faßbar zu machen suchte: „Brahman, fürwahr, war diese Welt zu Anfang. Dasselbe schuf die Götter. Es selbst aber, das Brahman, ging ein *in die jenseitige Hälfte.* Nachdem es in die jenseitige Hälfte eingegangen war, erwog es: ‚Wie kann ich nun in diese Welten hineinreichen?‘ Und es reichte in diese Welten hinein durch zwei, durch die Gestalt (rūpa) und durch den Namen (nāma). Denn diese Welt reicht so weit, wie die Gestalt und der Name reicht. Diese beiden sind *die beiden großen Ungetüme* des Brahman. Wer diese beiden großen Ungetüme des Brahman weiß, der wird zum großen Ungetüm. Diese beiden sind *die beiden großen Erscheinungen* des Brahman. Wer diese beiden großen Erscheinungen des Brahman weiß, der wird zur großen Erscheinung.“ [1])

Damit ist der Standpunkt der Upanishads erreicht, in denen ja auch das Brahman vor allem dasjenige bedeutet, „woraus Ursprung, Bestand und Vergang dieses Weltalls ist“, und die nicht nur von den kühnsten, sondern auch von den tiefsten Spekulationen über dieses

1 Çatapatha-Brāhm., 11, 2, 3 (Deussen, l. c., S. 259 ff.).

Weltprinzip voll sind, wobei ihr Verständnis freilich oft dadurch recht erschwert ist, daß die Lehrelemente vielfach mit dem komplizierten Ritualwesen allegorisch verquickt sind. Nur kommt, wie früher schon bemerkt, die Gleichung Ātman-Brahman hinzu: ich selbst bin in meinem tiefsten Wesen mit dem Urgrund der Welt identisch, ich selbst bin also im Grunde die ganze Welt. Auch der Weg zu dieser Gleichung war — das Gebet, die Andacht, nur daß man dies Mal die Andacht zu anderem Zwecke pflog; man wollte zunächst nicht das Ursein, das Prinzip *der Welt,* sondern man wollte das *eigene* Ursein, das letzte Prinzip *von sich selber* entdecken, indem man durch Versetzung in den Brahman-*Zustand* sich von allem bloß Schalenartigen loszulösen unternahm. Dabei drang man dann natürlich wiederum zum Brahman-*Sein* vor, zum Sein heiliger Andacht, das, weil auch es abzustreifen und darüber hinaus in einen von *allen* Bestimmungen freien Zustand hinüberzugelangen nicht mehr gelingen wollte, in diesem Falle als das eigene Wesen, also als unser *Ātman,* unser wahres Ich erkannt schien. Da es aber andererseits auch bereits als das Ursein *der Welt* bestimmt war, so weitete sich damit das eigene Wesen zum Wesen der ganzen Welt: „Darum ist dieses die Wegespur des Weltalls, was hier — [nämlich *in uns]* — der Ātman ist; denn in ihm kennt man das ganze Weltall; ja, fürwahr, wie man mittels der Fußspur [ein Stück Vieh] auffindet, also [erkennt man mittels des Ātman diese Welt]." [1]) — Weiteres in dieser Richtung ist in der Abhandlung „Die Lehre des Buddha die Blüte indischen Denkens" ausgeführt.

Das Brahman bringt diese Welt aus sich hervor. Aber es ist darum doch nicht diese Welt, wie sie sich unseren Sinnen darstellt. Vielmehr hat diese letztere *insoweit* nicht mehr Wirklichkeit, wie die Traumgestalten, die der Träumende aus sich heraussetzt, [2]) ist also insoweit im Grunde nichts Weiteres als eine Illusion (māyā) und zwar eine *leidvolle* Illusion: „Was von ihm verschieden ist — [d. h. als von ihm verschieden *angeschaut wird]* — ist leidvoll." [3]) Eben deshalb besteht unsere Aufgabe darin, uns dieser Scheinwelt wieder zu entäußern und so wieder zum Ursein in Brahman zurückzufinden. Das geschieht im Brahman-*Zustand,* im Gebet. Aber dieser Zustand muß zu einem dau-

1 Br̥h.-Up., 1, 4, 7.

2 Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 525.

3 Br̥h.-Up., 3, 4, 1.

ernden gemacht, das ganze Leben muß zu einem ununterbrochenen Gebet werden, und das wird es, wenn man neben der Pflege der Erhebung in den Brahmanzustand unablässig praktische Entsagung, Askese (tapas), vor allem Keuschheit, übt. Dieses Brahmacarya, dieses *stete* Wandeln in Andacht ist dann das *ganze* Gebet, ist das eigentliche Brahman, eben weshalb Brahman ja auch die Bedeutung dieses Brahmacarya hat. Der *so* Brahman-Pflegende ist der *Brahmacārin,* der in Brahman — im Gebet — *Wandelnde.* Er wird dann auch gar bald sich als Brahman im Sinne des Urseins, des ewigen Welturseins wissen und auch in diesem Sinne von sich sagen können:

„Der Brahmacārin wandelt Leben spendend beiden Welten.
Er hält und trägt die Erde und den Himmel.
Der Brahmacārin trägt das Brahman glanzvoll,
Ihm sind die Götter alle eingewoben.“

(Atharvav., 1, 5 (Deussen, l. c., S. 279, 282))

Die Pflanzstätte der Brahmancārins aber ist *der Stand,* die *Kaste* der Brahmanen. Denn sie sind im Besitz der heiligen Schriften, des Veda, in welchem das Brahmanwissen niedergelegt und so das Brahman selber geoffenbart ist. Die Angehörigen dieser Kaste sind die *berufsmäßigen* „Beter“ (brāhmaṇas) und insofern ist ihre Kaste, wenn zwar schon alles Existierende eine Verkörperung des Brahman ist, doch seine vorzüglichste Verkörperung, so sehr, daß sie den Namen Brahman geradezu auch zur Bezeichnung dieser ihrer Kaste verwendeten.

Das alles hörte der Inder der klassischen Zeit mitklingen, wenn das Wort Brahman an sein Ohr drang, wenn natürlich auch eine von seinen mannigfachen Bedeutungen ihm im konkreten Falle den Stempel aufdrückte: Brahman war und ist für den Inder der Inbegriff des Heiligen und Echten, oder was doch wenigstens heilig und echt sein soll.

II.

In naher Beziehung zum Begriff Brahman steht der Begriff Dharma. Dharma kommt nach Deussen (Sechzig Upanishads des Veda, Inhaltsverzeichnis.) von dhar: woran man sich hält. Das aber, woran man sich im praktischen Leben hält, sind die *Normen,* die *Gesetze,* und eben deshalb ist die ursprüngliche Bedeutung von dharma im Veda „Norm, Gesetz, Ordnung". In diesem seinem ursprünglichen Sinne ist der Dharma die *Ergänzung* von Brahman: das Brahman ist *das Ewige,* Überweltliche, wie wir es im Gebete, in tiefer Andacht in uns erfahren, der Dharma aber ist die Ordnung *der Zeitlichkeit,* ist *die Weltordnung:* „O Erde und Himmel, durch des Varuṇa Gesetz (Varuṇasya dharmaṇā) seid ihr getrennt gefestigt." [1])

Diese Weltordnung kam für den Inder vor allem als *sittliche* Weltordnung, d. h. soweit sie das Handeln des Menschen beherrscht, und damit als *ewige Satzung* in Betracht: „Wenn wir unwissentlich deine heilige Ordnung (tava dharmā) verletzt haben, so strafe uns nicht, o Gott (Varuṇa) um dieses Frevels willen." [2]) Und so versteht es sich denn auch, wenn im Atharvaveda (6, 132, 1-5 (l. c.).) von der heiligen „Ordnung des Varuṇa" gesprochen wird, von der Erde, die durch die kosmische „Ordnung" gefestigt ist (Av. 12, 1, 17 (l. c.).), wie auch von den heiligen „Ordnungen des Opfers" (Av. 7, 5, 1 (l. c.).), letzeres in Hinsicht darauf, daß ja der Opferkult der jeweiligen Erkenntnis der moralischen Weltordnung in allegorischer Umdeutung möglichst angepasst war. Desgleichen begreift es sich ohne weiteres, wenn im Aitareya-Brāhmaṇa (8, 12, 5 (l. c.).) von Indra gesagt wird, er sei „Hüter des Brahman, Hüter des Dharma", indem das einfach besagt: Indra ist Hüter des — zum *Ewigen* führenden — Gebetes und Hüter der *die Welt* beherrschenden Ordnung.

Diese Grundbedeutung als sittliche Weltordnung, bezw. als das ihr gemäße Handeln hat das Wort dharma auch in der Folge behalten. So heißt es in der Mahānārāyaṇa-Upanishad (62, 6 u. 63, 7.): „Der Dharma, so sagen sie. Durch den Dharma wird diese ganze Welt umfaßt. Nichts ist schwieriger zu betreiben, als der Dharma. Darum freuen sie sich an dem Dharma. — Der Dharma ist dieser ganzen Welt Grundlage und im Leben halten sich die Geschöpfe zu dem am

1 Rigveda 6, 70, 1 (cit. bei Geiger).

2 Rigveda 7, 89, 5 (cit. b. Geiger).

eifrigsten den Dharma Übenden. Durch den Dharma wehrt man die Übel ab. In dem Dharma beruht das All. Darum erklären sie den Dharma für das Höchste."

Mit der allmählichen Erhebung des Brahman zum Brahman svayambhū, zum absoluten Weltprinzip — „Es ist das Höchste, das verborgen, in dem die ganze Welt ihr einzig Nest hat, Eingangs- und Ausgangspunkt der Welt" [1]) — wird nun aber auch der Dharma zu einer Emanation des Brahman in diesem Sinne: „Wahrlich, diese Welt war zu Anfang nur Brahman allein. Dieses, da es allein war, war nicht entfaltet. Selbiges schuf über sich hinaus — [d. h. nachdem es sich, wie in der Stelle gleichfalls ausgeführt ist, als Gott Agni, d. i. als Lichtwesenheit manifestiert hatte] — als ein edler Gestaltetes das Fürstentum, jene, welche Fürsten unter den Göttern sind, mit Namen Indra, Varuṇa … Darum gibt es nichts Höheres, als das Fürstentum … Er [*]) war noch nicht entfaltet, da schuf er über sich hinaus als ein edler Gestaltetes *den Dharma* — [die sittliche Weltordnung]. Dieser ist Herrscher des Herrschers, was der Dharma ist. Darum gibt es nichts Höheres als den Dharma. Daher auch der Schwächere gegen den Stärkeren seine Hoffnung setzt auf den Dharma — [auf das immanente Weltgesetz] — gleichwie auf einen König. Fürwahr, was dieser Dharma ist, das ist die Wirklichkeit [satyam]. Darum, wenn Einer der Wirklichkeit gemäß spricht, so sagt man, er spricht dem Dharma gemäß, und wenn einer dem Dharma gemäß spricht, so sagt man, er spricht der Wirklichkeit gemäß denn beides ist ein und dasselbe." [2])

Eben der Darlegung dieser in Brahman gründenden sittlichen *Welt*-Ordnung ist ein großer Teil des Veda gewidmet, neben und *im Gegensatz* zur Pflege des zur Unsterblichkeit, d. h. des zum *Ewigen* führenden *Gebetes* (brahman). Diese Gegenüberstellung von Dharma als der sittlichen Ordnung *innerhalb* der Welt, deren Beobachtung eben deshalb auch nur zu heiligen *Welten* emporführt, und des Brahman als des zur Unsterblichkeit, also aus der Welt *heraus*führenden Gebetes wird besonders scharf in der Chāndogya-Upanishad (2, 23, 1.) urgiert:

---

1 Vāj. Saṃh. 32, 8 (Deussen, l. c., S. 294).

* „Häufig ist im Vedānta der Gebrauch, auf Brahman als neutrum ein pronomen generis masculini (er, dieser usw.) zu beziehen" (Deussen, System der Vedānta, 2. Aufl., S. 127, A. 66).

2 Bṛh.-Up. 1, 4, 13.

„Es gibt drei Zweige des *Dharma:* Opfer, Vedastudium und Almosengeben ist der erste; Askese ist der zweite; der Brahmanenschüler, der im Hause des Lehrers wohnt, ist der dritte, sofern derselbe sich für immer im Hause des Lehrers niederläßt. Diese alle bringen als Lohn heilige *Welten.* — Wer aber in *Brahman* feststeht, geht ein zur *Unsterblichkeit.*"

So versteht es sich denn auch ohne weiteres, daß dharma auch „guter Brauch", „Pflicht" oder „das Gute", „die Tugend" bedeuten kann und daß uns ganze Dharmaçāstras, d. h. Lehrbücher über Sitte und Recht überliefert sind, die die speziellen Pflichten der Kasten und Lebensstadien darlegen. (Deussen, l. c., S. 58.)

Weiter aber hat es nichts Auffallendes, wenn der Dharma als der Inbegriff der physischen und vor allem auch der moralischen Weltordnung im Verlaufe der Zeit bei den Völkern, die unter dem Einfluß des Veda standen, zu einer eigenen persönlichen Gottheit hypostasiert wurde, wie das Geiger in seiner Abhandlung anführt. Dabei an eine Hypostase des später noch zu behandelnden buddhistischen Dhamma-Begriffes zu denken, ist ebensowenig veranlaßt, als den Gott Dharma, in den sich im Mahābhārata (Übers. v. Deussen, S. 473.) eine Gazelle verwandelt, für einen buddhistischen Gott zu erklären. Freilich aber mögen auf die Gestaltung jenes Volksgottes Dharma buddhistische Einflüsse mitgewirkt haben.

In den Upanishads findet sich nun aber noch eine weitere Bedeutung von dharma, die später in der Buddhalehre ebenfalls zu großer Bedeutung gelangt ist. Dharma im eigentlichen Sinne ist die *Weltordnung.* Wenn *wir* von Weltordnung sprechen, so denken wir dabei zunächst nur an die Beziehungen der einzelnen Dinge in der Welt zueinander, indem wir dabei diese Dinge selber bereits als gegeben voraussetzen. Nach dem Veda sind nun aber die in Brahman gründenden Weltgesetze, die in ihrem Inbegriff die Weltordnung ergeben, nicht bloß Gesetze, die *die Beziehungen* der Dinge zueinander regeln, sondern auch solche, die bereits diese Dinge selber gestalten, die also den Baum zum Baum, das Tier zum Tier machen; mit anderen Worten: was irgendwie wirklich ist, ist nur auf Grund dieser Gesetze wirklich und ist überhaupt nur wirklich, insoweit diese Gesetze in ihm erscheinen. Darnach ist aber die Weltordnung oder der Dharma im höchsten Sinn geradezu mit der *Wirklichkeit* identisch, wie wir das ja auch bereits oben die heilige Upanishad haben bekräftigen hören: „Fürwahr, was dieser Dharma ist, das ist *die Wirklichkeit.*" Freilich ist

das eigentlich Wirkliche das Brahman: „Als Wirklichkeit (satyam): wer so das Brahman kennt, in der Höhle des Herzens verborgen und im höchsten Raum, der erlangt alle Wünsche“ (Taitt.-Up. 2, 1.), ja, das Brahman ist die Wirklichkeit der Wirklichkeit: „Sein Geheimname ist die Wirklichkeit der Wirklichkeit (satyasya satyam).“ (Brh.-Up. 2, I, 20.) Aber der Dharma ist ja eben nur diese Wirklichkeit des Brahman, *angeschaut als Welt,* indem in den die Welt gestaltenden und erhaltenden Gesetzen ja nur die eigene Wesenheit des Brahman *sich offenbart,* wenigstens für den, der die Sache recht ansieht, eben weshalb für einen Solchen die Welt ja auch nur so viel Wirklichkeit hat, als sie das Brahman selber ist.

Ist so aber der Dharma die als die Weltordnung angeschaute Wirklichkeit des Brahman selbst, so muß der ganze Dharma auch in jedem einzelnen Ding — dieses Wort im denkbar weitesten Sinne genommen — zur Erscheinung kommen, ganz wie ja auch das Brahman in jedem einzelnen Ding zur Erscheinung kommt. Wie jedes einzelne Ding, soweit es — im höchsten Sinne — überhaupt wirklich ist, das Brahman ist — „Er begehrte: ‚ich will Vieles sein‘ ... da erschuf er die ganze Welt; nachdem er sie geschaffen, *ging er in sie ein; als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist;* denn dieses nennen sie die Realität“ (Taitt.-Up. 2, 6.) — so ist eben deshalb jedes einzelne Ding insoweit auch Dharma, Wirklichkeit, Realität des Brahman. — „Er selbst ist alle dharmas, von denen er verschieden scheint: wer dieses weiß, wird sich vorstellen ohne Scheu, wie es *wirklich* ist.“ (Māṇḍ.-Up. 2, 30.) Damit haben wir also das Ergebnis: Alles Einzelne in der Welt ist ein dharma, eine Realität, und die Gesamtheit dieser unzähligen einzelnen dharmas ist der Dharma, ist die Realität. Daher also kommt es, daß schon im Veda von *allem* in der Welt gesagt werden kann, es sei ein dharma, und zwar *an sich,* eben als ein Ausdrucksmittel des ewigen Brahman, ein *ewiger* dharma, eine *ewige* Realität: „Ungeboren und unsterbend sind die dharmas — [die einzelnen Realitäten, die Dinge] — dem Wesen nach. Der ist eines dharma unkundig, der ihn entstehen und sterben läßt.“ (Māṇḍ.-Up. 4, 10.)

Aber — wohl zu merken! — die dharmas, die einzelnen Realitäten, die einzelnen Dinge sind *nur dem Wesen nach,* soweit nämlich das Brahman selbst in ihnen steckt, also als ein rein Geistiges, unsterblich. In diesem Sinne heißt es auch weiter: „Wie die Sonne durch sich selbst leuchtet, so Wissen ohne die dharmas auch; — alle dharmas sind *nur Wissen, unsagbar* dem Erweckten selbst.“ (Māṇḍ.-Up. 4, 99.)

Losgelöst dagegen von ihrer Beziehung zum Brahman, also als *einzelne,* selbständige Realitäten betrachtet, mithin für den, der nur ihre stets wechselnde äußere Hülle sieht, sind die dharmas als bloße Illusionen nichtig und vergänglich, sind insoweit bloße Gebilde der Māyā, die „bald dies, bald das zur Erscheinung bringt und beständig vergehend ist." (Nṛs.-utt.-tāp.-Up. 9.) Eben deshalb zerfließt in sie, wer an den dharmas als einzelnen Erscheinungen hängt, selber in sie: „Wie Wasser, im Gebirge regnend, an den Abhängen sich verläuft: so verläuft, wer den dharmas *einzeln* folgt, hinter ihnen sich." (Kāṭh.-Up. 4, 14.)

Nach den Upanishaden ist der Dharma das Brahman in seiner *Aktivität* als das die Welt gestaltende und ordnende Prinzip im Gegensatz zu dem Brahman als dem die ganze Welt in sich zurücknehmenden Urwesen, also dem Brahma *avyaktam,* dem *unoffenbaren* Brahman, das „frei von Gutem und Bösem, frei von Geschehen und Nichtgeschehen, frei von Vergangenem und Zukünftigem" ist. (Kāṭh.-Up. 2, 14.) In dieses *unoffenbare* Brahman „geht" der vollkommen Erlöste „heim": „Diesem [Welttreiben] werde ich nur solange angehören, bis ich erlöst sein werde, *darauf werde ich heimgehen."* (Chānd.-Up. 6, 14.) Er befreit sich also auch von allem, was zum *geoffenbarten* Brahman, d. h. zum *Dharma* in irgend welchem Sinn gehört: „Den schwer zu schauenden geheimnisvollen, in der Höhle tief versteckten Alten — [den Ātman, unser eigentliches Ich] — wer den durch Hingebung (yoga) *im eigenen Innern* als Gott erfaßt, läßt Lust und Leid dahinter. Der Sterbliche, der dies vernahm und faßte, der abtat, *was von Dharma-Art* (dharmyam), begriff das Feine: der wird froh sein; besitzt er doch, was froh macht," (Kāṭh.-Up. 2, 12-13.) nämlich eben das, was „frei von Gutem und Bösem, frei vom Geschehen und Nichtgeschehen, frei von Vergangenem und Zukünftigem" ist.

III.

Solchen Inhalt verband man in Indien mit den Begriffen Brahman und Dharma, als der Buddha daran ging, seine von ihm gefundene Wahrheit ebenfalls in Begriffe und Worte zu kleiden. Wie wir wissen, faßte er seine Lehren zusammen in den Begriff *Dhamma,* der Pāliform von Dharma. Damit bezeichnete er sie also als die Lehre von der *Weltordnung* oder der *Wirklichkeit,* wie sie in *Wahrheit* ist — „Er hat

die ganze Welt erkannt *so wie sie ist"* [1]) — zugleich mit Einschluß der sich aus dieser Wirklichkeit für uns ergebenden Konsequenzen; kurz, er charakterisierte mit dem Worte Dhamma seine Lehre als *Wirklichkeitslehre* und zugleich als *ewige Satzung,* die „den beschirmt, der sie betätigt." [2]) Niedergelegt hat er diese Wirklichkeitslehre in den vier erlesenen Wahrheiten. Deren Inhalt ist folgender: Alles irgendwie Erkennbare an mir und um mich ist, weil vergänglich und mir leidbringend, der „Wirklichkeit gemäß" also anzusehen: das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst, ist, mit *einem* Wort, anattā, mir wesensfremd. Ich selbst in meinem Wesen bin eben deshalb unerkennbar, ich kann mit meinem Erkenntnisvermögen unmöglich bis auf meinen eigenen Grund vordringen. Mit den mir wesensfremden erkennbaren Bestandteilen meiner Persönlichkeit stehe ich in Verbindung durch meinen *Durst,* das ist mein *Wille* nach ihnen. Ist dieser Durst, dieser Wille aufgehoben, dann löst sich alles Erkennbare an mir, alles, was anattā an mir ist, auf. *Das* ist die objektive *Wirklichkeit,* die jeder unbefangene, also ruhig und vorurteilslos denkende Kopf erkennen und leibhaftig an sich *erfahren* kann, wenn anders er die sich aus *dieser* Wirklichkeitslehre ergebende Konsequenz zieht, die sich aus ihr ergebende *ewige Satzung* befolgt, den Durst, den Willen nun auch tatsächlich durch das Wandeln auf dem erlesenen achtfältigen Pfade zu vernichten.

Mit diesem Inhalt des Buddha-Dhamma ist zugleich auch sein Verhältnis zum Brahman des Veda fest umschrieben. Zunächst ist offensichtlich, daß in ihm für das Brahman in seiner Bedeutung als das *Absolute* durchaus kein Platz ist. Denn unter dem Absoluten versteht man den Urquell alles Seins. Wie soll man aber zu dem Urquell *alles* Seins vordringen, geschweige ihn irgendwie bestimmen können, wenn man nicht einmal zu seinem eigenen eigentlichen Wesen vorzudringen vermag? Wenn meine Erkenntnis schon Halt machen muß, bevor ich mir auch nur über meine eigenen Tiefen klar geworden bin, wie sollte sie dann zur *gemeinsamen* Wurzel alles Seienden vorzudringen vermögen und wie sollte sie sich gar zu dem Satz versteigen können: „Ich selber bin die Wurzel alles Seienden"? Und so konstatiert denn der Buddha ausdrücklich, daß die Welt als solche, d. h. eben als der Inbegriff alles irgendwie Seienden, zu den vier unerfaßbaren Dingen

1 Itivuttaka 112.

2 Theragāthā, v. 303.

gehöre, mit denen zu befassen Verstörung mit sich bringe. Damit ist aber dann der Grundgedanke des späteren Veda von dem Brahman als Urprinzip und ist insbesondere die Gleichung Ātman-Brahman der Upanishads als ein durch die Intuition nicht mehr getragenes Produkt einer eben deshalb ausschweifenden Reflexion, ja, einer transzendenten Spekulation erwiesen.

Zerbrach so der Buddha das Fundament des gewaltigen Lehrgebäudes der Upanishaden als der Wissenschaft von dem Absoluten — freilich nur einer *Elementar*-Wissenschaft: „Drei bleiben im Verborgenen unbewegt; der vierte Teil ist, was die Menschen reden“ [1]) — und kam damit auch der Begriff Brahman in seiner Bedeutung als das Absolute für ihn nicht in Betracht, so erwiesen sich damit natürlich auch die übrigen Bedeutungen dieses Begriffs insoweit als unhaltbar, als auch mit ihnen dieser Begriff des Absoluten mitverquickt worden war. Insbesondere kam für den Buddha der Veda nicht mehr als das heilige Wissen über dieses Absolute und kam die Kaste der Brahmanen nicht mehr als die — vorzüglichste — Verkörperung dieses Absoluten in Betracht, auch konnte für ihn das Brahmacariya, der Brahmanwandel, nicht mehr der Weg zur Erzeugung des Wissens unserer Identität mit dem Absoluten sein.

Dagegen deckte sich sein Dhamma mit dem *ursprünglichen* Inhalt des Begriffes Brahman: Auch der Buddha drang auf dem Wege beschaulicher Betrachtung, also auf dem Wege des *Gebetes* in seiner geläuterten Form, nämlich heiliger *Andacht,* die sich zu einem unaufhörlichen *Wandel* in heiliger Andacht, eben zum Brahmacariya, weitete, zu jenem „Wunderding“ in uns vor, das solch überweltlichen Frieden und solche innere Seligkeit auslöst und als so unvergänglich sich darstellt, daß die Seher des Veda von der Empfindung übermannt wurden, in den Bereich des *Ewigen,* des Alterlosen, Krankheitlosen, Todlosen eingetreten zu sein. Auch für ihn war deshalb die Kunde von diesem „Wunderding“ die Stimme heiliger Andacht und damit heilige Rede, *Brahman-Rede,* und war das Wissen von diesem „Wunderding“ das Wissen dieser heiligen Andacht und damit heiliges Wissen, *Brahman-Wissen.* Sein Dhamma steht also nicht im Gegensatz zu dem *ursprünglichen* Inhalt des Brahman-Begriffs, er brachte vielmehr dessen Vervollkommnung. Zunächst zeigte er, daß „das Wunderding“ noch viel gewaltiger ist, als es sich jenen Sehern präsentierte. Sie alle hatten es noch nicht rein, noch nicht nackt, sondern immer noch

1 Rigveda 10, 129, 45 (Deussen, l. c.. S. 118).

verhüllt geschaut. Diese Hülle war, wie wir gesehen haben, für die Einen ein finsterer bodenloser Abgrund, für die Anderen im Gegenteil ein Ozean von Licht, für Dritte die Essenz des Lebens, für Vierte der unendliche Raum, für wieder andere anschauende Geistigkeit und endlich für die Höchsten reine objektlose Geistigkeit. Alle diese Hüllen zog der Buddha dem „Wunderding" aus, indem er begreiflich machte, daß man alle diese Hüllen hinter sich lassen und in einen Zustand übertreten könne, der schlechterdings — wie unser eigenes Wesen selber — *absolut bestimmungslos* und damit *in Wahrheit* über *alles* Vergängliche erhaben und so erst wirklich *todlos* ist: „Das ist das Friedvolle, das ist das Hocherhabene: das Aufhören *aller* organischen — [auch der geistigen] — Prozesse, das Sichlosmachen von *allen* Beilegungen, das Nirvāna." Erst dieses *Nirvāna* ist „das Wunderding" in seiner ganzen Reinheit, dieses Nirvāna, das so über alle Begriffe erhaben ist, daß auch alle Spekulation über seinen Charakter als Urquell alles Seins zu verstummen hat.

Hatte sich so erst dem Buddha „das höchste Ziel des Wandels in heiliger Andacht" — anuttaraṃ brahmacariya-pariyosānaṃ — entschleiert, so stellt sich auch erst sein erlesener achtfältiger Pfad als derjenige dar, der wirklich zum höchsten Ziele führt, oder, mit anderen Worten, als das echte Brahmacariya, als der echte Wandel in heiliger Andacht.

Hiernach konnte also der Buddha auch den Brahman-Begriff in seinem *ursprünglichen* Sinn ohne weiteres in sein Lehrsystem einfügen, konnte dies umsomehr, als er ja dieses System im übrigen so aufgebaut hat, daß in ihm die Irrtümer, die eine spätere Welt in den Brahman-Begriff hineingetragen hatte, in der Anattā- und Nirvāna-Lehre in einer nicht mehr zu überbietenden Weise zurückgewiesen werden und als der Buddha ja auch darüber hinaus immer wiederholt erklärt, sich weder mit dem Ich an sich, also dem Ātman, noch mit der Welt an sich, das ist dem Brahman im Sinne des Absoluten, als durchaus transzendenten Größen irgendwie zu befassen.

Die Aufnahme dieses Brahman-Begriffs in sein Lehrsystem aber empfahl sich für den Buddha aus zwei Gründen: Zunächst wurde dieses dadurch seinen in vedischen Anschauungen aufgewachsenen Zeitgenossen viel mundgerechter und damit viel leichter zugänglich. Der zweite Grund war der folgende: Wie bereits dargelegt, verstand man in Indien bis zum Auftreten des Buddha unter dem Worte Dharma nur die physische und moralische Ordnung *innerhalb* der

Welt. Wer aus der Welt heraus und in das *unoffenbare* Brahman zurückkehren wollte, der wuchs eben deshalb auch über den Dharma hinaus und hatte hineinzuwachsen in das *Gegenstück* des Dharma, nämlich eben das *Brahman* in seiner Bedeutung als Gebet, Andacht, Wandel in steter Andacht als den speziellen Pfad zum unoffenbaren Brahman. Der Buddha-Dharma aber ist schon seinem ganzen Wesen nach die Lehre, daß uns die Welt wesensfremd ist, und ist eben deshalb selber weiterhin *die Satzung,* über die Welt hinauszuwachsen. Er enthält also den Dharma und das — in dem festgestellten ursprünglichen Sinn zu nehmende — Brahman des Veda in *einem* Inbegriff. Und um über *diesen* Umfang seines Dhamma bei seinen vedischen Zeitgenossen keine Unklarheit aufkommen zu lassen, sah er sich veranlaßt, jedes Mal, wenn er seinen Dhamma speziell als *Satzung* vortrug, ausdrücklich zu betonen, daß dieser auch das Ergänzungsstück des vedischen Dharma, nämlich das Brahman, den Brahmanwandel, mit einschließe: „Er verkündet den Dhamma, der beglückt in seinem Anfang, beglückt in seiner Fortführung, beglückt auf seinem Gipfel, voll Bedeutung und voll Sorgfalt in der äußeren Form, er legt den lückenlosen vollständig reinen Wandel in heiliger Andacht — brahmacariya — dar."

Zu dieser ausdrücklichen Konstatierung, daß sein Dhamma auch das Brahman in sich begreife, bestand für den Buddha umsomehr Anlaß, als sein erlesener Pfad im Wesen nicht *bloße* Andacht im Normalsinne, sondern viel mehr ist. Andacht ist das geläuterte *Gebet:* man ist in Gebetsstimmung. Man denkt und überlegt also nicht nüchtern, pflegt also z. B. keine Reflexionen über die Unreinheit und Vergänglichkeit der Bestandteile unseres Körpers, sondern man geht, indem man sich von der Außenwelt loslöst, ganz in weihevoller Gemütsstimmung auf. Der Buddhaweg aber ist in der Hauptsache eben der Weg nüchterner Reflexion; man denke beispielsweise nur an die Leichenbetrachtungen!

Daß für den Buddha das Brahman wirklich nur als Gebet, als heilige Andacht, als der Gegensatz, bezw. das Gegenstück, bezw. die Ergänzung zu seiner sonst von ihm gelehrten nüchternen Reflexion in Betracht kam, das wird uns in einer schlechterdings nicht mehr anzweifelbaren Weise durch den Kanon selbst bestätigt. Dieser gibt uns nämlich die authentische Interpretation von Brahman in der Aufzählung der vier Brahman-*Zustände,* also der vier Stufen der

Andacht (brahmavihāra), die man zu erwecken habe (brahmavihārabhāvanā):

„Gütigen Geistes weilend, strahlt er nach einer Richtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten, ebenso nach oben und unten: nach allen Seiten, in jeder Richtung durchstrahlt er die ganze Welt mit gütigem Geiste, mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Grimm und Groll geklärtem.

Mitleidvollen Geistes weilend — *freudevollen* Geistes weilend — *gleichmütigen* Geistes weilend, strahlt er nach einer Richtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten; ebenso noch nach oben und unten: nach allen Seiten, in jeder Richtung durchstrahlt er die ganze Welt mit mitleidvollem — mit freudevollem — mit gleichmütigem Geiste, — mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Grimm und Groll geklärtem."

Ist das nicht die Sprache des Gebetes, die Stimmung der Andacht, und zwar speziell jener Andacht, wie man sie *nach dem Buddha* pflegen soll?

Andacht heißt stille Hingabe. Es gibt auch eine *weltliche* Andacht: man lauscht andächtig einer schönen Musik, verliert sich voll Andacht in den Anblick eines Kunstwerkes, liest in stiller Andacht ein Buch über das Leben eines großen Mannes. Demgegenüber nennt man jene Andacht, die auf *das Ewige* jenseits der Welt gerichtet ist oder aus seiner Betrachtung geboren wird, *heilige* Andacht, wie wir eben deshalb auch schon bisher von diesem Wort häufig Gebrauch zu machen Anlaß hatten. Ist doch „heilig" gerade der spezifische Ausdruck für dieses überweltliche Ewige und für alles, was sich in Wahrheit damit befaßt. Eben deshalb kann man aber auch das Wort Brahman in dem ursprünglichen Sinn, den es beim Buddha hat, auch durchweg mit „heilig" wiedergeben. Wie Brahman für sich allein „heilige Andacht" oder „das heilige Wunderding" oder kurzweg „das Heilige" — „das Wunderding" ist ja eben „das Heilige" — bedeutet, so ist das Brahmacariya der *heilige* Wandel und sind die brahmavihārā die *heiligen* Zustände.

Diese dargelegte Bedeutung von Brahman springt auch aus allen übrigen Stellen des Pāli-Kanons, in denen es vorkommt, förmlich in die Augen, statt des Ausdrucks: der Buddha „läßt das Rad des Dhamma — also seiner Lehre — rollen“ (dhammacakkaṃ pavatteti), findet sich auch [1]) „brahmacakkaṃ pavatteti“: er läßt das Brahman-Rad rollen — er läßt das *heilige* Rad, das Rad heiliger, zum Heiligen führender Andacht rollen. — Brahmapfad (brahmapatha) [2]) ist der *heilige,* zum Heiligen, nämlich zum „Wunderding“ Nirvāna führende Pfad. — Wenn es in Majjhima-Nikāya I, 412 [3]) und sonst noch oft heißt „sich selbst nicht quälend, den anderen nicht quälend, schon bei Lebzeiten ausgeglüht, erloschen, kühl geworden, sich wohl fühlend, verweilt er *mit zum Brahman gewordenen Selbste“* (brahmabhūtena attanā), so will auch das einfach besagen: „er verweilt mit heilig gewordenem, oder, mit zur Andacht gewordenem Selbste“. — In Saṃyutta-Nikāya V, 5 (cit. bei Geiger) richtet Ānanda an den Buddha die Frage: „Ist es möglich, Erhabener, in unserem Lehrsystem ein Brahmanvehikel (brahmayāna) zu verkündigen?“ — „Das ist wohl möglich, Ānanda“, erwiderte der Erhabene. „Für diesen unseren erlesenen achtfältigen Pfad ist die Benennung diese: Brahmanvehikel oder auch Dhammavehikel (dhammayāna) oder auch höchster Sieg im Kampf.“ Und der Buddha erläutert nun den erlesenen achtfältigen Pfad. Auch hier bezeichnet er also diesen seinen erlesenen Pfad als das rechte Vehikel zur Verwirklichung heiliger, zum Heiligen — Nirvāna — führender Andacht und eben damit auch zur Verwirklichung seines Dhamma, seiner Lehre selber, bezeichnet ihn, kurz, als *heiliges* Fahrzeug. Und wenn dann die Stelle mit dem Çloka endigt „Wessen Wehr Nicht-Übelwollen, Barmherzigkeit und Abgeschiedenheit ist, wessen Rüstung die Geduld, der gelangt zur vollkommenen Sicherheit: Das ist das dem Ich in Wirklichkeit angemessene, das unvergleichliche Brahmanvehikel, die Weisen gehen heraus aus der Welt, sie ersiegen in Wahrheit den Sieg“, so ist auch das ein glänzender Beleg für das, was unserem ICH zu tun obliegt und wo es in Wahrheit zu Hause ist. — In der ersten Rede des Dīghanikāya werden die zweiundsechzig möglichen Auffassungsarten über das Einstmals und über das Dereinst vorgetragen und vom Buddha als ein Netz bezeichnet, in das alle, die einer

1 ex. M. N., I, S. 69; Itivuttaka 112.

2 Theragāthā, v. 689 (auch cit. bei Geiger).

3 M. S., II, S. 114.

jener Ansichten anhängen, eingeschlossen sind: „Und wenn sie Sprünge machen, so machen sie solche doch nur im Netz, eng von ihm umhegt, und im Netz gefangen.“ [1]) Eben deshalb wird dann diese Rede am Schluß als „das Netz der Ansichten“ oder „das Netz der Güter“ bezeichnet oder auch als „Dhammajāla“ oder auch als „Brahmajāla“ oder auch „höchster Sieg im Kampf.“ Dhammajāla heißt „Netz des Dhamma“, also Netz der Buddhalehre, Brahmajāla aber ist „das *heilige* Netz“, das Netz heiligen Wissens über das Heilige, wie dieses Wissen durch heilige, auf dem heiligen Weg sich verwirklichende Andacht gewonnen wird. Dhammajāla und Brahmajāla besagen also im Grunde dasselbe, nur ist Dhammajāla das spezifisch buddhamäßige Wort, Brahmajāla die mehr vedische Ausdrucksweise. Mit diesem Netz werden alle falschen Ansichten und Systeme wie die Fische in einem Fischnetz zusammengefangen. — Gar häufig kommt im Kanon auch der Satz vor [2]): „Der Erhabene ist der kennende Kenner, der sehende Seher, der Auggewordene (cakkhubhūto), der Erkenntnisgewordene (ñāṇabhūto), der *dhammabhūto,* der *brahmabhūto,* der Künder und Verkünder, der Offenbarer der Wahrheit, der Spender der Todlosigkeit, *der Herr des Dhamma,* der Vollendete.“ Dhammabhūto bedeutet wörtlich „der Dhamma-Gewordene“, brahmabhūto aber „der Brahman-Gewordene“, das heißt also „der Lehregewordene“, der die objektive *Wirklichkeit,* nach der nichts von allem irgendwie Erkennbaren uns angehört, anattā ist, in sich erfahren hat und der eben deshalb ein brahmabhūto, ein „Heiligkeitgewordener“ ist, der aus dem Bereich der Welt in den Bereich des „Wunderdinges“ Nirvāna übergetreten ist. Damit ist er dann zugleich auch zum *„Herrn* des Dhamma“, *der Wirklichkeit* geworden, indem er diese Wirklichkeit völlig durchschaut und sie deshalb nach Belieben seinen Zwecken dienstbar zu machen weiß: er ist „der Allseher, der seinen Willen walten läßt.“ (Itivuttaka 112) — Ganz in der gleichen Richtung bewegen sich auch die Ausführungen im Aggañña-Sutta des Dīghanikāya (Cfr. Franke, S. 273 ff.). Dort würdigt der Buddha eine Äußerung von Brahmanen gegenüber Zweien ihrer Standesgenossen, die sich dem Buddha angeschlossen hatten: „Die Brahmanenkaste ist die vornehmste, jede andere Kaste steht tief unter ihr. Die Brahmanenkaste ist die einzig reine. Nur die Brahmanen sind des Brahmā wahre Söhne, aus seinem

1 Frauke, S. 45.

2 ex. M. N., III, 224 (M. S., III, S. 420).

Munde geboren, brahmāgezeugt, von Brahmā erschaffen, Erben Brahmās. Und da habt ihr diese einzig vornehme Kaste aufgegeben und habt euch einer tief stehenden Kaste angegliedert, nämlich diesen verächtlichen kahlgeschorenen Asketen.“ Darauf erwidert der Buddha zunächst: „Vāseṭṭha, es ist nicht uralte Erinnerung an eine wirkliche Tatsache, worauf gestützt die Brahmanen so zu euch sprechen: ‚Die Brahmanen sind des Brahmā wahre Söhne, aus seinem Munde geboren, brahmāgezeugt, von Brahmā erschaffen, Erben Brahmās‘. Vaseṭṭha, in Widerspruch damit sieht man ja doch menstruierende, schwangere, gebärende und säugende Brahmaninnen und die Brahmanen sind ja auch mutterleibgeboren ... Das ist ja geradezu eine Blasphemie gegen Brahmā.“ *) Weiterhin führt dann der Buddha aus, daß Tugend und Laster, die von Weisen gepriesenen und die von Weisen verurteilten Eigenschaften, sich ebenso gut in der Brahmanenkaste wie in den drei andern Kasten fänden. Daraus ergebe sich: ein jeder Mönch, gleichviel aus welcher Kaste er stamme, habe, wenn er nur den heiligen Wandel (brahmacariya) erfolgreich geführt habe, der Last ledig geworden sei und durch vollkommene Erkenntnis das höchste Ziel der Heiligkeit erlangt habe, als Erster unter allen zu gelten und das *in Wirklichkeit* (dem Dhamma gemäß) und nicht im Widerspruch mit der Wirklichkeit.

---

* Nach *Geiger* wäre wörtlich zu übersetzen: „Die Brahmanen sind die leibhaftigen Söhne Brahmās, aus seinem Munde hervorgegangen, von Brahman entstanden, von Brahman erschaffen, Erben des Brahman.“ Der Satz spräche also in seiner ersten Hälfte vom persönlichen Gott Brahmā und in seiner zweiten vom sächlichen Brahman. Das ist in Hinsicht auf den weiteren Inhalt der Stelle ganz sicher nicht richtig, denn wenn die Brahmanen ihren Anspruch, leibhaftige Söhne des Gottes Brahmā zu sein, selber gleich näher dahin präzisiert hätten, daß das nur bedeute, daß sie eine Emanation des unpersönlichen Brahman seien, dann hätte ihnen der Buddha auch nicht entgegenhalten können, daß ja doch offensichtlich auch sie weibgeboren seien. Denn die Emanation aus dem Brahman vollzieht sich ja eben durch die normale physische Geburt. Dagegen müßten die Brahmaninnen nicht von ihren Ehemännern, sondern vom persönlichen Gott Brahmā empfangen haben, wenn sie *dessen* Söhne sein sollen. — Die hier in Frage stehenden Brahmanen standen viel zu tief, als daß in ihrem Denken das unpersönliche Brahman noch eine Rolle gespielt hätte. Wohl aber hat weiterhin *der Buddha*, eben als solcher, in seinem oben im Text weiter folgenden Ausspruch, in welchem er seinen eigenen Standpunkt darlegt, das unpersönliche Brahman im Auge gehabt.

„Vāseṭṭha, die Wirklichkeit (dhamma) ist das Allerhöchste, sowohl hienieden in der sichtbaren Welt, wie im Jenseits.“ *) Schließlich erklärt der Buddha: „Vāseṭṭha, ihr waret von verschiedenem Stande, hattet verschiedene Ruf- und Familiennamen und gehörtet ganz verschiedenen Familien an, als ihr aus dem Heim in die Heimlosigkeit ginget. Wenn man euch aber jetzt fragt: ‚Wer seid ihr?‘ so erklärt ihr: ‚Asketen des Sakya-Sohnes.‘ Vāseṭṭha, in wem das Vertrauen zum Vollendeten Eingang gefunden, in wem es Wurzeln geschlagen und festen Stand gewonnen hat, in wem es unerschütterlich geworden ist und wem es von keinem Asketen, Brahmanen, Gott oder Teufel, Brahmā oder irgendwem in der Welt mehr geraubt werden kann, der darf sagen: ‚Ich bin der eigene Sohn des Erhabenen, aus seinem Munde geboren, aus der Lehre (Dhamma) gezeugt, durch die Lehre geschaffen, Erbe der Lehre! Wieso? Weil man den Vollendeten bezeichnen kann als Verwirklichung (Verkörperung) der Lehre (dhammakāyo), Verwirklichung (Verkörperung) des Heiligen (brahmakāyo), als den Lehregewordenen (dhammabhūto), Heiligkeitgewordenen (brahmabhūto).“ —

Nunmehr bleibt bloß noch übrig, auf die früheren Ausführungen zurückzuweisen, nach denen das Wort dharma schon nach dem Veda auch jede einzelne Realität innerhalb der Welt bedeuten kann, nicht bloß jede physische Realität irgendwelcher Art, sondern auch jede psychische Regung, kurz, alles Denkbare überhaupt. Denn was immer dem Dharma als der gestaltenden und erhaltenden Weltordnung untersteht, das ist auch selber ein dharma. Auch in dieser Bedeutung hat der Buddha den Begriff dharma in sein System übernommen. Wie auch in diesem das Wort dhamma jedes mögliche Objekt der Erkenntnis überhaupt bedeuten kann, kommt sehr klar zum Ausdruck in dem Fundamentalsatz: „sabbe dhammā anattā“: alle Realitäten — in irgend welchem Sinn — sind nicht das Ich! **) Dabei sind aber diese Realitäten beim Buddha nicht zugleich ewig und vergänglich wie im

* Vgl. die früher angef. Upanishad-Stelle: „Darum gibt es nichts Höheres als den Dharma.“ — Zur Bedeutung „Wirklichkeit“ von dhamma s. auch den unmittelbar weiter folgenden Absatz im Aggañña-Sutta und die 93. Rede des M. N. — II, 148 —: „Der Asket Gotama redet die Wahrheit (Wirklichkeit) — dhammavādī — und denen, die die Wahrheit reden — dhammavādino — läßt sich schwer Stand halten.“

** Wie schon aus diesem Satz selber hervorgeht, ist aber unter den dhamma das Ich *nicht* inbegriffen: Die dhammā sind die möglichen *Objekte* der Erkenntnis, das Ich als *das Subjekt* aller Erkenntnis aber kann überhaupt kein Objekt für diese Erkenntnis werden (cfr. oben, S. 33, 34 ff.).

Veda, indem er ja kein ewiges Urprinzip (brahman svayambhū), das mit allem irgendwie Existierenden in gleicher Welse wesenhaft verknüpft sein soll, anerkennt, sondern die einzelnen Realitäten sind entweder *bloß* vergänglich, und damit für uns leidbringend, oder *bloß* ewig = zeitlos = todlos. Ewig ist bloß Nirvāna. Eben deshalb ist es ein paramattha dhamma, eine Realität im absoluten Sinne: „Paramatthasāro nibbānaṃ: Nirvāna ist die absolute Realität.“ [1]) Alle andern dhammā, alle andern Realitäten sind dhammā *hetuppabhavā,* Realitäten, die *aus einer Ursache entstanden sind;* und es ist eben der Inhalt des Buddha-Dhamma, diese Ursache und mit der Aufhebung dieser Ursache auch die Aufhebung dieser gewordenen Realitäten für uns aufzuzeigen:

„ye dhammā hetuppabhavā
tesaṃ hetuṃ tathāgato āha
tesañ ca yo nirodho
evaṃvādī mahāsamaṇo:

Die Realitäten, die aus einer Ursache entspringen,
Deren Ursache hat der Vollendete aufgezeigt
Und auch ihre Aufhebung.
Also lehrt der große Asket.“

Diese *aus einer Ursache entstandenen* dhammā nennt der Buddha speziell auch saṅkhārā: Erscheinungen:

„sabbe saṅkhārā aniccā
sabbe saṅkhārā dukkhā
sabbe dhammā anattā:

Alle Erscheinungen sind vergänglich,
Alle Erscheinungen sind leidbringend,
Alle Realitäten sind nicht das Ich.“ [2])

1 Fausböll, Dhammapada, S. 137.

2 Vgl. „Lehre des Buddha“, 6.-8. Aufl., S. 291, A. 2; 555, A. 3.

IV.

So schließen sich denn das Brahman des Veda und der Dhamma des Buddha zu einer harmonischen Einheit zusammen, vielmehr ist der Buddha-Dhamma die höchste Vervollkommnung des Veda-Brahman: Das Brahman in seinem umfassenden Sinn war von allem Anfang an die Wissenschaft von dem „Wunderding", dem Heiligen in uns, was es wohl sein mag und wie man es erreichen kann. Diese Wissenschaft hat der Buddha zunächst von den Irrtümern gereinigt, die gar bald in sie eingedrungen waren. Insbesondere hat er sie von dem schweren Irrtum befreit, als ob das Wunderding unser eigenes Wesen oder gar das Wesen der Welt wäre. Er hat es vielmehr einfach als den Nirvāna-Bereich, in welchem alles Entstandene für den, der ihn erreicht hat, erloschen ist, aufgezeigt und hat demgemäß den Brahman-Begriff in seiner Bedeutung als das absolute Weltprinzip durch diesen Nirvāna-Begriff — nicht aber natürlich durch den Dhamma-Begriff — ersetzt. Auch im übrigen hat er die Brahman-Wissenschaft in seinem Dhamma geläutert und ergänzt, indem er die Ursache darlegte, warum wir gewöhnliche Menschen so weltenfern von dem Wunderding Nirvāna dahinwandern und welches der *wahre* Weg zu ihm ist. Eben deshalb, weil so sein Dhamma durchaus nicht im Widerspruch mit dieser Brahmanwissenschaft steht, sondern vielmehr ihre höchste Ausgestaltung ist, nennt er auch jeden, der seinen Dhamma verwirklicht hat, den *wahren* Brahmanen, auch dieses Wort wieder in seinem ursprünglichen Sinne als „Beter", „andächtig Betrachtender und Wandelnder" nehmend:

„Wer nimmer haften, hangen kann,
In Weisheit nimmer ungewiß,
Am ewigen Ufer angelangt,
Kann als Brahmane gelten mir.

Entronnen diesem Menschenreich,
Entgangen aller Götterwelt,
Von jedem Joche losgelöst,
Kann als Brahmane gelten man." [1])

1 cfr. M. S., II, S. 625.

Der Buddha wollte also das Brahman und das Brahmanentum nicht beseitigen und ersetzen, sondern er wollte es *läutern;* anders ausgedrückt: Buddha war kein *Revolutionär,* sondern ein *Reformator,* freilich ein Reformator, der bis ins Mark hinein reformierte: „Kassapa, in der Welt herrscht allgemein die Ansicht, Asketentum und *Brahmanenschaft* sei schwer zu erringen. Und doch, Kassapa, wenn es nur darnach ginge, daß einer nackt herumläuft, nur ein härenes Hemd trägt oder Kleider, die von einer Leiche herrühren, oder Kleidung, die zusammengeflickt ist aus Lumpen, die von Kehrichthaufen zusammengelesen sind, oder daß einer ein Dornenmensch ist, der sich auf einem mit Dornen gepolsterten Bette lagert, oder daß er auf einer Holzpritsche schläft oder auf bloßer Erde, oder daß er in gewissen Zeiträumen, bis zu einem Zeitraume von vierzehn Tagen, nur ein Mal ißt, dann wäre die Behauptung, Asketentum und *Brahmanenschaft* sei schwer zu erringen, nicht am Platze. Ist doch jeder schlichte Bürger oder Bürgerssohn, ja, jede wasserkrugtragende Sklavin imstande, den Entschluß zu all dem zu fassen. Deshalb vielmehr, weil es auf Größeres als auf solche Dinge ankommt, weil weit über solche Anstrengungen hinaus Asketentum und Brahmanenschaft schwer, sehr schwer zu erringen ist, darum gibt es allerdings ein Recht, zu sagen: ‚Schwer zu erringen ist Askententum und Brahmanenschaft'. Kassapa, wenn ein Bhikkhu sich zu solcher Herzensgüte erzieht, daß er Haß und Böswilligkeit nicht mehr kennt, und wenn er dann, frei geworden von den Einflüssen, jene Geisteserlösung und Weisheitserlösung, die jenseits dieser Einflüsse ist, schon hinieden kraft eigenen Erkennens und Verwirklichens gewonnen hat und dauernd sich erhält, dann heißt ein solcher Bhikkhu mit Recht Asket und *Brahmane.*" (Dīghanik. 8 (cfr. Franke, S. 137 ff.).)

Ja, er kann sich einen noch viel höheren Namen beilegen:

„Wer Wissen dreifach in sich trägt,
Gestillt, versiegt hat Wiedersein,
Verstehe da, Vāseṭṭha, wohl,
Ist Brahmā, Sakka — [ein andrer Name Indras] — recht erkannt.“ [1])

Er kann sich also *den höchsten Gott* nennen, und zwar den höchsten Gott nicht bloß im gewöhnlichen Sinne, sondern den höchsten Gott, *„recht* erkannt“. Was ist aber der *recht* erkannte höchste Gott? Jener, der das Brahman, „das Wunderding“ in uns, das uns der Buddha eben als Nirvāṇa entschleiert hat, am nächsten berührt hat: „Darum, fürwahr, ist Indra gleichsam erhaben über die andern Götter, denn er hatte das Brahman am nächsten berührt, er hatte es zuerst erkannt, daß es das Brahman war.“ *)

So einfach ist das Verhältnis des Dhamma des Buddha zum Brahman des Veda. Freilich, um dieses einfache Verhältnis durchschauen zu können, muß man als die maßgebende Bedeutung von Brahman seine *ursprüngliche* und damit *eigentliche* Bedeutung ansetzen und muß man vor allem auch den Buddha-Dhamma wirklich begriffen haben. Diesen aber hat nicht begriffen, wer sich zu der Behauptung versteigt, dessen Wesen bilde „das eherne Gesetz der Vergänglichkeit, der aniccatā, von dem ewigen Fluß des Werdens und Vergehens.“ O nein! Der Satz von der Vergänglichkeit ist nur die eine *Prämisse* — die andere ist die vom Leiden — des Großen Buddha-Syllogismus, in welchen der ganze Buddha-Dhamma zusammenfließt. [2]) Den Kern des Buddha-Dhamma bildet *der Schlußsatz* dieses Großen Syllogismus: „Alles ist *anattā,* ist *nicht* mein Ich, ist mir wesensfremd.“ Wer *diesen* Kern begriffen hat, hat alles begriffen, hat auch Brahman-Dhamma begriffen, und wer ihn nicht begriffen hat, hat *nichts* begriffen, hat speziell Brahman-Dhamma nicht begriffen. Freilich, hier scheiden sich die Geister. Denn hier muß man begreifen können, daß jenseits der Welt nicht das absolute Nichts gähnt, wie philosophische Halbbildung

---

1 M. S., II, S. 625.

* Kena.-Up. 3, 4, 28. — Ganz ebenso heißt es im Dhammapada, v. 23: „Die Weisen *berühren* das Nirvāna“ (phusanti dhīrā nibbānaṃ).

2 S. Vorrede zur 6.—8. Aufl. der „Lehre des Buddha“, bzw. Teil IV der Vorrede zur 9.—11. Aufl.

wähnt, sondern daß dort „das andere Ufer“, die *„absolute Wirklichkeit“* — „paramatthasāro nibbānaṃ“ — sich auftut, daß nämlich jenseits unseres Reiches der Zeitlichkeit „das Reich der Todlosigkeit“ liegt. [1]) Das aber kann man nicht begreifen, ja, *will* man im Grunde gar nicht begreifen. Und warum will man es nicht begreifen? Weil man gar wohl fühlt, daß im gleichen Augenblick, wo man es begriffe, es mit der Herrlichkeit dieser unserer Welt vorbei wäre und die Loslösung von ihr zu beginnen hätte. Und diese Welt ist doch so schön, so schön!

1 M. N. I, p. 225 (M. S., I, S. 358).

IX.

Der religiöse Genius

OBWOHL jeder Mensch dem Tode unterworfen ist, will doch jeder Mensch dem Tode entgehen. Ja, der Tod ist für den Menschen, was das Wasser für das Feuer, sein Urfeind. Woher stammt diese gewaltige Sehnsucht, dieser ungeheuere Drang, dieser unausrottbare Durst nach Todlosigkeit? Der Durst quillt aus der Empfindung, sagt der Buddha. Also quillt auch der Durst nach Todlosigkeit aus einer Empfindung. Und was ist das für eine Empfindung? Es ist das Gefühl, daß der Tod uns durchaus *unangemessen* ist, und damit das Gefühl, daß uns auch ein todloser Zustand möglich sein müsse. Dieses Gefühl ist genau so mächtig, und damit überwältigend, wie der aus ihm geborene Drang, dem Tode zu entgehen, also wie die *Todesangst;* und wie in dieser unser *Urwille,* so kommt in jenem Gefühl unser *Urgefühl* zum Ausdruck. Nun ist jedes Gefühl eine dunkle, noch nicht zu abstrakten Begriffen erhobene Erkenntnis und sonach ein Urgefühl die ahnende Erkenntnis eines ursprünglichen Verhältnisses. Sonach ist der Inhalt jenes die Todesangst aus sich gebärenden Urgefühls: Der Zustand der Sterblichkeit ist dir unangemessen; angemessen wäre dir bloß der Zustand der Un-Sterblichkeit, der Zustand, wo du nicht mehr sterben kannst, oder, kurz: der Tod ist dir *wesenswidrig:* „sentimus experimurque nos aeternos esse: wir fühlen und erfahren, daß wir ewig sind.“ [1])

Diese Urahnung in Form des Urgefühls hat jeder Mensch im gleichen Maße, als er die Todesangst kennt, indem diese ja, wie gesagt, nur die Kehrseite dieses Urgefühls selber ist. Damit steht aber fest, daß *jeder* Mensch dieses Urgefühl besitzt, so sicher, als jeder Mensch die Todesangst kennt, also der Tiefstehende so gut wie der Höchststehende, der menschenfressende Südseeinsulaner so gut, wie der aufgeklärteste moderne Professor, obwohl dieser für jedes Fortleben nach dem Tode nur mehr ein überlegenes Lächeln übrig hat. Jenes Gefühl mag durch falsche abstrakte Erkenntnis mehr oder weniger eingedämmt werden, zum vollen Erlöschen kann es nie gebracht werden: die ältesten Ägypter, obwohl sie das Wesen des Menschen

1 Spinoza.

noch durchaus an den grobmateriellen Leib gebunden erachteten, glaubten trotzdem, daß sie dessen Leben überdauerten. Deshalb bauten sie dem Leichnam ein Haus, ein Felsengrab, ein Grabgewölbe oder, wie bei Königen, eine Pyramide, und schmückten die Wohnung des Toten mit Abbildungen seiner Lieblingsbeschäftigungen im Leben, Krieg, Ackerbau, Jagd usw., an deren Betrachtung die Seele des Toten, sein Ka, im Grabe seine Unterhaltung finden sollte. [1]) Ebenso bestand auch bei den alten Griechen zur Zeit Homers, obwohl auch sie den Schwerpunkt des Menschen noch ganz in seine physische Persönlichkeit verlegten, die Seele, die *ψυχή*, nach dem Tode im Hades fort, wenn auch nur gespensterhaft und ohne Lebenskraft: nur durch Genuß von Opferblut konnte sie vorübergehend Sprache und Bewußtsein zurückerhalten. [2]) — Auf der anderen Seite dieser „Entwicklung" steht der moderne aufgeklärte Professor. Auch bei ihm kann seine extrem einseitige, nämlich ganz nach außen gerichtete und deshalb zu durchaus verkehrten Resultaten führende Naturauffassung sein *Urgefühl* nicht ganz totschlagen. Ein klassisches Beispiel hierfür bildet der bekannte Naturforscher und materialistische Monist Ernst Haeckel. Dieser kündigte den Monisten vor seinem Tode in einem Rundschreiben an, daß er nun bald zur *„ewigen Ruhe"* eingehen werde!!! Wie ist ewige *Ruhe* möglich, wenn ich mit dem Tode restlos vernichtet werde? Was restlos vernichtet ist, „ruht" doch auch nicht mehr. Warum hat Haeckel, und zwar direkt absichtlich, um in eigener Person ein praktisches Beispiel seiner Lehre von der Vernichtung der menschlichen Wesenheit im Tode zu geben, nicht einfach gesagt: „Liebe Freunde, in einigen Monaten werde ich *vernichtet* werden? Weil auch dieser sein durch die bloße *abstrakte* Erkenntnis gewonnener Vernichtungsglaube sein gegenteiliges *Urgefühl* nicht ganz hatte totschlagen können, wäre er ansonst doch nicht davor zurückgeschreckt, die Wahrheit simple et pur zu sagen.

Und weil dieses Urgefühl, d. h. also die ahnende Erkenntnis, daß das Urverhältnis, in welchem wir zu dem Sterblichen an uns stehen, kein unauflösbares ist, sich als schlechterdings unausrottbar erweist, daher auch die allen Stürmen trotzende Unerschütterlichkeit der Religion, die ja im Grunde nichts weiter ist, als die feierliche Sanktion der Idee von dem Nichtsterbenkönnen unseres Wesens. Gewiß, auch die

1 Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. II, 2. Abt., S. 24.

2 a. a. O. II, 1. Abt., S. 20 ff.

Religionen kommen und gehen, aber die Religion bleibt. Die Massen wenden sich immer wieder von den Religionen weg, wenn in ihnen die religiöse Idee allzusehr von vernunftwidrigen Dogmen überwuchert wird, aber nach bitteren Erfahrungen fluten sie auch stets wieder zur Religion zurück, die, einem Phönix gleich, immer wieder in neuer Gestalt ersteht. Das will sagen: Man muß sehr genau unterscheiden zwischen der Religion oder der Anerkennung der religiösen Idee als solcher, und den Formen, in welchen diese religiöse Idee im Flusse der Zeit erscheint. Diese Formen werden gegossen und zerbrochen, aber „der Kern, der bleibt". Die Gießer der Formen sind die Religionsstifter, die also nicht die Religion, sondern nur die Religionen stiften. Als solche haben sie immer um so größeren Erfolg, je mehr sie in ein Zeitalter fallen, in dem die bisherigen religiösen Formen sich überlebt haben und deshalb zerfallen, und je mehr sie es verstehen, die neue Form der religiösen Idee den neuen Bedürfnissen, vor allem auch dem neuen geistigen Horizont der Massen anzupassen.

Von den Religionsstiftern sind wohl zu unterscheiden *die religiösen Genien.* Ein Religionsstifter kann zugleich ein solcher religiöser Genius sein, braucht aber kein solcher zu sein. Mohammed z.B. war kein solcher, auch Luther nicht.

Im religiösen Genius feiert *die religiöse Idee,* also die Religion als solche, ihre Wiedergeburt: Das Urgefühl des Nichtsterbenkönnens unseres Wesens ringt sich zur anschaulichen Klarheit durch, *das Gefühl* steigert sich zur sieghaften *Erkenntnis,* daß der Zustand der Sterblichkeit überwunden werden kann durch einen Zustand der Un-Sterblichkeit, wo man nicht mehr sterben kann. Ein religiöser Genius *weiß,* was die andern bloß *fühlen.* Dieses Wissen hebt ihn riesengroß über jene andern empor und macht ihn zu einem im Laufe der Jahrhunderte nur selten wiederkehrenden gewaltigen Phänomen für die Menschheit. Warum aber ist dieses Phänomen des religiösen Genius so überaus selten? Warum gelangt nur ab und zu einmal ein Menschgeborener zum anschaulichen *Wissen* über die Un-Sterblichkeit? Weil nur äußerst selten in einem Menschen das *Urgefühl* so stark entwickelt und mit einem so scharfen *Geiste* und einer solchen *Energie* verkoppelt ist, daß es sich zum anschaulichen Wissen zu steigern vermag. Das Zusammenwirken dieser drei Faktoren ist es nämlich, das den religiösen Genius schafft:

Das Urgefühl des Nichtsterbenkönnens unseres Wesens muß zunächst so stark entwickelt sein, daß es den alle anderen Interessen

überwältigenden *Drang* auslöst, sich über dasselbe durch *Erkenntnis* klar zu werden. Die Folge davon ist, daß ein solcher Mensch von Jugend auf sein ganzes Erkenntnisstreben in den Dienst der Klärung dieses Urgefühls stellt. Ist die Erkenntnisfähigkeit, also das Erkenntnisorgan, genügend entwickelt, dann wird er früher oder später in folgender Richtung zu denken beginnen: Wenn unser Kernhaftes nicht sterben kann, dann kann fraglos nichts zu diesem Kernhaften gehören, was offensichtlich dem Tode unterliegt. Dann muß es aber auch prinzipiell möglich sein, sich von dem, was sterblich an uns ist, schon jetzt loszulösen, eben weil es uns nicht wesentlich ist: was nicht zu dem Wesenhaften einer Sache gehört, das kann man auch von ihr abschälen, ohne daß sie selbst dadurch in ihrem Bestande berührt wird. Nun ist unser grobmaterieller Leib mit seinen materiellen Sinnenorganen augenscheinlich dem Tode geweiht. Es kann mithin, wenn anders unser Urgefühl nicht trügt, dessen Tod nicht unser Tod sein, und muß es weiterhin im Prinzip möglich sein, sich schon jetzt, noch während des Lebens, von dieser Leiblichkeit frei zu machen und sich auf unser eigentliches Wesen zurückzuziehen. Dieser Gedanke ist durchaus logisch, ja, absolut zwingend. Er steigt eben deshalb auch im religiösen Genius, der ja von dem Urgefühl der Un-Sterblichkeit unseres Wesens völlig durchdrungen ist, wenn vielleicht auch nur dunkel, als eine Selbstverständlichkeit auf. In Frage kann für ihn nur mehr kommen, *wie* dieser Rückzug von der unwesentlichen Leiblichkeit auf das innere Wesen praktisch zu vollziehen sei: Mit unserem Leibe stehen wir in Verbindung durch die *organischen Funktionen.* Mithin erfolgt die Loslösung von ihm durch die Einstellung dieser Funktionen. In dem Maße, als ich die in den Sinnenorganen tätigen Energien „heimzurufen“ vermag und als ich auch die vegetativen Funktionen, vor allem das Ein- und Ausatmen und damit die Blutzirkulation, zum Stillstand bringen kann, ist die Verbindung mit dem körperlichen Organismus gelöst und tritt mir dieser als eine völlig fremde Sache gegenüber. Der Verfasser dieser Zeilen lag einmal nachts im wachen Zustand im Bett. Plötzlich stieß er mit der rechten Hand auf einen leblosen, schweren Gegenstand. Voll unheimlichen Erstaunens suchte er ihn mit der genannten rechten Hand aufzuheben und näher an sich heranzubringen, um festzustellen, was es sei. Allein die Hand war zu schwach, den Gegenstand zu heben, er fiel immer wieder ins Bett zurück. Erst ganz allmählich merkte der Verfasser, daß es sein eigener völlig empfindungslos gewordener linker Arm war, der infolge dieser

Empfindungslosigkeit als ein vollkommen fremder Körper erschienen war: erst in dem Maße, als die Blutzirkulation in dem Arm wiederkehrte — er war eingeschlafen — also *die Energie* — [der Saṇkhāra] — in ihm wieder tätig wurde, wurde der Arm wieder als der eigene empfunden. Ganz dasselbe erfolgt übrigens bei jeder künstlichen Anästhesierung eines Körperteils: die Nerven in diesem Körperteil werden dadurch gelähmt, ihr *Funktionieren* wird vorübergehend aufgehoben; demzufolge ist dann nicht bloß ihre Fähigkeit, Empfindungen zu erzeugen, unterdrückt, sondern es tritt einem auch der Körperteil selbst als ein durchaus fremder, uns nicht mehr zugehöriger Gegenstand gegenüber. Derselbe Erfolg muß, wenn unser Urgefühl, daß nichts Sterbliches an uns zu unserem eigentlichen Wesen gehören könne, nicht trügerisch sein soll, bezüglich des ganzen Körpers eintreten, wenn es möglich sein sollte, die sämtlichen organischen Funktionen, sowohl die sinnlichen wie die vegetativen, mit alleiniger Ausnahme des Denkens, von sich aus, durch bloßen Willensentschluß vorübergehend einzustellen und damit auch insoweit Empfindungsfreiheit zu erreichen: im Denken, auf das man sich zurückgezogen hat, erscheint einem der ganze körperliche Organismus unmittelbar und greifbar anschaulich als eine durchaus fremde empfindungslose Masse. *) Und in der Tat, diesen Weg sind auch von jeher die religiösen Genien zur Entscheidung der Frage, ob uns der grobmaterielle Körper wesenseigentümlich sei, gegangen: sie suchten die organischen Funktionen ihres Leibes in immer größerem Umfang zum Stillstand zu bringen und sich so aus diesem herauszuziehen. Nicht nur der Buddha und seine Jünger pflegten diesen Weg in den Versenkungen, auch schon die Altmeister der Upanishaden waren zu einem Zustand der reinen Erkenntnis, *frei vom körperlichen Organismus"* (nāma-rūpa) [1]), vorgedrungen. Aus unserem christlichen Ideenkreis aber haben wir bereits den Meister Eckehart für die Möglichkeit dieses Zustands bürgen sehen: „Da hatte der Geist alle seine Kräfte so in sich gezogen, daß ihm der Leib entschwunden war. Da war weder das Gedächtnis mehr tätig, noch die Vernunft, noch die Sinne, noch auch die Kräfte, denen es obliegt, den Leib zu leiten." (s. oben S. 108.). Diesem

* Die Umkehrung ist *die Bewußtlosigkeit:* Hier wird primär das Denkorgan gelähmt, also außer Funktion gesetzt, mit der Folge, daß die übrigen, von dem Denkorgan als dem Zentralorgan auch physiologisch abhängigen Sinnenorgane gleichfalls außer Funktion treten — vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 75, Anm. 3 — die vegativen Funktionen dagegen laufen weiter.

1 Māṇḍūkya-Up. 3, 36.

Zeugen sei hier noch der erstaunlich große Neuplatoniker *Plotinos* angefügt, der von sich selber sagt: „Schon oft bin ich zu mir selbst aus dem Körper erwacht — [NB.!]. Dann war ich außerhalb alles andern und innerhalb meiner selbst, schaute eine Schönheit von wunderbarer Größe, war überzeugt, daß ich jetzt das beste Teil ergriffen hatte, das höchste Leben verwirklichte und mit dem Göttlichen eins geworden war.“ (Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. II, 1. Abt., S. 504.) Was das gerade von Plotinos bedeutet, wird deutlich, wenn man sich gegenwärtig hält, daß er in diesen körperfreien Zustand emporgelangt ist ohne die Hilfe irgendwelcher asketischen Religion. War er doch nicht einmal Christ, vielmehr ein Angehöriger des lebensfreudigen Griechentums. Und weil er so ganz ursprünglich, bloß aus sich selbst heraus zu diesen Höhen hinaufstieg, deshalb sollen die weiteren Ausführungen auch speziell an ihm illustriert werden.

Soeben ist gesagt worden, der Erfolg des Plotinos sei um so staunenswerter, als er keinerlei asketischen Religion angehörte. Ja, hat denn die Askese überhaupt etwas mit dem hier behandelten Problem zu tun? Ja wohl, sehr viel. Es gilt die organischen, also die sinnlichen und vegetativen Funktionen unseres Leibes mehr oder minder zum Stillstand zu bringen. Das erscheint dem Normalmenschen unmöglich, ist es aber nicht. Das Problem ist bereits anderweit behandelt worden und zwar sowohl in der Schrift „Die Lebenskraft und ihre Beherrschung“ wie auch in der Zeitschrift „Buddh. Weltspiegel“ I, S. 401 ff. und insbesondere auch im vorliegenden Werke, oben S. 60 f. Speziell am letzteren Orte ist ausgeführt, daß wir die in unserem Organismus tätigen Energien bis zu ihrer völligen Beherrschung, ja, bis zu ihrer Vernichtung und Neuschöpfung zu beeinflussen vermögen: Jede Energie, die in einem Organismus wirkt, dient zur Befriedigung eines *Dranges,* ist im Laufe der Jahrmillionen unserer Weltenwanderung zur Stillung eines solchen Dranges entstanden, z. B. die Energie, welche die Beine geschaffen hat und in Aktion setzt, zur Befriedigung des Dranges nach Ortsveränderung. Eben deshalb verschwinden die Energien auch wieder, wenn der zugrunde liegende Drang, der vor allem ein Drang nach dem Genuß der Objekte der Welt ist, durch *die Erkenntnis,* daß seine Befriedigung uns letzten Endes immer *nur* Leiden bringen kann, restlos ausgelöscht ist. Jedoch kann dies nur *allmählich* erreicht werden. Schon die Erkenntnis selbst wird nur nach und nach gewonnen und vertieft sich nur schrittweise. Insbesondere aber gelingt es nur unter ungeheuerer Anstrengung, die jeweils erwor-

bene Erkenntnis *lebendig* zu erhalten, d. h. sie unaufhörlich dem geradezu unheimlichen Reize des in uns hausenden Dranges entgegenzustellen und so diesen Reiz, der durch die äußeren Sinnenobjekte ausgelöst wird, von der Erkenntnis wie von einem Brennglas bestrahlen zu lassen, damit er in dieser konzentrierten Erkenntnisflamme verbrenne. Das ist so ungeheuer schwer, daß ein Mensch, der auch nur ernstlich und entschlossen in diesem Sinne *ringt,* unter Millionen nicht zu finden ist. Nun aber gar *mit Erfolg* zu ringen, den Drang wirklich zu bändigen und so allen äußeren Objekten gegenüber durchaus reizfrei zu werden, das gelingt nur dem religiösen Genius, dem sein von dem in ihm ganz besonders lebendigen Urgefühl geleiteter Geist deutlich das Ziel zeigt, die Bande, die ihn mit seinem Leibe verbinden, so zu lockern, daß er sich als von diesem unabhängig unmittelbar erfährt. Instinktiv, d. h. eben von seinem Urgefühl geleitet, arbeitet er Tag und Nacht daran, die in seinem Organismus tätigen Energien durch Ertötung des in ihm hausenden Dranges in seine Gewalt zu bekommen. Und eben in diesem zähen *Ringen,* das Unverwirklichte zu verwirklichen, das Unerreichte zu erreichen, in dieser ganz einzigen, unerschütterlichen *Energie* erfüllt er das dritte Erfordernis, das wir oben als dem religiösen Genius eigen festgestellt haben und das man gewöhnlich als *Askese* (padhāna) bezeichnet. Sie betätigt er zunächst gegenüber allen Sinnenreizen von außen, dann aber auch durch karge Ernährung, ja, durch Fasten, vor allem auch durch vollkommene Keuschheit, in welcher er den Drang, der die Energien ganz besonders anstachelt, an der Wurzel faßt. Als Folge davon beschwichtigen sich, weil er ja in dem Drang die Feder entspannt, die die Energien immer wieder zu neuer Tätigkeit anregt, sowohl die sensitiven wie auch die vegetativen Funktionen mehr und mehr, sie werden aus groben Schwingungen zu immer feineren und feineren und so wird allmählich das ganze Triebwerk des körperlichen Organismus zu einem äußerst empfindlichen Mechanismus, vergleichbar einem überaus feinen Uhrwerk, das schon durch die geringste Einwirkung gestoppt werden kann. Und so mag „das Triebwerk des Leidens“ schließlich, an einsamer, weltabgeschiedener Stätte, im durchdringenden Lichte des von einem völlig konzentrierten Geiste ausgestrahlten Gedankens, daß sein völliger Stillstand den höchsten Frieden und damit die höchste Seligkeit bringen müsse, ganz zur Ruhe kommen. Dann ist der körperliche Organismus, der aber seine Lebensfähigkeit

zunächst noch beibehält, vom Ringenden wie ein Lotosblatt vom Stengel abgefallen.

Auf diesem Wege kompromißloser Zügelung alles sinnlichen Begehrens und rücksichtsloser Abtötung des eigenen Körpers, also eben auf dem Wege richtig verstandener *Askese,* haben sich noch alle religiösen Genien ihr Ziel erkämpft, ja, auf diesem Wege sind noch alle Religiösen überhaupt gewandelt, nicht nur, allen voran, der vollkommen Erwachte mit seiner Jüngerschar, sondern auch die wirklich Religiösen aller anderen Religionssysteme, mochten diese selbst noch so lebensbejahend sein, und auch die ganz auf sich allein Gestellten, wie eben *Plotinos.* Über ihn wird Folgendes berichtet: Über seinen Geburtsort, seine Abstammung und Familie wollte er sich niemals auslassen; denn, wie Porphyrius sagt, er schien sich zu schämen, daß er im Leibe war. Aus demselben Grunde wollte er auch nie einem Maler oder Bildhauer erlauben, seine äußere Erscheinung, dieses *εἴδωλον* — [Abbild] — in einem Porträt als einem *εἴδωλον τοῦ εἰδώλου* — [Abbild des Abbildes] — abzubilden, und so mußte man einen Bildhauer beauftragen, die Vorlesungen des Philosophen zu besuchen, sich dessen Züge einzuprägen und sie nach und nach in einem Bilde zusammenzufassen. In Rom wurde der demütige und zu stiller Zurückgezogenheit neigende Mann zu einer gefeierten Größe. Großes Vertrauen wurde ihm von der Bevölkerung zuteil, so daß viele ihn zum Vormund ihrer Kinder bestimmten und sie auch im übrigen seiner Fürsorge empfahlen. Schon lange leidend, ohne daß er sich eine ärztliche Behandlung gefallen lassen wollte, starb er 270 n. Chr. auf dem Landgut eines Freundes und Anhängers in Campanien. Seine letzten Worte waren, er wolle versuchen, das Göttliche in ihm wieder mit dem Göttlichen im Weltall zu vereinigen. „Er war ein guter Mensch, wohlwollend und überaus sanft, milde, wachsam und hielt seine Seele rein und strebte immer dem Göttlichen zu, das er liebte mit seiner ganzen Seele.“ [1]) Im übrigen wollen wir ihn selbst sprechen lassen: „Was war es doch, was die Seelen veranlaßte, Gottes, ihres Vaters, zu vergessen, und ihn, an dem sie Anteil haben und dem sie ganz angehören, und mit ihm sich selbst nicht mehr zu kennen? Der Anfang des Unheils für sie war die Überhebung [*]) und der Werde-

1 Deussen, a. a. O., S. 484 ff.

* Der asmi-māna, der Ich-bin-Dünkel, der Buddhalehre.

drang **) und der erste Zwiespalt, und der Wille, sich selbst anzugehören. *) Und indem sie ihre Lust hatten an dieser Eigenmächtigkeit und sich immer mehr dem selbstischen Triebe hingaben, verließen sie den entgegengesetzten Weg, machten den Abfall immer größer und vergaßen, daß sie selbst von dort herstammen, Kindern vergleichbar, welche, früh ihrer Väter beraubt und lange entfernt von ihnen auferzogen, sich selbst und ihre Väter nicht mehr kennen. Indem sie aber weder Ihn noch sich selbst erkannten, aus Verkennung ihres Ursprungs sich selbst erniedrigten, ein Fremdes — [nämlich ihren Körper und die durch ihn vermittelte Welt] — verehrten, alles andere mehr als sich selbst hochhielten und dem Fremden mit staunender Bewunderung anhingen, brachen sie sich so arg wie möglich los und verachteten das, wovon sie sich abgewandt hatten. — Darum muß eine zweifache Rede ergehen an die, welche in dieser Lage sich befinden, ob es wohl gelingen möchte, sie zu bekehren zu dem Entgegengesetzten und Ursprünglichen, und sie empor zu führen zu dem Höchsten und Einen und Ersten. Welches sind nun diese beiden Reden? Die eine hat die Wertlosigkeit alles dessen aufzuzeigen, was von der Seele jetzt geehrt wird, die andere aber soll die Seele daran erinnern, wie hoch ihre Abstammung und Würde ist.“ [1])

Plotinos war, wie wir ihn oben selbst haben sagen hören, aus seinem Leibe *erwacht,* schaute in dieser Befreiung vom Leibe eine Schönheit von wunderbarer Größe und war überzeugt, in diesem Zustand mit dem Göttlichen eins geworden zu sein. *Was* war es nun, das er schaute, *worin* bestand das Göttliche, das auch ihn selbst über den Tod hinaushob? Wenn man die Geschichte der Heiligen der verschiedenen Religionsgesellschaften verfolgt, so findet man nicht selten, daß sich der Heilige mit der zunehmenden Loslösung vom grobmateriellen Körper mit einem feinmateriellen, einem ätherischen Leibe, einem von uns so genannten *Astralkörper,* bekleidet sieht, mittels dessen er mit den ebenso fein organisierten Bewohnern anderer, der Himmelswelten, in Verkehr zu treten, auch hier auf Erden anderen weit entfernten Personen zu erscheinen vermag. Wie wir wissen, kennt auch die Lehre des Buddha diesen Astralkörper, der in dem

** Die wörtliche Übersetzung der bhavataṇhā der Buddhalehre.

* Der asmi-māna, der Ich-bin-Dünkel, der Buddhalehre.

1 Enn. V, 1, 1. (Deussen, a. a. O. S.490).

grobmateriellen Leibe wie ein Grashalm in seiner Hülse stecke. *) Diesen „aus Denkstoff bestehenden“, ebenfalls „mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen versehenen Körper“ halten dann jene Heiligen für *das Unsterbliche* an ihnen und demgemäß den dauernden Rückzug auf ihn im Tode, in welchem lediglich der grobmaterielle Leib abgeworfen werde und zugleich die Übersiedlung in eine diesem Ätherleib angemessene Himmelswelt erfolge, für den wahrhaft todlosen Zustand. Man kann sagen, daß diese Art der Erklärung des in uns hausenden Urgefühls von der Möglichkeit eines todlosen Zustandes die höchste ist, zu der es die Menschheit in ihren vornehmeren Religionen im Allgemeinen gebracht hat. Allein für den tiefer Blickenden ist klar, daß diese Erklärung eine durchaus unzulängliche ist. Denn das Wesen *jeder* Materie, auch der feinsten, durchgeistigtsten, ist unaufhörliche Veränderlichkeit und damit Vergänglichkeit, eben weshalb auch ein Astralleib unmöglich ewig sein kann. Eben deshalb befassen sich die *großen* Genien auch mit diesem Zustand nicht weiter, dringen vielmehr über ihn hinaus noch tiefer vor. Einen Beleg hierfür liefert eben Plotinos. Er sagt nicht direkt, *welche* Schönheit von wunderbarer Größe er nach der Befreiung von seinem Leibe geschaut habe — den Grund hierfür werden wir weiter unten kennen lernen. Aber man kann es aus dem entnehmen, was er in seinem System als solchem als das Höchste beschreibt. Da hören wir denn das Folgende: Das Erste und Ursprünglichste ist das *ἕν*, das Eine, welches als solches aber weder erkennend noch erkennbar ist, somit, obwohl wir es alle in uns tragen, der Erkenntnis völlig entzogen ist und bleibt. Daher können wir nicht sagen, was es ist, sondern nur, *was es nicht ist.* „Denn obzwar die Natur des Einen der Ursprung aller Dinge ist, so ist es doch nichts von ihnen allen. Es ist also kein Etwas, hat weder Qualität noch Quantität, ist weder Geist noch Seele, weder bewegt noch in Ruhe, nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern es ist das Wesen an sich, eingestaltig oder, richtiger, ungestaltig und jeder Gestaltung vorhergehend, vor aller Bewegung und vor aller Ruhe. Denn dieses alles kommt nur dem Seienden zu und macht es eben zu einer Vielheit.“ Wie es ohne Erkenntnis ist, so ist es auch *ohne Wille* (*βούλησις*) und *Tätigkeit* (*ἐνέργεια*) – (*ἐνέργεια* = saṅkhāra.) Die einzigen Bestimmungen des Urseins, welche einen mehr positiven

* So heißt es Theragātha, v. 901: „Mein Sinnen erschauend, kam der Meister, der unvergleichliche in der Welt, *mit dem aus Denkstoff bestehenden Körper* (manomayena kāyena) auf magische Weise zu mir.“ — Im übrigen vgl. „Die Lehre des Buddha, S. 73, auch den weiter unten folgenden Aufsatz „Die Magie im Lichte der Lehre des Buddha“.

Charakter an sich tragen, sind seine Bezeichnungen als das *ἕν*, das Eine, in dem Sinn, daß es jede Vielheit von sich ausschließt und negiert, das *ποῶτον αἴτιον*, die erste Ursache, welche der Welt vorhergeht, und das Gute (*ἀγαθόν*), oder, wie er im Gegensatz zu allem empirisch Guten vorzieht zu sagen, das Übergute (*ὑπεραγαθόν*), zu welchem alles Endliche zurückstrebe (Deussen, a. a. O., S. 491 ff.). Halten wir uns gegenwärtig, daß diese Auslassungen des Plotinos nicht bloß das Produkt des diskursiven abstrakten Denkens einer grübelnden Vernunft, sondern die begriffliche Verarbeitung eines *Geschauten,* eines *anschaulich* Erkannten darstellen, so ergibt sich: Für Plotinos war auf der von ihm erreichten Höhe keinerlei Körper, auch kein Astralleib mehr vorhanden. Auch aus diesem Leibe hatte er sich herausgezogen, auch über ihn war er hinausgekommen. Er ging völlig auf in reinem anschaulichen Denkerkennen und dem diesem zugrunde liegenden Organ. *) Was sah er aber mit diesem reinen Denkerkennen? Mit dem reinen *anschaulichen* Denken oder in der *intellektuellen* Anschauung kann man, wie wir bereits wissen, (Vgl. oben S. 125 f.)

---

* Auch das reine, von keinerlei Tätigkeit der äußeren Sinne mehr begleitete Denken braucht ein körperliches Organ, eine Form (rūpa), auf die es sich stützt und mittels deren es erzeugt wird. Das ergibt sich zwingend daraus, daß auch das Denken *ein Prozeß* (saṅkhāra) ist und *jeder* solche nur an einer Materie vor sich gehen kann: ein schlechterdings immaterieller Prozeß ist ein innerer Widerspruch, ein hölzernes Eisen, und auch im übrigen so unmöglich wie eine Kraft ohne Stoff. Diese Gebundenheit auch des reinen Denkerkennens an ein materielles Organ lehrt der Buddha speziell darin, daß nach ihm *jedes* Erkennen (viññāṇa) nur vermittels eines nāma-rūpa oder, kurz, eines rūpa — [vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 82, Anm. 2] — möglich ist — [s. die Stelle a. a. O., S. 80]. Die Form, auf die sich das reine Denkerkennen nach Überwindung der gröberen Formen noch stützt, wird im Kanon „die unsichtbare, nicht widerstehende Form“ (anidassanaappaṭighaṃ rūpaṃ) genannt: „Dreierlei Formgebilde gibt es; die sichtbare widerstehende Form — [unser grobmaterieller Körper] — die unsichtbare widerstehende Form — [der Astralleib] — die unsichtbare nicht widerstehende Form — [das Substrat des reinen Denkerkennens nach Abstreifung der beiden vorgenannten Formen]“ (Dīgha-Nik. XXXIII, 1, 10 (III, S. 217). *Diese* Form ist also auch noch in den *formlosen* Versenkungen (arūpajjhānā) vorhanden, so gut, wie auch im Reiche der Nichtirgendetwasheit das Element des Erkennens noch vorhanden ist. Wie dieses Element des Erkennens im Reiche der Nichtirgendetwasheit nur nicht mehr in seiner Grenzenlosigkeit *geschaut* wird, so wird in den formlosen Versenkungen überhaupt auch jene höchste Form, nachdem alles andere *Geformte* schon vorher gänzlich aus dem Geiste entlassen war, nur nicht *geschaut,* um so mehr, als sie ja schon an sich „unsichtbar“ ist und als sie mit dem an sich ebenfalls „unsichtbaren Element des Erkennens“ — [a. a. O., S. 74] — so innig verwoben ist, wie etwa das Nordlicht mit den magnetischen Schwingungen, durch die es erzeugt wird. — Daß die „formlosen“ Versenkungen tatsächlich nur deshalb so heißen, weil in ihnen keinerlei Formen mehr *wahrgenommen* werden, ist direkt in der ständigen Formel zum Ausdruck gebracht, mit der ihr Eintritt angezeigt wird: „Nach der Überwindung der *Wahrnehmung* von Formen (rūpānaṃ), der *Wahrnehmung* von Widerständen, erreicht er das Reich des grenzenlosen Raumes“ usw.

überhaupt nur ein Dreifaches erkennen: Den Bereich des grenzenlosen Raumes, den Bereich der Grenzenlosigkeit des Erkennens, den Bereich der Nichtirgendetwasheit, welch letzterer darin besteht, daß man ganz in der anschaulichen Vorstellung aufgeht, daß nun überhaupt nichts mehr für den Betrachtenden da sei. Es bedarf wohl nur dieses Hinweises, um ohne weiteres einzusehen, daß, was sich dem Plotinos auf der von ihm erreichten Höhe darbot, der Bereich der Nichtirgendetwasheit war: er sah sich dem nämlichen bodenlosen, absolut leeren Abgrund gegenüber, wie die großen Seher der Upanishaden (Vgl. oben S. 254, 255 f.) und später unser Meister Eckehart (Vgl. oben S. 111, 112.), einem Abgrund, der, weil in ihm überhaupt nichts Gestaltetes mehr und damit auch kein Entstehen und Vergehen mehr zu erkennen ist, ob seiner wandellosen, also ewigen Unbeweglichkeit solch unsagbaren Frieden ausstrahlt, daß er sich auch dem Plotinos als „das Wunderding“ (Vgl. oben S. 254, 255 f.) enthüllte, welches wir in uns tragen, und daß natürlich auch er mit seiner *Reflexion* dieses Objekt seiner *Intuition* zu meistern suchte, indem auch er in seinem *System* die Frage zu beantworten unternahm: „Was ist das für ein Wunderding? Erforsche doch, o Wesenkenner, was das für ein Wunderding ist.“ (Vgl. oben S. 254, 255 f.) Natürlich konnte auch er nichts anders, als in diesem Wunderding die *Urrealität* festzustellen, die allem Geschaffenen zugrunde liegt und zu welchem alles Endliche zurückstrebt. Dabei schürfte er mit dieser, seiner Reflexion noch tiefer als Meister Eckehart, (Vgl. oben S. 102 ff.) indem er der Urrealität oder dem Göttlichen, wie er sagt, mit allem *Wollen* und *Tätigsein* auch alles Erkennen in irgendwelcher Form absprach, also alles Erkennbare überhaupt als bloß unwesentliche *Beilegungen* des Urzustandes und damit natürlich auch von uns selbst, die wir ja in den Urzustand zurückkehren sollen, qualifizierte. Freilich im übrigen schweifte auch seine Reflexion, genau so wie die der Upanishad-Meister und die des Meister Eckehart weit über seine Intuition hinaus. Auch er konnte der Versuchung nicht widerstehen, vom „Göttlichen“ oder, um buddhistisch zu sprechen, von der Nirvāna-Sphäre mehr erfahren zu wollen, als ihm seine Intuition zeigte. Zunächst nämlich ließ er sich verleiten, das Göttliche als das *ἕν*, das Eine, zu bestimmen. Freilich scheint die Definition, die er von diesem Einen gibt, recht harmlos zu sein. Nennt er die Urrealität ein Eines doch bloß in dem Sinne, daß sie jede Vielheit von sich ausschließe und negiere, indem er sich dabei auf die Pythagoräer beruft, welche ihre Einheit symbolisch durch den Ge-

heimnamen *Απόλλων* bezeichnet hätten, sofern dieser die Negation (*ἀ-*) der Vielheit (*πολλά*) bedeute. [1]) Allein zu welch argen Fehlschlüssen auch diese scheinbar so harmlose Definition führt, zeigt sich darin, daß auch nach Plotinos, eben damit die von ihm postulierte Einheit der Urrealität nicht gefährdet werde, alle Wesen mit Erreichung ihrer höchsten Bestimmung sich wieder in diese Urrealität *auflösen,* in ihr *aufgehen.* Auch Plotinos stellte sich also das Ursein als einen Ozean vor, aus dem sich die Einzelwesen gleichwie der aus dem Ozean aufsteigende Wasserdampf erhöben, um später in diesen Ozean, sich wieder in ihm auflösend, den Wassertropfen gleich, zurückzusinken. Zu dieser Annahme bot ihm aber doch seine Intuition nicht den geringsten Anhaltspunkt. Enthüllte ihm diese ja nicht mehr als eine bodenlose Leere und ließ sie, darüber hinaus, doch lediglich noch erkennen, daß jene Wesen, die sich aller *Beilegungen,* durch die allein sie sich aus der Leere herausheben, wieder entäußern, also die vollkommen Heiligen, wieder in diese grenzenlose Leere verschwinden, aber nicht so, wie ein Regentropfen, *sondern wie ein Stein in den Ozean hineinsinkt:* Der Regentropfen löst sich in dem Ozean auf, der hineingeworfene Stein *geht* in diesem Ozean *unter* und entzieht sich, eben dadurch, aller weiteren Spekulation über sein ferneres Schicksal: ob er mit dem Ozean eins wird oder ob er seine Individualität bewahrt oder ob weitere unbekannte Möglichkeiten eintreten. Nur eine Reflexion, die sich *durchaus* auf *diese* Feststellung beschränkt, bleibt vollkommen innerhalb der Intuition, wie diese von denkbar höchster Besonnenheit begleitete Reflexion vom Buddha auch hier gepflegt wurde, wenn er von den Erlösten sagt, sie seien in das Todlose *untergetaucht.* [2])

Und weil Plotinos in das Anschaulich-Erkannte mit seiner Reflexion mehr hineinlegte, als sich seiner Anschauung darbot, weil insbesondere auch er, gleich Meister Eckehart, von dem aus seiner *verschwommenen* Anschauung geborenen unbestimmten Gefühl übermannt wurde, in das geschaute Göttliche zu verfließen, deshalb lag insoweit eben auch nur ein aus seiner mit einer falschen Reflexion durchsetzten, also eben verschwommenen Anschauung geborenes *verzücktes Gefühl* vor, das mit dem wirklichen intellektuellen Schauen nichts mehr gemein hatte. Das kam auch ihm selbst gar wohl zum Be-

1 Deussen, a. a. O., S. 492.

2 Suttanipāta, v. 228.

wußtsein. Sagt er ja doch: Was die Seele am höchsten Gipfel erfahre, das sei kein Schauen mehr, sondern eine andere Art der Innewerdung, *eine Ekstase,* eine Eineswerdung. (Deussen, a. a. O., S. 504).

Die höchste Intuition zeigt, wie eben ausgeführt, nur eine bodenlose Leere und sie läßt weiterhin unmittelbar erkennen, daß das erkennende Subjekt, wenn auch der letzte Prozeß, den es noch unterhält, nämlich eben der auf *intellektuelle* Anschauung zurückgeführte Erkenntnisprozeß, mit dem Loslassen auch des reinen Denkorgans definitiv eingestellt wird, in diese bodenlose Leere *untertaucht.* Sie zeigt also auch *nicht,* daß und wie die Einzelwesen sich aus dieser Leere erhoben haben: Noch niemand, auch kein Buddha, hat den allerersten Anfang eines Wesens feststellen können: „Unerkennbar ist der Beginn der vom Nichtwissen umhüllten Wesen, die, vom Durst nach Werden geführt, den endlosen Kreislauf der Wiedergeburten durcheilen." („Die Lehre des Buddha", S. 103). Sonach sind aber auch alle Theorien über den ersten Anfang der Wesen, sind insbesondere alle Theorien über den Hervorgang dieser Wesen aus der Urrealität und sind damit natürlich auch alle Ableitungen der Welt aus dem Absoluten nichts weiter als Produkte einer von der Anschauung nicht mehr getragenen, also ausschweifenden Reflexion und eben deshalb nichts weiter, als leere Phantastereien, leere Hirngespinste. Es ist tief betrüblich, daß dieser Vorwurf zügelloser Reflexion und damit der Schaffung innerlich hohler, in der Luft schwebender Systeme nicht nur gegen unsere sogenannten großen Philosophen, sondern auch gegen die großen religiösen Seher mit einziger Ausnahme des Buddha, der uns erst den unfehlbaren Maßstab zur Bewertung aller philosophischen und religiösen Systeme gegeben hat, erhoben werden muß. Er trifft vor allem auch den Plotinos, denn auch er gibt eine Kosmogonie, die er sich unter Anlehnung an Platon, wie dieser, einfach zusammenphantasiert: Aus dem Einen läßt er als das Erste den *νοῦς*, den kosmischen Intellekt, hervorgehen, und zwar dadurch, daß das Eine „mittels der Hinwendung" auf sich selbst blickte; [1]) in dem *νοῦς* seien dann die Ideen und in diesen die Einzelwesen entstanden. [2]) Woher weiß Plotinos das? Hat er bei der Entstehung der Welt aus dem Absoluten mit zugeschaut?

1 Vgl. hierzu die ähnliche Konstruktion Meister Eckeharts oben S. 134.

2 Deussen, a a. O., S. 493 ff.

Neben diesen Irrgängen einer transzendierenden Reflexion hat den Plotinos sein religiöses Gefühl aber auch über seine Grunderkenntnis der todlosen Stätte hinaus weitere tiefe Einsichten in den Zustand der von der Urrealität getrennten Seele wenigstens ahnen lassen: Nachdem die Seele einmal der empirischen Existenz verfallen ist, muß sie wandern, indem sie nach dem Tode, je nach dem Grade ihrer Anhänglichkeit an das Sinnliche, in einem neuen, himmlischen, menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Leibe sich verkörpert und in jeder neuen Verkörperung die Vergeltung (δίκη), entsprechend ihren Taten in dem vorhergehenden Leben, empfängt: wer ein harter Herr war, wird als Sklave, wer von seinem Reichtum schlechten Gebrauch machte, als Armer wiedergeboren; wer einen unrechten Mord begangen hat, wird wiederum ungerecht ermordet; wer seine Mutter tötete, wird als Weib wiedergeboren und von seinem eigenen Sohn ermordet werden. [1])

Diese kurze Skizze wird genügen, das Wesen des religiösen Genius zu durchschauen. Denn in der hier dargelegten Richtung hat noch jeder solcher gedacht *und gekämpft.* Darnach erweist sich aber der religiöse Genius als *der Deuter des in uns hausenden Urgefühls,* daß wir in unserm tiefsten Grunde nicht sterben können: er hebt dieses bloße *Gefühl* in den Bereich der *anschauenden Erkenntnis* empor. Der Weg, den sie hierbei alle, gleichmäßig, gehen, ist der der begrifflichen und vor allem *praktischen* Absonderung ihres sterblichen Teils von dem todlosen Kernhaften, ist, kurz, *der Anattā-Gedanke,* jedoch nicht klar erfaßt, sondern immer nur dunkel gefühlt, eben weshalb ihnen dann die Abgrenzung des Sterblichen und Unsterblichen an uns nur unvollkommen gelingt: sie dringen zwar in der Richtung des Todlosen vor, aber sie erreichen es nicht und halten demgemäß zunächst noch die feineren Komponenten unserer sterblichen *Beilegungen,* also den Astralleib und, über diesen hinaus, die reine Denktätigkeit für unser Kernhaftes und deshalb für das Unsterbliche. Selbst die ganz Großen unter ihnen, die, wie Plotinos, die todlose Stätte wirklich intuitiv erspähen, vermögen doch nicht jene Besonnenheit der Reflexion aufzubringen, daß sich ihnen zugleich die Grenze des Erkennens und damit die weitere Einsicht enthüllte, daß jenes Todlose in uns eben dadurch erreicht wird, daß man *alles* Erkennbare, auch das Erkennen selbst, für immer fahren läßt, insbesondere auch den unmöglichen Versuch, das Verhältnis an sich des Geschaffenen, Entstandenen, also der Welt, zu jenem Unerschaffenen, Unentstandenen, also der Nirvāna-Sphäre, be-

1 Deussen, a. a. O., S. 502.

greifen zu wollen, und so kommt ihr Denken nicht völlig zur Ruhe, sie gewinnen nicht den *allerhöchsten* Gleichmut, sind vielmehr dem Gedanken der Einheit mit allen seinen Konsequenzen „in Liebe und Freude und Neigung zugetan. Weil sie diesem Gedanken in Liebe und Freude und Neigung zugetan sind, wird ihre Erkenntnistätigkeit daran gewöhnt, hangt daran. Hangt man aber an, so kann man nicht ins Nirvāna eingehen." (M. S. III, S. 74.).

Die höchste Intuition verbunden mit der vollkommensten, restlos in dieser Intuition aufgehenden Reflexion finden wir nur bei *einem* religiösen Genius, dem *Buddha:* er hat *alles* Erkennbare an uns als nicht unser Kernhaftes und damit alles Vergängliche überhaupt als uns im Grunde wesensfremd greifbar anschaulich erkannt und hat diese vollendete Intuition in seiner Reflexion vollkommen in den Anattā-Gedanken: *„Alles* ist *nicht* mein Ich" übergeführt. In diesem Anattā-Gedanken ist unser *Urgefühl,* daß wir in unserm Kern nicht sterben können, erkenntnismäßig *begriffen,* so klar, so unwiderleglich, so schlechthin überwältigend, daß kein Gott und kein Teufel den, der diesen Gedanken einmal wirklich gefaßt hat, je wieder irre machen kann. Er ist von den Dogmen anderer unabhängig geworden und eilt zielbewußt dem Reiche der Todlosigkeit entgegen. Im Buddha *triumphiert* also der religiöse Genius. Eben deshalb ist aber auch seine Religion nicht *eine* Religion, sondern *die* Religion.

X.

Die Magie im Lichte der Buddhalehre

SEITDEM es Menschen gibt, gibt es auch Berichte von übernormalen Fähigkeiten, die ab und zu in die Erscheinung treten. Noch jedes Volk hatte seine Seher, sowie Propheten, die in der Zukunft zu lesen verstanden, sein Anmelden Sterbender, ja sein Wiedererscheinen Verstorbener, hatte seine Zauberer oder Magier, die den Kausalnexus der Natur zu durchbrechen wußten. Daran ändert auch keine Aufklärung etwas: auch unsere Zeit hat wenigstens noch ihre wahrsagenden Zigeuner und Kartenschlägerinnen, ihren Somnambulismus und Spiritismus. Das läßt es als zweifellos erscheinen, daß diesen übereinstimmenden Berichten ein realer Kern zugrunde liegen muß, d. h., daß es tatsächlich Menschen gibt, die Fähigkeiten besitzen, die man eben als magische bezeichnet. Der Einwand, daß alle derartigen Berichte auf Aberglauben, Täuschung oder direktem Betrug beruhen, weil die angeblichen Phänomene mit der zunehmenden Aufklärung gerade in den vom Glück der „Aufklärung" betroffenen Kreisen verschwinden, versagt schon deshalb, weil es doch auch sein könnte, daß gerade der durch diese „Aufklärung" bedingte Unglaube an die Möglichkeit derartiger Phänomene die Entfaltung der Fähigkeit zu ihrer Hervorbringung hemmt oder direkt wieder erstickt: wie anderweit ausgeführt (Vgl. oben S. 60 f.), ist die Entwicklung jeder Fähigkeit durch die vorhergehende Erkenntnis ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit bedingt. Die „Aufgeklärten" haben also ganz recht, wenn sie sagen, Zauberei und Geister gebe es bloß solange, als man daran glaube, indem mit dem Unglauben an die magischen Fähigkeiten diesen der Nährboden für ihre Entwicklung, den Geistern aber die geeignete Atmosphäre zu ihrem ferneren Aufenthalt und in dem Wegfallen ihnen günstig gesinnter Menschen die Rezipienten, „die Empfänger" für ihre Einwirkungen entzogen werden. Es ist genau so, wie aus bisher unbewohnten Gegenden sich die Schlangen verziehen, sobald menschliche Niederlassungen gegründet werden. Übrigens gibt es auch genug gutbeglaubigte Berichte, daß auch hochgebildete und hochsittliche Menschen magische Fähigkeiten besaßen und speziell auch Einwirkungen aus überirdischen Sphären erfuhren. Ja, es ist geradezu das Auszeich-

nende einer übernormalen Sittlichkeit, also einer solchen, wie sie die Heiligen asketischer Religionen pflegen, daß sie übernormale Fähigkeiten begünstigt, noch mehr, sie geradezu erzeugt, vor allem auch den Verkehr mit der Geisterwelt eröffnet. Speziell in der Lehre des Buddha wird sogar der Weg gewiesen, wie man „magiegewaltig" bis zu dem Grade werden kann, daß man den Himavat, den König der Berge, zerspalten könnte, wenn man wollte, wie das in einem früheren Aufsatz eingehend dargelegt ist. Hier soll der gleiche Gegenstand nach anderer Richtung hin behandelt werden, nämlich nach der Richtung der Möglichkeit der Magie an sich.

I.

Die Möglichkeit der Magie wird durch den einfachen Hinweis dargetan, daß wir selber alle miteinander die größten Magier sind, die es nur geben kann: Wenn ich zum Fenster meines Zimmers hinaussehe, so sehe ich Wiesen, Felder, Bäume, sehe bei Tag die Sonne strahlen und bei Nacht Tausende von Sternen am Himmel glitzern, sehe, wenn sich der Himmel mit schwarzen Wolken überzogen hat, Blitze in diesen Wolken sprühen und höre das Rollen des Donners in diesen Wolken. Kann es eine gewaltigere Magie, ein großartigeres Wunder geben, als wir da selber wirken? Freilich wird der Leser diese Frage zunächst gar nicht verstehen, wird vielmehr die verwunderte Gegenfrage stellen, inwiefern denn dabei wir selber uns als Magier betätigen, ein Wunder wirken sollten. Daß er so fragt, daß wohl jeder so fragt, ist wiederum ein Beweis, wie so ganz von jeder Besonnenheit wir alle verlassen sind, wenn es um die Urphänomene geht. Das aber versteht sich also: Ich sehe die Felder, die Wiesen, die Bäume *draußen* vor meinem Fenster, sehe die Sonne, die Sterne, viele Millionen Meilen von mir entfernt *droben am Himmel,* und ich höre den Donner *aus jenen Wolken* zu mir herübergrollen. Man muß das einmal eigens beobachten und man wird staunen über das Resultat dieser Beobachtung: Die Sehempfindungen, die die Wiesen, die Felder, die Bäume, die Sonne, die Sterne im Verein mit meinem Auge, und die Hörempfindungen, die die Donnerschläge im Verein mit meinem Ohre auslösen, haben ihren Standort nicht etwa in meinem Auge und nicht etwa in meinem Ohre, sondern der wahre Sitz dieser Empfindungen ist

da, wo die empfundenen Gegenstände sich befinden; diese Gestalten und Töne werden nicht in meinem Auge, nicht in meinem Ohre empfunden, sondern da, wo sie selber sind, die Sonne und die Sterne also Millionen Meilen von meinem Organismus entfernt. Ich habe also Empfindungen *außerhalb* meines Organismus, ja, solche Empfindungen von mir flammen auf in Tiefen des Weltraumes, für die es, wie für die Nebelflecke, überhaupt kein Maß gibt. Ist das kein Wunder? Ist das kein ungeheures Wunder? Ja, ist das nicht geradezu ein unfaßbares Wunder? Ich bin doch an meinen körperlichen Organismus gebannt, so, daß ich selber meine äußerste Grenze an der Oberfläche der meinen Organismus einhüllenden Haut, bezw. an der Netzhaut meiner Augen finde. Soll also etwas mit mir in Berührung kommen, dann muß diese Berührung doch äußersten Falles an dieser Hautoberfläche erfolgen. Eben damit muß dann aber doch auch die durch die Berührung ausgelöste Empfindung, bezw. Wahrnehmung an der Berührungsstelle stattfinden, also *nie* jenseits der Hautoberfläche draußen im Raum: Wenn mich jemand, während ich meine Augen geschlossen halte, mit einem Stabe berührt, so empfinde ich diese Berührung eben da, wo der Stab meine Haut berührt. Über diese Stelle hinaus, also im freien Raum, empfinde ich nichts mehr, kann also insbesondere auch nicht feststellen, ob der Stab einen Meter oder zehn Meter lang ist. Auch die Geruchsempfindung und die Schmeckempfindung haben ausschließlich an der Berührungsstelle der Schleimhaut meiner Nase, bezw. Zunge ihren Sitz. Genau so muß es dann aber doch auch mit dem Hören und Sehen sein: Wenn mein Trommelfell durch eine Erschütterung der Luft in Schwingung versetzt wird, dann muß doch der grollende Donner an dieser Berührungsstelle, also innerhalb meines Trommelfells statthaben, und wenn Lichtwellen auf die Netzhaut meiner Augen treffen, dann muß das von ihnen verursachte Bild doch auch ausschließlich auf dieser Netzhaut selbst wahrnehmbar sein, gleichwie die von meinem eigenen Körper ausgehenden Lichtstrahlen mein Bild auf der Platte im Innern des photographischen Apparates selber erzeugen! Nun sind aber meine Seh- und Hörempfindungen weit, weit draußen im freien Raum, ja, Sehempfindungen von *mir* können in Fixsternweiten aufsteigen. Ist das nicht ein magisches Fernwirken von mir, gegen das *jedes* andere, speziell so genannte Fernwirken wie ein Kinderspiel erscheint? Ja, müßte nicht, wenn jenes Fernwirken erklärt wäre, eben in dieser Erklärung auch alles übrige magische Fernwirken miterklärt sein?

Wie ungeheuer dieses Wunder der Exzentrizität der Empfindung — so hat man es nämlich getauft — ist, mag man daraus ersehen, daß man sich zu seiner Erklärung genötigt gesehen hat, ein noch ungleich größeres, ja eigentlich schier undenkbares Wunder zu vollziehen, nämlich das groteske Wunder der Kantischen *transzendentalen Ästhetik:* Diese ganze unendliche Welt, die ich da ausgebreitet sehe mit all ihren unzähligen Gestalten, Tönen, Düften, Säften und Tastobjekten, mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen ist in Wahrheit nur in meinem Kopfe, ja, in Wahrheit nur ein mathematischer Punkt in meinem Kopfe, und von da aus, wie vom Focus eines Lichtkegels aus sich die Strahlen in den Raum hinausergießen, erst in diesen unendlichen Raum, der selber wieder nichts Wirkliches, sondern nur eine Form meines Erkennens ist, hinausprojiziert. So groß also ist das zu erklärende Wunder, daß man zu seiner Erklärung den ganzen unendlichen Raum und mit ihm alle Ausdehnung überhaupt vernichten, und, weil die Welt doch nun einmal in diesem Raume ist, sie erst aus ihm herausnehmen mußte, indem man sie nunmehr, zwar nicht in der Westentasche, wohl aber in einen mathematischen Punkt verpackt, mit sich herumträgt. Dabei geniert auch nicht, daß doch diese ganze Welterklärung mit dem *Urbewußtsein* von uns in unvereinbaren Widerspruch gerät, daß der ganze unendliche Raum und mit ihm die ganze in ihn zerspreitete Welt, in ihrem objektiven Bestande nach *jeder* Richtung hin von meinem eigenen Erkennen durchaus unabhängig sind! Was der Mensch doch nicht alles fertig bringt und glaubt!

Kant wollte das Problem der synthetischen Urteile a priori lösen, die wir hinsichtlich des Raumes, der Zeit und in den Kategorien haben sollen. Die Lösung bestand in der Proklamierung dieser Faktoren als Formen unseres Erkenntnisvermögens, eine Lösung, die in ihrer radikalen Weise etwa mit jener verglichen werden kann, welche eine allgemein bei einem Volke herrschende Krankheit einfach als Ausfluß einer konstitutionellen Anlage aller Angehörigen dieses Volkes erklärt. Aus dieser Lösung ergab sich dann als selbstverständliche Folge, daß wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie in Wirklichkeit sind. Denn eben weil Raum, Zeit und Kausalität hiernach nicht selbständig, sondern nur als Formen unseres Erkenntnisvermögens existieren, müssen sie von den Dingen in Abzug gebracht werden. Damit waren aber die Dinge überhaupt unerkennbar geworden. Denn was soll von diesen für die Erkenntnis noch übrig bleiben, wenn ich dem Raume, in dem sie sich präsentieren, und damit auch aller Materie, die

ja nur im Raume möglich ist, wie allen kausalen Beziehungen, die ich von den Dingen erkenne, und damit auch der Zeit jede Realität abspreche?

Diesem ganzen kühnen Bau, der das Staunen und die Bewunderung der Menschheit erregte, ja nicht Wenige, unter Führung Schopenhauers, veranlaßte, Kant auf den Thron der Philosophie zu setzen, ist mit der Einsicht, daß es synthetische Urteile a priori überhaupt nicht gibt, sondern daß auch diese also qualifizierten Urteile restlos solche a posteriori sind, nämlich aus *der Erfahrung* — während unseres anfangslosen Kreislaufs der Wiedergeburten — gewonnen sind, der Boden entzogen, sodaß er mit Entziehung dieser seiner Basis in sich zusammenstürzt. Welche Naivität liegt übrigens auch in der Annahme, die schrankenlose Wirklichkeit sei nicht fähig gewesen, ein Erkenntnisvermögen hervorzutreiben, welches das, was es erkennt und soweit dieses überhaupt erkannt werden *will,* auch so erkennt, wie es *wirklich ist!* Mit dem ganzen Kantischen Bau stürzt natürlich auch seine Spitze, die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und damit der Nachweis „einer anderen, raum- und zeitlosen, göttlichen Welt“ in sich zusammen. (Vgl. auch „Lehre des Buddha“, Anhang II.)

Freilich folgert Kant eine „intelligible Welt“ auch aus dem von ihm sogenannten *kategorischen Imperativ* als dem Sittengesetz, welches *„die Persönlichkeit,* d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“, der *„Person,* als zur Sinnenwelt gehörig“, gebe (Kritik der prakt. Vernunft, S. 105, Kehrb.). Allein einmal setzt er auch hiebei im Grunde seine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit als der eigentlichen Begründung für jene „intelligible Welt“ bereits voraus. Dann aber ist die Ableitung eines „Übersinnlichen“ aus der Tatsache des dem Menschen einwohnenden Sittengesetzes nicht etwas der Kantischen Philosophie Eigentümliches, sondern von jeher Gemeingut der ganzen Menschheit gewesen.

Nun führt allerdings auch die Lehre des Buddha zur Unerkennbarkeit der Dinge an sich, aber auf einem *ganz* anderen Wege als dem von Kant eingeschlagenen, nämlich auf dem Wege des *Anattā-Gedankens,* zufolge dem nichts Erkennbares *das Wesen* sein kann, einem Wege, auf dem man auch nicht mit der anderweitigen Bewußtseinstatsache in Widerspruch gerät, daß das, was wir erkennen, auch *in Wirklichkeit* so ist, wie wir es erkennen. Hienach stellt sich aber das Schlußresultat der Kantischen Philosophie von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich als eine richtige Conclusio aus falschen Prämissen

dar. Eben diese von allen edleren Menschen unmittelbar gefühlte Richtigkeit der Conclusio ist es dann wohl gewesen, die auch die Beweisführung Kants für diese Conclusio ihnen so bestechend gemacht hat.

Der eigentliche Wert der Kantischen Philosophie liegt nicht in dem Nachweis der Dinge an sich oder des Dinges an sich im Gegensatz zu den bloßen Erscheinungen — weil ihm dies nicht gelang, deshalb hat er sich insoweit ja auch nicht allgemein durchzusetzen vermocht — sondern dieser Wert ist ein negativer: Kant hat dem Fundamentalirrtum der europäischen Völker von der Möglichkeit transzendenter, also alle mögliche Erfahrung überschreitender, mittels der Tätigkeit der reinen Vernunft gewinnbarer Erkenntnisse das Lebenslicht ausgeblasen und so ein für alle Mal das Transzendieren der Vernunft unmöglich gemacht.

Es gewährt eine eigene Befriedigung, wenn man an solche abstruse Hypothesen *unserer* großen Geister, deren „Entdeckungen“ eine Zeitlang die menschlichen Gehirne bestechen, um dann durch gegenteilige abgelöst zu werden, mit dem Scheinwerfer der Buddhalehre herantritt. In seinem Lichte offenbaren sich nicht nur ohne weiteres die Fehlerquellen unserer philosophischen Systeme, sondern die Buddhaerklärung schiebt sich auch von selber als eine in sich evidente Selbstverständlichkeit an ihre Stelle. So auch hier:
Die Exzentrizität der Empfindung ist ein Wunder nur dann und zu einer transzendentalen Ästhetik, wie wir sie kennen gelernt haben, besteht ein Anlaß überhaupt bloß dann, wenn die gemeinhin angenommene Grundvoraussetzung richtig ist, daß unser Wesen in unserem körperlichen Organismus aufgeht, daß wir zum wenigsten in unserem Wesen auf ihn beschränkt sind. Denn dann ergibt sich, streng genommen, geradezu die Unmöglichkeit, dort zu empfinden, wo ich doch in keiner Weise bin. Dagegen verliert das Problem der Exzentrizität der Empfindung sein Wunderbares, wenn ich *nicht* in meinem körperlichen Organismus aufgehe, ja, wenn mich derselbe im Grund, also im *Wesen,* überhaupt nichts angeht, indem er bloß einen *Apparat* für mich bildet. Denn dann fallen *meine* Grenzen nicht mit den Grenzen dieses Organismus zusammen, ja, dann gibt es überhaupt keine Grenzen mehr für mich selber, indem alles andere Begrenzende, d. h. Erkennbare, noch weniger mit meinem Wesen zu tun hat, als dieser mein *Organismus.* Denn dann bin ich *im Wesen* schrankenlos, kann also *an*

sich überall wirken, wo ich nur will. Es steht also insbesondere auch nichts im Wege, daß beispielsweise in der Empfindung, bezw. Wahrnehmung eines Sternes Empfindungen in Tiefen des Weltenraumes für mich entstehen, die ungezählte Billionen von Kilometern von meinem *Organismus,* nicht von *mir,* entfernt sind. Dann ist mir natürlich auch *an sich* jede andere Art des Fernwirkens möglich. Das ist nun aber der Standpunkt des Buddha: Nichts in der Welt, also nichts von allem nur irgendwie Erkennbaren, insbesondere auch nicht mein körperlicher Organismus, hat etwas mit meinem *Wesen* zu tun, ich bin an sich schrankenlos, grenzenlos, unergründlich wie der Ozean. Damit ist also alle Magie im weitesten Umfang, nicht bloß das Fernwirken, des Wunderbaren, d. h. Unbegreiflichen entkleidet, wenigstens *im Prinzip.* Im Prinzip ist mithin insbesondere nichts mehr einzuwenden gegen die speziell vom Buddha als möglich gelehrten Fähigkeiten des Fernsehens, Fernhörens, ja des Fernsprechens, selbst wenn er es bis auf die Verbindung mit den Bewohnern anderer Welten, ja anderer Weltsysteme ausdehnt, um so weniger natürlich dagegen, andere Wesen unmittelbar, indem wir Liebe oder Haß in sie eingießen, uns günstig oder feindlich zu stimmen, wie uns, um nur *ein* Beispiel anzuführen, ein solches in Aṅguttara-Nikāya IV, 67, berichtet wird. Mönche berichten dem Buddha, daß ein Mönch von einer Schlange gebissen und dadurch getötet worden sei. Der Buddha erwidert ihnen: „Sicherlich, Mönche, hat dieser Mönch die vier königlichen Geschlechter der Schlangen nicht mit gütigem Geiste durchdrungen. Hätte dieser Mönch die vier königlichen Geschlechter der Schlangen mit gütigem Geiste durchdrungen, so wäre er nicht von der Schlange gebissen und getötet worden ... Ich ordne an, Mönche, daß ihr *zur eigenen Sicherheit, zum eigenen Schutz, zur eigenen Abwehr* die Schlangen mit gütigem Geiste durchdringt.“ Im Prinzip ist also auch als möglich begriffen, daß Christus durch seinen Fluch einen Feigenbaum zum Verdorren bringt, genau so, wie in Majjhima-Nikāya 56 berichtet wird: „Ich habe reden hören, o Herr: Durch der Seher Zorngedanken ist der Daṇḍaker Wald, der Mejjher Wald, der Kālinger Wald, der Mātanger Wald öder Urwald geworden.“ Dort erklärt es der Buddha auch für möglich, daß ein geistesgewaltiger Asket die Stadt Nālanda mit einem einzigen Zorngedanken in Asche verwandle. Im Prinzip ist nicht einmal etwas gegen die Möglichkeit „einer seiend vielfach zu werden“, also gegen die Möglichkeit der Bilokation zu erinnern. Denn wenn der körperliche Organismus, mit dem ich mich zur Zeit behaftet sehe,

nichts mit meinem Wesen zu tun hat, wenn ich ihn vielmehr bloß *ergriffen* habe, dann ist nicht einzusehen, warum es *an sich* nicht möglich sein sollte, daß ich zwei oder mehr Körper zugleich bilde und damit an mehreren Orten zugleich bin. „Also kann dasselbe Ding an mehreren Orten zugleich sein? Ja, das Ding an sich kann es, weil es gar nicht im Raume begriffen ist, als welcher ihm völlig fremd ist", sagt selbst Schopenhauer. [1])

Übrigens kann speziell das Fernwirken, also die Unabhängigkeit vom Raum, auch schon in der äußeren Natur beobachtet werden: Wenn der Most in den Fässern im Keller neu zu gären beginnt, sobald draußen im fernen Weinberg die Reben, von denen der Most stammt, in neuen Saft treten, so ist es doch wohl klar, daß hier die in der Rebe tätige Kraft auf ihre in den Fässern eingeschlossenen Kinder zurückwirkt, und wenn der Ast, den man, wie es in manchen Gegenden Deutschlands Sitte ist, im Herbst von einem Kastanienbaum abschneidet und im warmen Zimmer in Wasser stellt, zu Weihnachten in voller Blüte steht und so den Christbaum abgibt, so kann doch wohl wiederum kein Zweifel sein, daß auch hier die in dem Baume, von dem der Ast stammt, tätige Kraft oder die in ihm hausende Gottheit, wie der alte Inder sagte, in ihrem Ableger gewirkt hat, mochte dieser auch Hunderte Meilen von ihm entfernt sein. Das Fernwirken wird auch durch folgenden Bericht illustriert, der vor einigen Jahren in einer großen Tageszeitung erschien: „Über das Verschwinden der La France-Rose, die unrettbar auf dem Aussterbe-Etat bei den Rosenzüchtern steht, wird lebhaft Klage geführt, und man vermutet, daß einer Saftkrankheit die Schuld beizumessen ist. Warum aber von dieser Saftkrankheit alle La France-Rosen der ganzen Welt zu gleicher Zeit und in jedem Alter befallen werden, kann man nur folgendermaßen erklären: Bei den Pflanzen sind alle Zellen ihres Leibes fähig, Brutzellen zu werden, d. h. den ganzen Pflanzenstock wieder hervorzubringen. In der Natur findet die Fortpflanzung durch Stecklinge nur ansnahmsweise bei höheren Pflanzen statt; doch der Gärtner benutzt dieses Ergänzungsvermögen. Es ist das eine ungeschlechtliche Fortpflanzung, die aber keine neue Generation hervorbringen kann, sondern alle Ableger bilden vielmehr mit der aus einem befruchteten Kern hervorgegangenen Mutterpflanze ein und dasselbe Individuum. Ist nun die Mutterpflanze greisenhaft geworden, so werden es alle ihre Schößlinge zu gleicher Zeit, da sie direkt Leib von ihrem Leibe und nur ge-

1 Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 339.

wachsen, nicht geboren sind. So kränkeln die Pyramiden-Pappeln, die bei uns Ableger nur männlicher aus dem Orient vor etwa hundert Jahren importierter Exemplare sind, zu gleicher Zeit und unabhängig von äußeren Einflüssen, in verschiedenen Gegenden. Die Lebensdauer der Pappel beträgt ungefähr hundert Jahre. Die Malvasier-Rebe ist auch zu gleicher Zeit an allen Plätzen verschwunden. Bei der Kartoffel, die sich ebenfalls durch Ableger (Knollen) vermehrt, können nur durch wiederholtes Heranziehen neuer, aus Samen gezogener Züchtungen reichliche Ernten erzielt werden. Die ungeschlechtliche Vermehrung hat keine längere Dauer als das individuelle Wachstum. Bei allen Pflanzen ist der dauernde Bestand des Lebens an die geschlechtliche Vermischung geknüpft. Das Schicksal hat die vielbegehrte La France-Rose ereilt in Gestalt von Altersschwäche. Denn sie ist nur einmal aus Samen gezogen und durch Ableger auf Wildlinge veredelt. Alle La France-Rosen der Welt bilden *einen* großen Rosenbusch. Ist die natürliche Lebensdauer des Stammes zu Ende, so sterben auch die Zweige und Ableger zu gleicher Zeit."

II.

Im Bisherigen ist das Prinzip aufgedeckt, auf dem alles magische Wirken beruht: Jedes Wesen ist *an sich* zu allem fähig, weil zeit- und raumlos und damit auch unabhängig von — materiellen — *Grenzen,* also schrankenlos. Es ist bloß zu allem *fähig,* nicht aber ist es auch schon ohne weiteres *allmächtig.* Die Allmacht ist vielmehr nur ein Spezialfall der Allfähigkeit, nämlich ihr Gipfel, wie ihn ein Vollendeter, ein Buddha erklimmt.

Wir sind allfähig. Das will sagen: Es können die zu *jeder* Art von Wirken nötigen Organe, bezw. Energien, welche diese Organe formen und weiterhin aktuieren, zur Entstehung gelangen, und zwar wachsen diese Energien von selber hervor, normaler Weise ganz allmählich, ganz nach und nach, im Verlauf *biologischer* Zeitlängen, wenn nur im Lichte der Erkenntnis das *dauernde* Bedürfnis nach ihnen sich einstellt, d. h. wenn wir nur lange genug schmerzliche Empfindungen haben, die nur durch die Entstehung neuer Organe behoben werden können (Vgl. oben S. 60 ff.). In dieser *Allmählichkeit* der Erzeugung neuer Energien und neuer Organe, bezw. der Vervollkommnung der

bereits vorhandenen, liegt die *Beschränkung* unserer Schrankenlosigkeit an sich. Denn nur vermittels Energien und vermittels Organe können wir wirken. Wir sind also auf die uns jeweils zu Gebote stehenden Energien und Organe *beschränkt.*

Insbesondere können wir auch nur durch Organe, die Sinnenorgane, *Bewußtsein* erzeugen: Wenn der Molekularstrom des Äthers, den beispielsweise ein Stern in den Tiefen des Weltenraumes aussendet, auf die Netzhaut meines Auges aufschlägt, so wird durch diese „Reibung", vergleichbar dem Feuer, das durch die Reibung zweier Hölzer hervorgebracht wird, ein, *Bewußtsein* genanntes Element, feiner als der Raum, ausgelöst, das sich mit Blitzesschnelle, wie der vom Feuer ausgehende *Glanz* — nach bestimmten Gesetzen — auf alle Punkte ausbreitet, mit denen Ätherwellen die Verbindung herstellen, insbesondere auch nach unserem Stern. Im gleichen Moment, wo so der Stern in dieses — Bewußtsein genannte — Element eintritt, flammt für uns — wohlgemerkt für *uns,* die wir nicht etwa in unseren Organismus eingeschlossen sind, sondern im Unergründlichen unsern Standort haben, also nirgends und doch wieder überall, also dort, wo der Stern kreist, so gut wie in unserm Auge [*]) — die Empfindung und Wahrnehmung des Sternes auf: Wir sehen ihn. [1])

Wie wir überhaupt kein Verhältnis zum Raum haben, dieser uns also auch nicht beschränken kann, oder, anders ausgedrückt, wie wir kleiner, als „eines Hirsekornes Kern" und doch auch wieder größer als alle die zahllosen Weltsysteme zusammengenommen sind, kann man sich auch durch folgende Erwägung veranschaulichen: Die Auslösung einer *Tast*empfindung ist nur bei *unmittelbarer* Berührung des Tastobjektes mit dem Tastorgan, also unserm Körper, möglich. Hätte ich mithin bloß einen Körper, so winzig klein wie ein Infusorium, so würde mir auch nur ein minimaler Teil der Welt auf dem Wege der Tastempfindung zugänglich sein. Stünde mir aber ein Körper zur Verfügung, der sich durch ein ganzes Weltsystem hindurcherstreckte, so würden eben auch an allen Ecken und Enden der Welt *Tast*empfindungen für mich entstehen, d. h. ich könnte die Erde so gut, wie den Mond und die Sonne, ja, jeden Stern überhaupt, unmittelbar befühlen, betasten. In beiden Fällen, als Infusorium und in Weltengröße, könnte

* So bin ich auch genau so gut wie in meiner Gehirnsubstanz und im Herzen auch in den Nägeln meiner Zehen und den Haaren meines Kopfes, obwohl ich da keine *Empfindungen* habe. — Außerhalb meines Körpers kann ich nur *Seh-* und *Hör*empfindungen erhalten.

1 Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 80, Anm. 2.

ich mich wohl fühlen: der Körper eines Infusoriums wäre mir nicht zu klein, andererseits kann kein Körper so groß sein, und wäre er unendlich, daß ich ihn nicht auszufüllen vermöchte.

In *dieser* Weise — durch den Anattā-Gedanken und die Entdeckung des Elements des Bewußtseins — hat uns der Buddha das Wunder, wie wir überhaupt zu Empfindungen und Wahrnehmungen kommen, und damit zugleich das Wunder der Exzentrizität der Empfindung gelöst. Weil wir aber dieses Wunder bereits seit unvordenklichen Zeiten wirken, *wundert* es uns nicht mehr: wir haben uns daran *gewöhnt,* und über Gewohntes, und damit speziell über diese überaus gewohnten *Urphänomene* denkt gemeinhin ja nur ein *genialer* Kopf nach, womit jeder zugleich einen Maßstab dafür besitzt, wie weit er überhaupt eine Anlage zum genialen Denken hat.

Nun gibt es aber auch Formen des Bewußtseins, die nur überaus selten, nur ab und zu einmal, wirklich werden, die wir also *nicht* gewöhnt sind. Eben deshalb aber werden wir, wenn wir zufällig einmal unmittelbare Tatzeugen *solcher* Bewußtseinsphänomene werden, dann plötzlich, wie durch einen Blitz aus heiterem Himmel, aus unserer stumpfen, ja, eigentlich schon stupiden Gleichgültigkeit gegenüber der im Grunde doch ganz unbegreiflichen Lage, in der wir uns in dieser Welt befinden, herausgerissen, ja empfinden unter Umständen, wie bei einem Unheil verkündenden Wahrtraum oder beim Anmelden Sterbender, Grauen und Entsetzen. Diese *ungewohnten, über*normalen Bewußtseinsphänomene nennt man speziell die magischen.

Wie kommen nun *diese* Bewußtseinszustände zustande? Unser normales Bewußtsein hat eine ganz bestimmte Stärke. So reicht unser Sehbewußtsein nicht aus, einen verschlossenen Brief zu lesen, reicht insbesondere nicht aus, die Luft oder andere Gase, oder gar X-Strahlen, Röntgenstrahlen zu sehen und damit natürlich auch nicht, Wesen wahrzunehmen, welche einen Körper aus strahlender Materie besitzen. Unser Hörbewußtsein reicht nicht aus, die menschliche Stimme auf Tausende von Meilen zu vernehmen, reicht insbesondere nicht aus, Töne, die eine gewisse, sehr beschränkte Anzahl von Schwingungen in der Sekunde übersteigen, also natürlich auch nicht die Stimme der Wesen mit einem Organismus aus strahlender Materie zu hören, selbst wenn diese Wesen, für uns auch nicht sichtbar, aus unmittelbarer Nähe zu uns sprächen. Diese Beschränkung unserer Erkenntnisfähigkeit aber hat ihren Grund darin, daß das Licht des Bewußtseins nur die Objekte beleuchtet, *durch die es ausgelöst wird,*

d. h. wir haben Empfindungen und Wahrnehmungen nur von Objekten, die in den von ihnen ausgesandten Ätherwellen eines unserer Sinnenorgane zu affizieren vermögen. Soweit diese Ätherwellen überhaupt auf keines unserer Sinnenorgane treffen oder soweit diese Sinnenorgane zu grob sind, sie also von den Ätherwellen nicht affiziert zu werden vermögen, wird überhaupt kein Bewußtsein und damit keine Empfindung und Wahrnehmung erzeugt: mein Körper als Tastorgan reagiert nicht auf durch ihn hindurchgeleitete *magnetische* Ströme, d.h. es wird dadurch keine Tastempfindung ausgelöst, wohl aber reagiert er in der dadurch erzeugten Schmerzempfindung auf einen durch ihn hindurchgeführten Induktionsstrom.

So ergibt sich folgende Gesamtansicht: Jede Bewegung jedes Körpers affiziert, um indisch zu sprechen, den Raumstoff, oder wie *wir* sagen, den Weltäther, und pflanzt sich damit nach allen Richtungen in die Unendlichkeiten des Raumes fort. Somit durcheilen nicht nur die Hertz'schen Wellen unserer drahtlosen Telegraphie, für uns unwahrnehmbar, fortwährend den scheinbar ruhigen Raum über unsern Häuptern, sondern dieser ganze unendliche Raum wird in allen seinen Punkten nach allen nur denkbaren Richtungen, nach oben, unten, horizontal, in die Kreuz und in die Quer unausgesetzt von Trillionen und Abertrillionen Wellen durchzuckt, die die zahllosen Weltwesen, durch ihre Gestalten, ihre Stimmen aussenden. Und hätten wir nur Sinnenorgane, fein und doch auch wieder kräftig genug, um diese Wellen aufzufangen, wären diese Organe nur wie „der Empfänger" bei den Hertz'schen Wellen der drahtlosen Telegraphie auf den „Sender" eingestellt, dann vermöchten wir die Bewohner der fernsten Sterne, ja auch die der Geisterwelt, die übrigens nicht räumlich von uns entfernt zu sein brauchen, sondern an der gleichen Stelle wie wir weilen können, nur ob ihrer astralen Struktur für uns und wir für sie unwahrnehmbar, zu sehen und mit ihnen zu sprechen, ganz ebenso wie *wir* hier uns gegenseitig sehen und sprechen. Und hier hilft uns nun wieder der Buddha weiter. Er sagt: Wir haben in der Tat solche feine Sinnenorgane, die, im Gegensatz zu unseren grobmateriellen, geeignet sind, auch die hier fraglichen Wellen aufzufangen und so den Bereich unseres Bewußtseins oder Erkennens ins Ungemessene, sowohl der Extensität wie der Intensität nach, auszudehnen; ja, wir bergen jeder, wenigstens der Anlage nach, einen förmlichen, aus *aller*feinster Materie, nämlich aus *Denkstoff,* bestehenden Körper in unserem grobmateriellen Körper, so daß wir also auch Sinnorgane

haben, so überaus empfindlich, daß wir mit ihnen auch mit Wesen in Kontakt treten können, die ausschließlich aus solchem *Denkstoff* bestehen, wie die reinsten Geister: [1])

„Wenn der Geist jenes Mönches so konzentriert, hell, vom Dunstkreis des Irdischen frei, fleckenlos, empfänglich und unerschütterlich geworden ist, dann wendet er ihn hin und richtet ihn darauf, den aus Denkstoff bestehenden Körper (manomayakāya) offenbar zu machen. Und so ruft er aus diesem leiblichen Körper einen andern, gestalthaften, aber *aus Denkstoff bestehenden* Körper hervor, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen. Es ist, Mahārāja, wie wenn jemand einen Muñja-Grashalm aus seiner Blattscheide herauszieht und dabei denkt: Dies ist die Blattscheide, dies der Halm, Blattscheide und Halm ist zweierlei, aber der Halm ist aus der Blattscheide herausgezogen; oder wie wenn jemand ein Schwert aus der Scheide herauszieht und dabei denkt: Dies ist das Schwert, dies die Scheide, Schwert und Scheide ist zweierlei, aber das Schwert ist aus der Scheide herausgezogen; oder wie wenn jemand eine Schlange aus ihrem alten Balg herauszieht und dabei denkt: Dies ist die Schlange und dies ihr Balg; Schlange und Balg ist zweierlei, aber die Schlange ist aus dem Balg herausgezogen: Geradeso, Mahārāja, richtet und fixiert ein Mönch, wenn sein Geist so — [!] — konzentriert ist, denselben auf die Offenbarmachung des aus Denkstoff bestehenden Körpers und ruft so aus diesem leiblichen Körper einen anderen, aber aus Denkstoff bestehenden, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen versehenen hervor.“ (Dīghanik. II, S. 85 (cfr. Franke, S. 78)).

In welchem Verhältnis dieser *Astralkörper,* wie wir sagen — auf ihn wurde von jeher alle tiefere Psychologie geführt, insbesondere hat ihn auch schon Paracelsus beschrieben — zu unserem grobmateriellen Körper steht, inwiefern er insbesondere auch eine Bedingung zu den normalen Sinnenfunktionen ist, sagt uns der Buddha nicht. Genug, daß er uns über seine Existenz aufklärt und so auch das magische Fernwirken im eigentlichen Sinn auf natürliche Organe von uns zurückführt, es also auch insofern des Wunderbaren entkleidet. Wer ausschließlich mit diesem astralen Organismus zu wirken vermag, wer also mit dem

1 Wir denken nicht mit der sinnlich wahrnehmbaren Gehirnmaterie, sondern mit dem von dieser ausstrahlenden allerfeinsten *Denkstoff.* Eben deshalb sagt der Buddha zwar stets, daß das Sehbewußtsein durch *das Auge* und die Gestalten, das Hörbewußtsein durch *das Ohr* und die Töne usw. erzeugt werde; aber er sagt *nie,* daß das Denkbewußtsein durch *das Gehirn* und die Vorstellungen, sondern daß es durch das Denkorgan (manas) — d. i. eben durch die Aktuierung *des Denkstoffes* und die Vorstellungen hervorgebracht werde.

„himmlischen Auge“ sehen, mit dem „himmlischen Ohre“ hören und mit der „himmlischen Stimme“ „ein tausendfaches Weltsystem angehen“ kann, „oder so viele er eben will“, den nennt auch der Buddha „magiegewaltig“. Der kann übrigens mit diesem Astralkörper, indem er ihn aus dem grobmateriellen Körper herauszieht, der selbst insolange bewegungslos und unempfindlich liegen bleibt, in unbegrenzte Fernen schweifen, ja kann „Sonne und Mond, die so mächtigen, so gewaltigen, mit der Hand streichen, sogar bis hinauf zur Brahmawelt sich bewegen.“

Wie aus der angeführten Stelle gleichfalls hervorgeht, setzt der ausschließliche Gebrauch dieses astralen Organismus einen völlig konzentrierten, d. h. *ausschließlich* auf seinen Gebrauch gerichteten Geist voraus, so sehr, daß die grobmateriellen Sinnenorgane *völlig* zur Ruhe gekommen sein müssen, man also für Einwirkungen aus der grobmateriellen Welt tot und abgestorben ist. Das ist ja auch im Grunde selbstverständlich: Mit den feineren Sinnenorganen kann man die feineren Ätherwellen bloß wahrnehmen, wenn die gröberen Bestandteile der Sinnenorgane und damit auch die ihnen entsprechend gröberen Schwingungen ausgeschaltet sind. Es ist, wie wenn man in stiller Nacht, allein auf weiter Flur, auch mit dem grobphysischen Ohr die leisesten Geräusche und solche aus weitester Ferne hört, die im übertönenden Lärm des Tages nie von uns wahrgenommen zu werden vermögen.

Gewisse Individuen bringen diese Fähigkeit des gesonderten Gebrauches ihres astralen Organismus in höherem oder geringerem Grade bereits mit in ihr gegenwärtiges Leben herein, d. h. sie haben sie in *früheren* Leben erworben. Das sind dann unsere *Hellseher* und *Somnambulen;* das, was wir bei den letzteren *magnetischen Schlaf* nennen, ist nur eine schiefe Bezeichnung dafür, daß sie sich leicht aus ihrem grobmateriellen Körper auf den astralen zurückziehen können mit der Wirkung, daß der erstere, eben deshalb, von außen das Bild eines Schlafenden gewährt. In Wahrheit ist es, wie gesagt, nur eine *zur Anlage gewordene,* also sehr leicht zu realisierende Fähigkeit der Konzentration des Geistes auf den ausschließlichen Gebrauch des astralen Organismus.

Es gibt noch eine weitere Art von magischem Wirken, das durch den astralen Organismus nicht erklärt zu werden vermag, nämlich die durch bloßen Willensentschluß herbeigeführten übernormalen Zustände des eigenen grobmateriellen Körpers, wie das Wandeln auf dem

Wasser mit diesem, überhaupt alle Levitationen, dann das außerhalb des normalen Kausalverlaufs erfolgende Einwirken auf fremde, grobmaterielle Körper, wie die Verfluchung des Feigenbaumes durch Christus. Auch dieses magische Wirken ist die Frucht einer übernormalen Konzentration des Geistes: sobald dieser, unter gänzlicher Beruhigung der physiologischen Prozesse, so in einer einzigen Vorstellung aufgeht, daß er förmlich von ihr besessen ist, wachsen von selbst nach den karmalogischen Gesetzen (S. oben S. 62 ff.) bestimmte Energien in einer bestimmten Stärke — bei „unermeßlicher Sammlung“ auch unermeßliche Energien — hervor, die die fragliche Wirkung hervorbringen, sei es am eigenen, sei es am fremden Körper, wie es näher ausgeführt und durch Beispiele auch für den Normalbereich belegt ist in der „Lebenskraft und ihre Beherrschung“. —

Wer mehr von Magie wissen will, der wird eingeladen, den Buddhaweg zu gehen und sich so selbst zum Magier zu machen. Dann wird er am Ende auch das allergrößte Wunder wirken, diese ganze Welt zu vernichten.

XI.

Kraft und Stoff im Lichte der Lehre des Buddha

DIE abendländische Philosophie hat, besonders unter dem Einfluß der modernen Naturwissenschaften, das philosophische Problem mehr und mehr auf das Problem von Kraft und Stoff abgestellt, oder auch, in Ersetzung des Kraftbegriffs durch den Energiebegriff, also den der Fähigkeit zur Arbeitsleistung, und in abstrakter Zusammenfassung der einzelnen Stoffe unter den Begriff der Materie, auf das Problem von Energie und Materie. Daß man in diesem Problem das philosophische Problem schlechthin sieht, hat seinen Grund darin, daß man speziell in der Neuzeit in den beiden Faktoren Energie und Materie die *letzten* Elemente alles Seienden im absoluten Sinne findet, indem hinter ihnen noch ein metaphysisches Prinzip anzunehmen kein zureichender Grund vorliege.

Es ist klar, daß man zu einer solchen Feststellung mit Recht auf jeden Fall nur dann gelangen kann, wenn ein Weg gefunden ist, alles Existierende mit der Erkenntnis *bis auf den Grund* zu durchschauen, also in das Innerste der Natur einzudringen. Nun kann man in dieses Innere natürlich nicht vordringen, wenn man die Dinge, seien es die lebenden oder die unorganischen, nur so, wie sie sich der Erkenntnis *von außen* präsentieren, betrachtet. Bloß diesen Weg gehen aber unsere modernen Naturwissenschaften, die den Objekten ihrer Forschung nur mit Tiegel und Retorte, dem Seziermesser und Mikroskop beizukommen suchen. Eben deshalb brach ja auch schon der Naturforscher Albrecht von Haller in die Klage aus: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist —, glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist.“ Darnach muß es aber geradezu als eine Arroganz der Vertreter der Naturwissenschaften bezeichnet werden, wenn sie sich gleichwohl auch als *Philosophen* gebärden und die *ihnen* erreichbaren letzten Konstituenten der Wirklichkeit, nämlich eben Energie und Materie, für das Letztursprüngliche schlechthin erklären. Welcher Weg führt dann aber ins *Innere* der Natur? Es gibt für einen jeden nur einen einzigen schmalen Zugang in dieses Innere, nämlich der Rückzug auf das *eigene* Innere. Nur in sich selber kann jeder gegen den inneren Grund zu in die Tiefe steigen, nirgends sonst. Nur

ich selber kann mich von außen immer mehr in mein Inneres zurückziehen, kein anderer kann mir folgen. Denn je mehr ich mich so von außen nach innen hinein verliere, desto mehr entschwinde ich ja den Blicken des andern, dem eben immer nur meine äußere Schale zugänglich bleibt. Und je mehr einer so in sich selbst in die Tiefe steigt, desto mehr dringt er auch in das Innere der Natur selber ein, so gewiß, als in *meinem* Kernhaften auch das Kernhafte der Natur erfaßt wird. Auf *diesen* Weg hat auch schon Goethe in seiner Erwiderung auf die oben zitierten Worte Hallers hingewiesen: „Ihr folget falscher Spur! — Denkt nicht, wir scherzen! — Ist nicht der Kern der Natur — Menschen im Herzen?“ — Warum geht dann aber unsere Wissenschaft nicht *diesen* Weg? Warum bleibt sie nach wie vor in der äußerlichen Betrachtungsweise stecken? Weil sie bei diesem Weg ins Innere ohne Führer ist, weil sie einer Laterne entbehrt, in deren Licht sich dieses dunkle Innere erhellte, oder, ohne Bild gesprochen, weil sie das Kriterium, das sichere Kennzeichen des Wesenhaften nicht kennt, also schon deshalb zu seiner Ermittelung unfähig ist. Zwar hat Goethe auch insoweit die Richtung gewiesen in seinen Worten: „Dich prüfe du nur zu allermeist — ob du Kern oder Schale heißt!“ Allein das ist eben nur die allgemeine Richtung, nicht aber jenes Kriterium. Eben deshalb hat ja auch Goethe selber letzten Endes sich nicht anders zu helfen gewußt, als daß er einfach Kern und Schale für eins erklärte: „Natur hat weder Kern noch Schale — Alles ist sie mit einem Male.“ Auch er sah sich also außerstande, das Problem des Letztursprünglichen im Gegensatz zu seiner bloßen Hülle und damit auch das Problem von Kraft und Stoff im philosophischen Sinne zu lösen, sondern hat sich damit geholfen, das Problem einfach zu leugnen, indem er die Unterscheidung von Kern und Schale überhaupt verwarf. Demgegenüber soll im Folgenden gezeigt werden, wie gerade auf dem Wege der Unterscheidung von Kern und Schale das Problem von Kraft und Stoff in der Lehre des Buddha in allen wesentlichen Richtungen gelöst erscheint. Dabei ist es zum gründlichen Verständnis erforderlich, zuvor kurz die anderweitigen Lösungsversuche darzustellen.

I.

Kraft und Stoff kommen in der Erfahrung nie gesondert vor, sondern sind stets unzertrennlich aneinandergebunden. Dieses Verhältnis ist so innig, daß eine Klasse von Philosophen die beiden Faktoren auch gar nicht voneinander zu sondern versucht, sondern mit ihnen stets als mit einer effektiven Einheit operiert, für welche Einheit sie den *Substanzbegriff* geprägt hat, mit dem sie zugleich den des Wesenhaften der Welt verbindet, so beispielsweise Cartesius, Spinoza. Andere kamen infolge des innigen Verhältnisses von Kraft und Stoff dazu, einen von diesen beiden Faktoren ganz zu leugnen, indem sie entweder die Kraft für einen bloßen Begriff erklärten, dem nichts Wirkliches entspreche, oder umgekehrt das Stoffliche als solches in Abrede stellten und nur die Kraft als real zugaben, mit der Maßgabe, daß eben diese Kraft das Kernhafte der Welt sei. Das Letztere ist der Standpunkt des Dynamismus, dessen Begründer in der neueren Zeit Leibniz ist. Ihn nimmt auch Kant ein mit seinem Satz, daß die Körper krafterfüllte Räume seien. Man muß schon sehr weit zurückgehen, bis man auf einen Philosophen trifft, der die Unterlagen der beiden Begriffe Kraft und Stoff gleichermaßen in der erkennbaren Wirklichkeit wiederfindet und sie eben deshalb auch als solche, als im Verhältnis zueinander selbständige Größen, festzustellen sucht.

Es ist *Platon,* der hier in der rechten Richtung schürfte. Er unterscheidet zunächst *die Dinge an sich* (*αὐτὰ καθ αὐτά*), und ihre *Erscheinungen.* Erstere nennt er *Ideen* oder auch die *Ursachen* (*αἰτίαι*), wobei er aber dieses Wort nicht in unserem Sinne nimmt, also nicht in dem Sinne von Gelegenheitsursachen oder von den Bedingungen, in Abhängigkeit von welchem die unseren Sinnen sich präsentierenden Dinge entstehen und vergehen, sondern als die diesen Erscheinungsdingen zugrundeliegenden *Wesenheiten,* die sich in den Erscheinungsdingen nur *spiegeln,* bezw. in ihnen *nachgebildet, nachgeahmt* erscheinen. Diese Wesenheiten oder Ideen der Dinge sind unveränderlich, unwandelbar, im Gegensatz zu ihren Nachbildungen (*ὁμοιώματα*) oder Nachahmungen (*μιμήματα*) oder Schatten (*σκιαί*), eben den Sinnendingen, die unaufhörlich entstehen und vergehen. Der Bereich der Ideen ist das wahrhaft Seiende (*τὸ ὄντως ὄν*), der Bereich der Sinnendinge ist der Bereich des unaufhörlich Entstehenden und Ver-

gehenden (*τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον*). Die Wesenheiten, die Ideen sind an sich unerkennbar, erkennbar sind bloß die von ihnen in den Sinnendingen geworfenen Schattenbilder. Das macht Platon im folgenden Gleichnis anschaulich, in welchem die vorüberziehenden Gegenstände eben die Ideen, die Schatten aber die Sinnendinge darstellen: „Denke dir" — läßt Platon den Sokrates sagen — „die Menschen als Gefangene, welche in einer Höhle unter der Erde angekettet sitzen, so daß sie weder aufstehen noch ihren Kopf wenden können, sondern genötigt sind, unverwandt auf die vor ihnen sich ausbreitende Höhlenwand zu blicken. Nun denke dir, daß hinter dem Rücken dieser Gefangenen ein Licht brennt und daß zwischem dem Licht und dem Rücken der Gefangenen allerlei Gegenstände vorüberziehen, so werden die Gefangenen weder das Licht hinter ihrem Rücken noch die hinter ihnen vorüberziehenden Gegenstände, noch *auch sich selber sehen* — [NB.!] — sondern von alledem nur die *Schattenbilder* auf der vor ihnen ausgebreiteten Wandfläche erblicken und diese für die wirklichen Dinge halten."

Dabei entspricht allen gleichartigen Schattenbildern nur *eine* Wesenheit, nur *eine* Idee. All den Millionen sinnfälliger Pferde z. B. liegt die eine Idee des Pferdes, die Pferdheit (*ἱππότης*) zugrunde, die sich in den unzähligen konkreten Pferden der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft spiegelt. — Es gibt ebenso viele Ideen, als es *Begriffe* gibt, indem wir in eben diesen von uns gebildeten Begriffen die Ideen, also das eigentlich Seiende, wie es sich in diesen Sinnendingen *spiegelt,* aus diesen Sinnendingen extrahieren, eben weshalb Aristoteles die Ideen als die Objekte der Begriffe bestimmt. Es gibt also ebensoviele Wesenheiten oder Ideen, als es echte Begriffe gibt und als solche gebildet werden können. So gibt es die Idee oder Wesenheit Mensch, Pferd, Ochse, die Idee des Guten, des Schönen, des Seienden, der Bewegung, der Ruhe, der Identität und Verschiedenheit, der Größe und Kleinheit, der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit usw. — Die Ideen stehen *unter sich* in demselben Verhältnis der Überordnung, Unterordnung und Einordnung, wie es im System der Begriffe stattfindet, indem sich in diesen die Wirklichkeit eben auch insoweit spiegelt, so daß also z. B. die Idee des Pferdes auch an all den anderen Ideen Teil hat, die sich in einem konkreten sinnfälligen Pferde spiegeln, also an der Idee des Seienden, der Tierheit, der Schnelligkeit, der Größe usw. [1])

1 Vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Philos., Bd. II, 1, S. 245 ff.

Überblicken wir diese Grundgedanken Platons, so sehen wir auch ihn, wie jeden echten Philosophen, zwei Seiten an jedem Ding unterscheiden, ein Beharrendes und ein unaufhörlich Entstehendes und Vergehendes. Diese Unterscheidung ist nicht etwa willkürlich, rein spekulativ, sondern beruht auf *Intuition,* auf der tiefen anschaulichen Durchdringung der Wirklichkeit. Einerseits nämlich sah auch Platon mit Heraklit und Kratylos, mit deren Schriften er schon von Jugend auf vertraut geworden war, daß alle Sinnendinge sich im ewigen Fluß befinden, andererseits aber erkannte er, tieferblickend als jene Beiden, noch ein anderes an dieser Wirklichkeit, erkannte nämlich weiterhin, daß trotz aller ausnahmslosen Vergänglichkeit, der wir alle Sinnendinge verfallen sehen, diese Vergänglichkeit selber auch auf ein dem Strom der Zeit nicht Unterworfenes hinweist, das zwar als solches nirgends faßbar und greifbar, gleichwohl aber überall, insbesondere auch in uns selber, in gespensterhafter Weise fühlbar wird. Und so konnte *er* nicht auf dem durchaus einseitigen Standpunkt Heraklits stehen bleiben, sondern mußte auch dieser zweiten Seite der Wirklichkeit, trotz ihrer Unbestimmtheit, ja, vielleicht sogar Unbestimmbarkeit, in seinem System Rechnung tragen. Noch mehr: Je mehr er sich in diese zweite, feinere Seite der Wirklichkeit jedes Dinges vertiefte, desto mehr erschien sie ihm, gerade ob ihres übersinnlichen — weil mit den Sinnen nicht greifbaren — Charakters, als die höhere Seite, als *das Wesenhafte* dieser Wirklichkeit. Es oblag ihm nur noch, die so gefundenen *beiden* Seiten der Wirklichkeit zur *einheitlichen* Wirklichkeit zu verschmelzen. Eben diese Verschmelzung unternahm er dann in der Konstruktion der Welt seiner Ideen gegenüber der Sinnenwelt, wobei die Ideen eben das unmittelbar nicht erfaßbare *Wesenhafte* der Dinge repräsentieren. Freilich irgendwie muß auch dieses Wesenhafte der Erkenntnis zugänglich sein, indem wir ja sonst überhaupt gar nicht auf den Gedanken eines solchen kommen könnten, also auch Platon nicht hätte darauf kommen können. Durch den Buddha wissen wir, daß wir es im Vergänglichen selbst erfassen, indem wir dieses, weil wir mit ihm selber nicht unaufhörlich mitvergehen, als *nicht* unser Ich, *nicht* unser Wesenhaftes zunächst bloß *erfühlen,* und weiterhin, wenn wir scharf und klar zu denken gelernt haben, auch über die Maßen deutlich erkennen. *Diese* Offenbarungsweise des Wesenhaften entging aber dem Platon und so geriet er, obwohl, in Wirklichkeit, auch er selber auf eben diesem Wege zur zweiten Seite der Wirklichkeit gelangt war, beim Grübeln nach Aufklärung darüber, wo denn dieses

Erfühlen eines Wesenhaften, Nichtvergänglichen in den Dingen seinen Grund haben könnte, auf den Einfall, es müsse aus dem Einzigen entspringen, was er in der erkennbaren Welt nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen wähnt, nämlich aus dem, was in den von uns gebildeten *Begriffen* gedacht wird. In den *Begriffen* also, meinte er, werde das Wesenhafte der Dinge aus deren Schattenbildern, aus welchen wir ja die Begriffe abziehen, herausgezogen, indem wohl auch er in der Richtung der Worte Schopenhauers dachte, der Begriff bewahre das Wesentliche, das Essentielle des empfundenen Objekts auf, er sei frei von der Gewalt der Zeit, habe gewissermaßen ein objektives Dasein (W. a. W. u. V. II, S. 67 ff.). Und sagt denn Platon ausdrücklich: „ ... Nachdem ich in dieser Weise daran verzweifelt hatte, die Wesenheiten zu schauen, ... schien es mir das Richtige zu sein, zu den Begriffen meine Zuflucht zu nehmen, um in ihnen die Wahrheit des Seienden zu schauen.“ [1]) Freilich ganz sicher war er sich hierbei seiner Sache nicht. Auch ihm stieg, wie natürlich, der Gedanke auf, das Wesenhafte und seine Verhältnisse möchten schließlich auch jenseits dieser Begriffe liegen, indem es von *allen* Bestimmungen frei sein könnte. Aber für *diesen* Gedanken war Platon noch nicht reif genug. Um *diesen* Gedanken zu fassen, war er nicht *wunschlos* genug. Er hegte noch allzu viel *Durst* nach Bewegung und Leben, nach Seele und Erkennen, als daß ihm ein Zustand, frei von *allen* und damit auch von *diesen* Bestimmungen, als der höchste hätte erscheinen können, wie er das selber mit bewundernswerter Naivität in den Worten bekennt: „Aber beim Zeus! Werden wir uns wohl einreden lassen, daß Bewegung und Leben und Seele und Erkennen dem absolut Seienden nicht zukommen, daß es nicht lebe und nicht denke, sondern feierlich und hehr, ohne Erkenntniskraft, in Unbeweglichkeit verharre?“ [2]) Kann man offenherziger bekennen, daß etwas nicht wahr sein *darf,* wenn es einem durchaus gegen den Strich geht?

Diese Ausführungen waren nötig, um das Problem von Kraft und Stoff in der Lösung, die es bei Platon findet, zu verstehen. Zunächst sehen wir aus ihnen, daß nach Platon auch die Kraft oder Energie, eben weil auch diese Worte einen allgemeinen *Begriff* zur Auffassung des Wirklichen in sich schließen, *eine Idee,* also eine Wesenheit im Reiche des Seienden bildet, an der die anderen Ideen oder Wesen-

1 Phaed., p. 99 E (Deussen, l. c., S. 255).

2 Sophista, 248 E (Deussen, l. c., S. 251).

heiten in dem Maße partizipieren, in welchem sich in ihnen selber, z.B. in der Idee des Pferdes, das Kraftprinzip mitgedacht findet.

Was ist es aber bei Platon mit der Materie? Man könnte zunächst vermuten, daß auch sie eine Idee darstelle, weil ja auch „Materie" ein Begriff ist. Aber die Begriffe kommen für Platon nur insoweit als Hilfsmittel zur Auffindung der Ideen in Betracht, als sich in ihnen „das ewig Seiende, niemals Werdende", wie die Sonne in ihrem Spiegelbild, spiegelt, indem ja eben hierin das Wesen der Ideen besteht. Nun ist aber das, was unter Materie gedacht wird, das gerade Gegenteil dieses ewig Seienden, niemals Werdenden, ist das *„γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον"*, das unaufhörlich Entstehende und Vergehende. Übrigens war der Begriff der Materie, wie sie Platon versteht, vor ihm im Abendlande noch gar nicht bekannt, da er als Erster auf das, was in ihm gedacht wird, gestoßen war. Das *Wort* „Materie" (*ὕλη*) wurde sogar erst von Aristoteles geprägt. Platon bezeichnet sie bloß als „eine schwierige und dunkle Wesenheit" (*χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν*): „Die Lage der Sache selbst zwingt uns — sagt er — eine schwierige und dunkle Wesenheit versuchsweise durch Worte kund zu machen." [1])

Welche Lage der Sache zwang ihn dazu? Die Ideen sind die Ur- oder Musterbilder, von denen die Sinnendinge „Nachbildungen", „Nachahmungen", bloße „Schattenbilder" sind. Ein Schattenbild aber setzt eine Fläche voraus, auf die der Schatten geworfen wird — vgl. *die Wand* in dem oben angeführten Gleichnis von der Höhle. Eben diese Fläche, diese Wand nun repräsentiert die platonische Materie. Dabei ist aber die Notwendigkeit dieser Materie natürlich nicht etwa bloß in diesem Gleichnis begründet, sondern umgekehrt, das Gleichnis ist auch insoweit nur eine Veranschaulichung der Wirklichkeit, wie sie sich der Intuition Platons erschloß:

Alles Wirkliche und damit auch alles Wirkende kommt den Sinnendingen von den Ideen, deren Offenbarung sie sind. Bringen wir nun von einem bestimmten Sinnending, etwa einem vor uns liegenden Felsblock, alles, was in seiner Idee gesetzt ist, also alles *Wirkliche* und als solches *Wirkende* oder *Kraftartige,* in Abzug, mithin die Undurchdringlichkeit — auch diese ist natürlich die Wirkung einer Kraft oder Energie — die Schwere, die Kohäsion, die chemische Anziehung, so werden nach und nach alle Qualitäten des Felsblocks verschwinden und er wird allmählich seine Sichtbarkeit — seine Farbe ist nichts weiter, als das infolge der Undurchdringlichkeit des Felsblocks teil-

1 Timaeus, p. 49 A (Deussen, l. c., S. 274).

weise zurückgeworfene Sonnenlicht — seine Hörbarkeit, Fühlbarkeit usw. einbüßen. Aber er wird vor uns nicht ganz verschwinden. Auch nach Abzug alles Wirkenden in ihm behalten wir noch die Vorstellung einer dunklen, verschwommenen Masse übrig, welche zwar weder sichtbar noch greifbar oder sonst mit einem Sinne wahrnehmbar ist, aber doch als ein gewisses Etwas sich vor unserem geistigen Auge behauptet. [1]) Es fällt insbesondere nicht, wie manche Interpreten Platons meinen, mit dem leeren Raum zusammen, in welcher Annahme sie durch den Satz Kants unterstützt werden, daß die Körper krafterfüllte Räume seien. Auch diese Annahmen beruhen auf undeutlichem Denken. Um das zu erkennen und um die Existenz der Materie unmittelbar selber erkenntnismäßig zu erfassen, darf man sich bloß gegenwärtig halten, daß, wie Kant richtig sagt, das äußere Phänomenon der Kraft die *Bewegung* ist, daß also jede Kraft oder Energie sich irgendwie in Bewegung äußern muß. Dabei ist die Kraft oder Energie nicht die Bewegung, sondern sie *erzeugt* sie: Die Kraft ist *die Ursache* für die Bewegung als *Wirkung*. Also ist die Kraft schon begrifflich nicht mit der von ihr *erzeugten* Bewegung identisch, so wenig, als je Ursache und Wirkung identisch sein können. Eine Kraft selber und an sich kann aber auch nie das Angriffsobjekt für andere Kräfte bilden, es kann immer nur die von einer Kraft hervorgebrachte *Wirkung,* also eine konkrete *Bewegung,* von anderen Kräften durchkreuzt und überwältigt werden. Also gibt es nur bewegende, nicht bewegte Kräfte. Andererseits gibt es keine Bewegung für sich und an sich, sondern jede Bewegung ist ein Vorgang an etwas, das bewegt *wird.* Dieses Etwas, das bewegt wird, kann nach dem eben Gesagten nicht wieder selbst Kraft sein. Also muß es etwas anderes sein, das, als gegen jede Bewegung indifferent, sich beliebig bewegen *läßt,* das also *das Objekt* einer Kraft werden kann. Dieses Objekt, um dessen Besitz sich die Kräfte streiten, ist nun aber eben die *platonische Materie* als jenes dunkle, nicht wahrnehmbare, nicht geformte — weil ja die Form gerade erst durch die Betätigung der Kräfte erhaltende — also durchaus unbestimmte Etwas, in welchem (ἐν ᾧ), nicht *aus* welchem alles entsteht: „Sie muß alles in sich aufnehmen und darf niemals eine dem in sie Eingehenden ähnliche Gestaltung, wie sie auch immer sein mag, besitzen. Denn sie ist ihrer Natur nach für alles gleichsam die Teigmasse, aus der es geknetet wird, *bewegt aber und gestaltet* wird sie erst durch das, was in sie eingeht, und durch dieses erscheint sie bald

1 Vgl. Deussen, l. c., S. 276.

als das eine, bald als das andere. Weil sie also für das Entstandene, für alles Sichtbare und überhaupt für alles Wahrnehmbare die Mutter und den aufnehmenden Schoß bildet, darum darf sie weder Erde, Luft, Feuer oder Wasser noch irgend etwas von dem sein, was aus diesem oder woraus dieses entsteht; sondern wir werden nicht irre gehen, wenn wir sie bezeichnen als eine *„unsichtbare und gestaltlose, alles in sich aufnehmende Wesenheit, welche schwer zu fassen ist,* und in unbegreiflicher Weise an den geistigen Ideen teilnimmt." (Timaeus, p. 51 A (Deussen, l. c., S. 275).)

Sie, als das *διάτερον μεριστόν,* das von Moment zu Moment anders Werdende und das Teilbare, ist es auch, welche den Sinnendingen den Stempel der Veränderlichkeit aufdrückt und ihnen den Charakter der Teilbarkeit verleiht. Für sich allein, also gesondert von den sie gestaltenden Ideen und damit auch gesondert von der Idee der Kraft, wird diese Materie in der Erfahrung nicht angetroffen. Zu ihrer Feststellung kommt man vielmehr nur durch einen „unechten Vernunftsschluß" (*λογισμῷ τινι νόθῳ*), [1]) nämlich eben auf die oben befolgte Weise der logischen Loslösung der Ideen, des Kraftartigen von den Sinnendingen.

Ist so die Materie an sich nicht seiend (*μὴ ὄν*), ja, ein durchaus Nichtseiendes (*μηδαμῇ ὄν*), [2]) — „so oft wir von einem Nichtseienden reden, verstehen wir nicht etwas dem Seienden Widersprechendes, sondern etwas ihm Entgegengesetztes" [3]) — im Gegensatz zu dem „lautern Seienden" (*εἰλικρινῶς ὄν*) der Ideen, [4]) so hat sie doch im Verein mit diesen als solchen unerkennbaren Ideen Macht genug, die aus deren Sein und ihrem eigenen Nichtsein gemischte Erscheinungswelt darzustellen. [4])

1 l. c. p. 52 B (Deussen, l. c.).

2 Rep. 477 A (Deussen, l. c., S. 267).

3 Rep. p. 257 B (Deussen, l. c., S. 264).

4 Rep, 477 A (Deussen, l. c., S. 267).

II.

Platon kam zu seinen Ideen und seiner Materie, weil er an der Wirklichkeit etwas mehr sah, als unsere unglaublich tief gesunkenen, ja eigentlich fast schon ganz erblindeten modernen Philosophen. Um dies zu verdeutlichen und um zugleich das System Platons, wie übrigens alle philosophischen Systeme, vom höchsten Standpunkt aus zu beleuchten, diene folgendes Gleichnis: Eine Anzahl Menschen durchwandere nachts eine Gegend. Um diese sehen zu können, trage jeder eine elektrische Laterne mit Scheinwerfer bei sich. Die Farbe des ausstrahlenden Lichts sei in allen Laternen vollkommen gleich. Gleichwohl sieht ein Teil der Wanderer die aus der Dunkelheit heraustretenden Gegenstände in einem zarten grünlichen Schimmer. Der andere Teil sieht diesen Schimmer nicht. Beide Teile geraten deshalb in ein heftiges Wortgefecht über die Existenz dieses Schimmers. Die ihn nicht sehen, schelten die andern Phantasten, Träumer, und sind höchlich zufrieden über ihren eigenen klaren Blick, ihren nüchternen Wirklichkeitssinn. Eine Einigung der beiden Streitsteile erscheint, je länger die Debatte anhält, desto mehr unmöglich, weshalb sie sich trennen und jeder Teil seine eigenen Wege geht. Die den Schimmer sehen, beginnen über seine Ursache nachzuforschen. Natürlich suchen sie, da sie ja wissen, daß das Licht aller Laternen genau das gleiche ist, diese Ursache zunächst in den in ihren Sehbereich eintretenden grünlich schimmernden Gegenständen selbst. Da der Schimmer bleibt, auch wenn man die Gegenstände, z. B. Bäume, fällt, ja, sie zerschneidet, und da er ebensogut an den jüngsten, erst aus der Erde hervorbrechenden Keimlingen sichtbar ist, so verlegen die Einen seine Ursache in das *Wesen* der geschauten Gegenstände und stellen darüber verschiedene Hypothesen auf. Anderen, kritischer gerichteten Köpfen genügen diese *Hypothesen* nicht, sie wollen die Ursache *unmittelbar* erfassen, und da sie an den Objekten selber nicht anschaulich zu erkennen ist, so verfallen sie schließlich auf den Gedanken, ob diese Ursache für den grünlichen Schimmer am Ende nicht doch in dem Lichte der Laterne liegen möchte. Und so beginnen sie dieses Licht sowohl physikalisch wie chemisch gründlich zu untersuchen, ob es nicht selbst grüne Strahlen in sich enthalte. Doch vergebens; das Licht weist keine Spur von solchen Strahlen auf. Weil nun aber damit alle Möglichkeiten einer Erklärung überhaupt erschöpft erscheinen, so

erklärt Einer schließlich den grünlichen Schimmer, den die vom Licht bestrahlten Gegenstände werfen, als die eigentümliche Wirkungsweise der im Lichte tatsächlich vorhandenen, wenn auch selber *nicht* grünen Farbenstrahlungen in ihrer Gesamtheit. Er findet auch in der Tat eine Reihe von Gründen, die diese Theorie plausibel erscheinen lassen. Da steigt einigen ganz scharf denkenden Köpfen ein völlig neuer Gedanke auf: Wie, wenn die Ursache des grünlichen Schimmers *hinter* dem Licht, in dem Reflektor läge, der als Scheinwerfer das Licht nach außen wirft? Und sieh' da, zu aller Erstaunen weisen bei der daraufhin vorgenommenen Untersuchung der Reflektoren diese sämtlich einen materiellen Bestandteil auf, der dem Lichte seinen grünlichen Schimmer verleiht. Nun ist das Wunder gelöst, wenigstens für die, deren Augen scharf genug sind, um den grünen Schimmer wirklich zu sehen, nicht aber natürlich für jene, die ihn ob der Schwäche ihrer Augen überhaupt nicht zu sehen vermögen und für die das Wunder eben deshalb ja auch gar nicht existiert. — Auf unser Thema übertragen, bedeutet all das: Die Wanderer bei Nacht sind die Menschen, das Licht in den Laternen ist ihr Erkenntnisvermögen. Die in ihren Sehbereich eintretenden Gegenstände sind die Objekte der Welt. Der grünliche Schimmer aber ist der Schimmer eines Ewigen, den alle nur möglichen Gegenstände der Welt, trotz ihrer ausnahmslosen eigenen Vergänglichkeit, auf den betrachtenden Geist zurückwerfen. Gar viele zwar sehen diesen Schimmer nicht. Es sind die Materialisten aller Zeiten und aller Schattierungen, es sind insbesondere auch so ziemlich ausnahmslos unsere modernen „Philosophen", die sich noch dazu nicht wenig auf diesen ihren „Wirklichkeitssinn" gegenüber den anderen einbilden, die es sich einfach nicht abstreiten lassen, daß sie jenen Schimmer eines Ewigen wirklich und leibhaftig wahrnehmen, weshalb sie es sich dann natürlich auch gefallen lassen müssen, daß sie von jenen „Aufgeklärten", in Wahrheit aber schon so ziemlich auf den tiefsten, überhaupt möglichen Stand aller Weltbetrachtung Angelangten, als Phantasten und Träumer qualifiziert werden. Zu denjenigen dieser „Phantasten", die die Ursache des Schimmers eines Ewigen, den alle Gegenstände der Welt werfen, in diesen Gegenständen selbst suchen, gehört *Platon* mit seinen ewigen Ideen, die er aus allen Dingen strahlen sieht. Jener aber, der die Ursache des Schimmers in der Natur des die Gegenstände bestrahlenden Lichtes in den Laternen findet, ist *Kant* mit seiner Lehre von den unserm Erkenntnisvermögen inhärierenden Formen, zufolge deren, was wir an den Objekten wahr-

nehmen, in Wahrheit in diesen Formen unseres Erkenntnisvermögens selber gründe, insbesondere auch der Begriff der Inkorruptibilität, den wir aus den wahrgenommenen Gegenständen abzuziehen glauben. *) Jenen Scharfsichtigsten und Scharfsinnigsten unseres Gleichnisses aber, die die Ursache des grünlichen Schimmers der wahrgenommenen Gegenstände schließlich in dem *hinter* dem Lichte angebrachten Reflektor finden, sind jene zu vergleichen, mit denen wir uns nunmehr zu beschäftigen haben, jene nämlich, die den Schimmer eines Ewigen, den alle Dinge der Welt, trotz ihrer eigenen Vergänglichkeit, auf den erkennenden Geist zurückwerfen, in unserem eigenen Ich, unserm eigenen tiefsten Wesen, das auch das Licht der Erkenntnis bereits ausstrahlt, gründen sehen: Weil unser eigenes tiefstes Wesen unvergänglich ist, reflektiert alles Vergängliche auf uns *das Leid der Vergänglichkeit* und damit den *Schimmer der Unvergänglichkeit* jenes unseres eigenen Wesens, woraus dann weiterhin die Ahnung aufsteigt, daß in gleicher Weise wie unser eigenes Wesen, so auch das — nicht erscheinende — *Wesenhafte* von allem andern unvergänglich ist.

Platon hat den Schimmer des Unvergänglichen, des „Todlosen" gesehen, aber da er dessen Quelle, die in ihm selber quoll, nicht erkannte, er diese Quelle vielmehr in den den Schimmer bloß zurückwerfenden Objekten suchte, so wurden von ihm zur Dignität dieses Ewigen bloße unwesentliche *Bestimmungen* desselben, bloße „Beilegungen" erhoben. Immerhin bleibt wahr, daß er gerade durch *die Vergänglichkeit* alles Bestehenden auf die Spuren des Unvergänglichen geführt wurde, weshalb er weiterhin in der Lage war, auch das Wesen der Materie im Prinzip richtig zu bestimmen.

Entgegen dieser Methode Platons hatten ganz Große schon Hunderte von Jahren vor ihm und auch räumlich Tausende von Meilen von seinem Schauplatz getrennt, das Unvergängliche direkt im eigenen Innern aufgespürt: die Altmeister der drei Veden in Indien. Auch sie fühlten sich von der Vergänglichkeit alles Existierenden schauernd ergriffen, mit der Folge, daß dieser Schauder über das Vergängliche für sie zum Schimmer des Unvergänglichen wurde. Und weil der Schauder aus ihnen selber kam, so wurde ihnen das ein Fingerzeig, daß das Unvergängliche, das er anzeigte, auch in ihnen selber liegen müsse, und so schlugen sie den entgegengesetzten Weg wie Platon ein: Sie zogen sich zunächst aus der Außenwelt an eine abgeschiedene

* Eine kurze Würdigung dieser Kantischen Erkenntnistheorie findet sich außer in der Anmerkung oben S. 306 ff. noch im „Buddhistischen Weltspiegel" III. Jahrg., S. 158 ff.

Stätte zurück und suchten sich weiterhin an dieser weltabgeschiedenen Stätte auch mehr und mehr aus ihrer Persönlichkeit auf deren Kernhaftes zurückzuziehen, indem sie von sich selber alles abstreiften, was nur immer abzustreifen war, ihren grobmateriellen Leib, die äußeren Sinne, dann auch alles Vorstellen, bis ihnen schließlich, mit dem eigenen Leib, auch jedes äußere und innere Objekt der Erkenntnis und der Wahrnehmung überhaupt entschwand. Trotz alledem aber — und hierin lag das ungeheuere Neue — sahen sie sich auch nach dieser äußersten Loslösung von alle dem, was man gemeinhin als das Wesen des Menschen erachtet, in ihrem Bestande durchaus unberührt, im Gegenteil, das Bewußtsein der Tatsächlichkeit ihres Ich trat um so strahlender hervor, je weiter jener Ablösungsprozeß fortschritt, ja, dieses Bewußtsein ging ihnen am Gipfel, wo sie *alles* Erkennbare hinter sich gelassen hatten, erst in seiner ganzen Herrlichkeit auf, obwohl auf diesem Gipfel ihr Ich, abgesehen von jenem bloßen Bewußtsein seiner *Tatsächlichkeit,* eben weil es darüber hinaus alles Erkennbaren entkleidet war, vollkommen ungreifbar und damit unbestimmbar geworden war: „Nicht nach innen erkennend und nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, weder wahrnehmend, noch nicht wahrnehmend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend: unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, *nur in der Gewißheit des eigenen Ich gegründet,* die ganze Weltausbreitung auslöschend, selig, zweitlos — das ist das vierte Viertel, das ist das Ich, das soll man erkennen.“ [1]) In *diesem,* sich *also* darstellenden Ich glaubte man auf den unvergänglichen Kern unseres Wesens gestoßen zu sein: „Unvergänglich, wahrlich, ist dieses Ich, unzerstörbaren Wesens.“ [2]) In *ihm* fand man mithin auch die Quelle des Schauders ob der Vergänglichkeit alles anderen, in das wir uns hineingestellt sehen.

Woher dann aber dieses Andere? Woher die sonderbare Tatsache, daß wir nicht von jeher, daß wir nicht immer, daß wir insbesondere nicht auch jetzt eben dieser nichts außer sich erkennende *„zweitlose“* Ātman sind? Die Antwort gab man sich also: In Wirklichkeit bist du auch jetzt schon dieser zweitlose Ātman. Wenn ich nämlich unvergänglich, unzerstörbar bin, dann muß ich auch das Unvergängliche schlechthin sein. Denn dieses Unvergängliche muß doch wohl ein in

1 Māṇḍukya-Up. 1, 7.

2 Bṛh.-Up. 4, 5, 14.

sich Einiges und Einziges sein, kann unmöglich aus zahllosen, unter einander selbständigen Unvergänglichkeiten bestehen, wie ja auch der Inbegriff alles Vergänglichen, die Welt, ein Einheitliches, in sich Einiges ist. In der Tat erkennt ja auch das Ich auf der eben behandelten höchsten Stufe, nachdem es die ganze Weltausbreitung zur Ruhe gebracht hat, nur mehr sich ganz allein, nichts anderes mehr: *„Nur* in der Gewißheit des eigenen Ich gegründet, *zweitlos!"* Also ruht auf dieser Höhe alle Wirklichkeit überhaupt im eigenen Ich, gibt es keine andere Wirklichkeit, als die des eigenen Ich. Seine Wirklichkeit fällt also zusammen mit der Wirklichkeit an sich: Die Wirklichkeit des Ātman ist identisch mit der des Brahman. Nun ist die höchste Wirklichkeit des Ātman, wie sie im vierten Viertel rein hervortritt, als „Sein, Wonne und Denken" zu bestimmen — das Denken geht hier eben in der „Gewißheit des eigenen Ich" auf. Also ist auch die damit identische Wirklichkeit des Brahman, d. h. die Wirklichkeit schlechthin und an sich, „Sein, Wonne und Denken", mit anderen Worten, höchste Geistigkeit: In meiner eigenen *reinen* Geistigkeit im vierten Viertel erfasse ich die Geistigkeit der Wirklichkeit an sich.

Damit steht nun aber die Wirklichkeit unseres Normalbewußtseins im unvereinbaren Widerspruch. Denn wir Normalmenschen gehen eben *nicht* in dem Bewußtsein unseres *rein* geistigen, *zweitlosen* Ichs auf, sondern wir haben im Gegenteil ein sehr solides Bewußtsein davon, daß unser Ich vor allem doch auch materiell sei — in unserem körperlichen Organismus — und sehen weiter noch unzählige andere Wesen um uns bis hinab zur Pflanzenwelt und zum Mineralreich.

Auf solchen Vorhalt würde der vedische Seher erwidern: Gewiß ist auch deine Welt wirklich, wie du sagst. Aber es handelt sich ja gar nicht um das, was ihr Wirklichkeit nennt, sondern um die *reine* Wirklichkeit, in der schlechterdings alles, was nicht *lautere* Wirklichkeit ist, was irgendwie unwirklich ist, durchaus ausgeschaltet erscheint. Nun ist aber doch alles, was *ihr* wirklich nennt, nur sehr bedingt wirklich. Denn all das ist dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Es ist also insolange nicht wirklich, als es noch nicht entstanden ist, und es ist nicht mehr wirklich, wenn es sich wieder aufgelöst hat. Die reine Wirklichkeit war aber doch auch schon, ehe euer so nur wirklich *Gewordenes* entstand, und wird auch noch sein, wenn alles dieses *Gewordene* sich wieder aufgelöst hat, gleichviel, ob es euch möglich ist, zum Uranfang alles Entstehens und zum definitiven Ende alles Vergehens und damit zur *reinen* Wirklichkeit vorzudringen. Zu dieser

reinen Wirklichkeit aber dringe *ich* vor, nicht etwa, indem ich mich zeitlich vor den Uranfang alles Geschehens oder hinter das Ende alles Vergehens versetzen könnte, sondern indem ich *direkt* in ihren heiligen Bereich dadurch eintrete, daß ich mich aus dem Bereich des Werdens und damit auch aus meinen eigenen vergänglichen Bestandteilen, ja, sogar auch aus dem mich umgebenden Raum unmittelbar heraus- und auf jene reine, von *allen* Bestimmungen freie Wirklichkeit zurückziehe.

Gut, das läßt sich wenigstens begreifen, wendet der normale Wirklichkeitssinn weiter ein, aber nicht begreifen läßt es sich, wie sich *unsere* Wirklichkeit in jene höchste Wirklichkeit einordnen, mit ihr sich zur *einheitlichen* Wirklichkeit zusammenschließen soll. Denn wie konnte aus jener angeblich höchsten, doch durchaus *einförmigen* Wirklichkeit, deren Verhältnis zu meiner Wirklichkeit der buntfarbigen Welt ich mir mir wohl ähnlich vorzustellen hätte, wie die Wirklichkeit des Raumes zur Wirklichkeit der einzelnen Körper in ihm, nur daß jene höchste Wirklichkeit auch noch hinter dem Raum zu denken wäre, wie also konnte aus dieser höchsten, durchaus *einförmigen* Wirklichkeit, aus jener, „von allem Sein befreiten Unterschiedslosigkeit“ [1]) eben meine buntfarbige Welt hervorgehen? Wie konnten insbesondere aus dieser *Einförmigkeit,* die doch auch rein *geistig* sein soll, die *materiellen* Gebilde meiner Welt und in ihnen der *Gegensatz* aller Geistigkeit, wie konnte insbesondere auch mein eigener materieller Organismus sich gestalten? Und gar: wie ist es möglich, daß all die zahllosen Individuen meiner Welt, die ich als untereinander und insbesondere auch als von mir selber durchaus *wesensverschieden* erkenne, gleichwohl mit mir selber *identisch* sein sollen, da doch deiner Lehre gemäß alle Wirklichkeit überhaupt nur meine eigene Wirklichkeit ist?

Sonderbare Bemängelung — erwidert der Vedāntist. Wer will „das Undenkbare“ erdenken? Genügt es dir denn nicht, daß sich der anschaulichen Erkenntnis, diesem einzigen Fundament aller Wahrheit, auf ihrem höchsten Gipfel *nur* mehr die Wirklichkeit der reinen Geistigkeit deines eigenen Ich darstellt, so daß also alles andere einfach in dieser höchsten und eigentlichen Wirklichkeit gründen *muß,* mag uns nun die Art der Zusammenstimmung der beiden Wirklichkeiten zur *einen* Wirklichkeit faßbar sein oder nicht? Übrigens ist die Vereinigung deiner Wirklichkeit mit meiner Wirklichkeit doch auch nicht gar so unerhört schwierig: Wenn deine normale Erkenntnis anders er-

1 Sarvopanishatsāra 8.

kennt, als ich, wenn sie insbesondere nicht bloß geistige, sondern auch materielle Gebilde sieht, wenn sie dann Wesensunterschiede in der Welt erkennt, indem sie die einzelnen Individuen als von einander unabhängig und insbesondere auch dem eigenen Ich entgegengesetzt erkennt, so ist das eben eine *falsche* anschauliche Erkenntnis, ist *ein falscher Schein,* vergleichbar dem, wenn ein Augenkranker statt des einen Mondes zwei Monde sieht, ist also bloße Täuschung, Illusion, ist Māyā; ist derselbe falsche Schein, dieselbe Täuschung, die dir alle Nacht im Traume eine dritte Wirklichkeit vorspiegelt, nur mit dem Unterschied, daß du das Illusionäre *dieser* Wirklichkeit jeden Morgen beim Erwachen durchschaust. Warum sollte dann aber nicht auch die andere Wirklichkeit deines Tagesbewußtseins ebenso gut *Māyā* sein können, aus der du ebenfalls eines Tages erwachen könntest? Und in der Tat, du wirst auch *dieses* Erwachen erleben, wenn du mit mir aus dem ersten Viertel der Traumwirklichkeit über das zweite Viertel der vermeintlichen Wirklichkeit deines Tagesbewußtseins und das dritte Viertel einer Wirklichkeit, wie sie im traumlosen Tiefschlaf beschlossen liegt, hinweg dich zum vierten Viertel *meiner,* der *eigentlichen* Wirklichkeit erhebst. *) Dann wird auch für dich der Vater nicht mehr Vater, und die Mutter nicht mehr Mutter sein, werden die Welten nicht mehr Welten, die Götter nicht mehr Götter, wird der Dieb nicht mehr Dieb, der Mörder nicht mehr Mörder, der Asket nicht mehr Asket sein, sondern alle diese Bildungen werden auch für dich in die reine Wirklichkeit verflossen sein, wie die Bilder der Traumwirklichkeit von der Tagwirklichkeit verschlungen werden.

Doch da fällt der normale Verstand abermals dazwischen: Warum muß *ich* das erst erleben, wenn *du* es bereits erlebt *hast?* Nach deiner Lehre bin doch ich im tiefsten Grunde du selber, dein wahres Ich ist in Wirklichkeit zugleich mein wahres Ich, indem es doch nur *ein* Ich, nur *einen* Ātman gibt? Warum hast also du in deiner Erlösung nicht auch mich miterlöst? Das nämliche Ich kann sich doch nicht zugleich — in dir — erlösen und dabei in mir völlig unerlöst bleiben!

Ja wohl, das Große Ich, der Ātman, kann in mir erlöst und in dir unerlöst sein, spricht der vedische Heilige, wie ja eben die *Tatsache*

* In der oben angeführten Stelle Māṇḍūkya-Up. 1, 7 bezeichnen die Worte „nach innen erkennend“ den Traumzustand, die weiteren Worte „nach außen erkennend“ den Zustand des normalen Wachens, und die Worte „durch und durch aus Erkenntnis bestehend“ den traumlosen Tiefschlaf, indem unser Wesen nach den Upanishads ja durch und durch Erkennen ist und dieses Erkennen im traumlosen Tiefschlaf im Zustand der Ruhe sich hält, in diesem Zustand also lautere Erkenntnismasse ist. (Vgl. Māṇḍūkya-Up. I, § 1, 3—5.)

meiner Erlösung und die *Tatsache* deiner Nichterlösung sowie die *Tatsache,* daß ich mich als die *eine* reine Wirklichkeit, als der unteilbare Ātman *unmittelbar erlebe,* unwiderleglich beweist. Ob du das begreifen kannst, ob das überhaupt begreifbar ist, kann gegenüber diesen *Tatsachen* nicht weiter in Betracht kommen, indem dann eben die Unbegreiflichkeit dieser *Tatsachen* nur die Unvollkommenheit unseres Erkenntnisvermögens dartut.

In diesem kurzen Extrakt der Upanishad-Lehre ist auch die Lösung des Problems von Kraft und Stoff enthalten, wie sie sich nach dieser Lehre ergibt: Es gibt in *Wirklichkeit* überhaupt keine Kräfte, keine Energien, sowenig, als es in Wirklichkeit Stoffe, Materie gibt. Alle Realitäten (dharmāḥ) — und solche sind doch vor allem die Kräfte — sind an sich ein rein Geistiges, eben als Bestandteile der reinen Wirklichkeit, die ja „das unwandelbare Geistige“ [1]) ist, oder, was, wie wir wissen, nach dieser Lehre dasselbe ist, alle Realitäten sind nur im Bewußtsein: „Alle Realitäten sind *nur Wissen.*“ [2]) Damit sind sie, weil die reine Wirklichkeit oder das höchste Bewußtsein durchaus einförmig, unterschiedslos ist, nichts Individuelles, keine Vielheit — „Vielheitslos ist die Wirklichkeit“ (l. c. 1, 17.) — und weiterhin sind sie, weil die reine Wirklichkeit kein Entstehen und Vergehen kennt, auch ewig: „Ungeboren und unsterbend sind die Dharma dem Wesen nach; der ist eines Dharma unkundig, der ihn entstehen und vergehen läßt.“ (l. c. 4, 10.) Wie soll man sich dann aber solche Realitäten überhaupt noch vorstellen? Man soll sie sich auch nicht mehr *vorstellen,* weil sie, ganz wie die platonischen Ideen, eben auch unvorstellbar sind, „unsagbar dem Erwachten selbst“. (l. c. 4, 99.) Auch das Bewußtsein eines solchen Erwachten beschränkt sich ja auf die Gewißheit des eigenen Ich. Darüber hinaus weiß er nur noch als unmittelbare Konsequenz davon, daß er sich auch unmittelbar als *„zweitlos“* erkennt, daß „er selber alle Dinge ist“. (l. c. 2, 30.) Wenn sich für uns die Realiäten in Form unzähliger Energien und Stoffe, in Raum und Zeit ausgebreitet, darstellen, so ist das nur die Folge davon, daß in uns das Ich als *in ein Blendwerk (māyā) verstrickt* erscheint. An sich zwar ist es auch in uns „unverwirrt und in Ruhe“ (Nṛs.-utt.-tāp.-Up. 9.) — auch aus uns strahlt trotz allem das unwandelbare Subjekt des reinen Erkennens wie die Sonne durch die Stürme und Wolken —

1 Nṛs.-utt.-tāp.-Up. 2.

2 Māṇḍ.-kār. 4, 99.

aber „es scheint verwirrt gleichsam und in Tätigkeit nur durch die Māyā“ (l. c.), durch jenes Blendwerk, das das höchste Ich übrigens selber geschaffen hat: „Als Blendwerk (māyā) die Natur wisse, als den Zauberer (māyāvin) den höchsten Gott“ (Çvetaçv.-Up. 4, 10.), d. h. also eben den Ātman. Dieses Blendwerk, diese Māyā ist „das Starre, Wahnartige, unendlich Leere“, in das das Ich sich hineingestellt sieht. „Aber obgleich sie bald das, bald dies zur Erscheinung bringt und beständig vergehend“ ist, so wird sie doch von den Toren angesehen als das Ich. Aber sie läßt es — [das Ich] — nur erscheinen als seiend und wieder nicht seiend — — indem sie es — [das Ich] — aufzeigt und wieder nicht aufzeigt. Nämlich wie der in sich gleiche Kern des Feigenbaumes das Vermögen zu vielen Feigenbäumen, so trägt auch sie — [die Māyā] — obwohl sie eine ist, das Vermögen der Vielheit in sich. Denn wie der in sich gleiche Feigenbaumkern, obwohl er nur einer ist, viele über ihn hinausragende Feigenbäume, welche alle ihn als Kern haben, hervorbringt und in jedem von ihnen voll und ganz besteht, so bringt auch die Māyā viele über sie hinausreichende, voll und ganz bestehende Standorte — [des Ich] — zur Erscheinung und schafft so scheinbar die individuelle und die göttliche Seele, und bleibt doch dabei nur Täuschung und Nichtwissen. Sie ist vielfältig, aber festgefügt und auch reich an Sprossen.“ (l. c.)

Wer möchte nicht sehen, daß hier unter Māyā eben das gemeint ist, was wir *die Natur* nennen? Wie das ja auch zum Überfluß in der eben angeführten Stelle der Çvetaçvatara-Upanishad ausdrücklich gelehrt wird: „Als Māyā *die Natur* wisse!“ Von dieser Natur gelten ja auch die anderen Worte: „Dasjenige, welches ohne Anfang, doch nicht ohne Ende ist, welches sich gegen Beweis und Nichtbeweis gleich verhält, nicht seiend, noch auch nichtseiend, noch auch seiend und nichtseiend ist — [sie ist eben bloß ein unaufhörlich *Werdendes]* — welches, sofern man für das aus dem selbst Unerschaffenen stammende Erschaffene die Ursache vorstellt, *nicht* ist, und sofern man sie — [nämlich diese Ursache] — nicht vorstellt, ist, dieses aller Merkmale Entbehrende wird *das Blendwerk* (Māyā) genannt.“ *) Hiernach ist also die ganze Natur mit allen ihren Kräften und insbesondere auch

* Sarv.-up.-sāra 23. — Der Sinn der Stelle ist: Wenn man die erschaffene *Natur*, die aus dem unerschaffenen Brahman oder Ātman stammt, im Verhältnis zu dieser ihrer *Ursache* betrachtet, so erscheint sie gegenüber dem wahren Sein des Brahman oder Ātman als ein Nichtseiendes. Betrachtet man aber die Natur bloß für sich, ohne das eigentliche Sein des Brahman oder Ātman zu kennen, hat man also bloß den *normalen* Wirklichkeitssinn, wie unsere modernen „Philosophen“, dann erscheint *die Natur* als das Seiende, *ist* sie.

aller ihrer *Materie* nichts weiter als ein Blendwerk, ein Gaukelspiel, das uns die reine Wirklichkeit verdeckt, und sind eben deshalb alle Weltschöpfungs- und Weltvergehungstheorien, wie sie sich auch in den Upanishaden zahlreich finden, nichts weiter als Versuche, die Entstehung dieses Blendwerks aus der reinen, von allen Bestimmungen freien Wirklichkeit des einen Ich, das insoweit mit Vorliebe *das Brahman* genannt wird, allegorisch faßbar zu machen. Der Weise verhält sich allen solchen *Mythen* gegenüber ablehnend, er kennt kein anderes Streben mehr, als im Denken — auch dieses Denken ist als die Auswirkung unseres unerkennbaren Wesens an sich etwas durchaus Unerkennbares, insbesondere nicht eine Kraft in unserem Sinne — sich von diesem Blendwerk allmählich frei zu machen [1]) und sich eben dadurch auf die eine, reine Wirklichkeit zurückzuziehen, „zur Einheit mit dem Einen zu gelangen“, [2]) und zwar dadurch, daß er dieses Blendwerk, die ganze Natur, weil ihm wesensfremd, als leidvoll erkennt: „Was von ihm verschieden ist — [das ist eben diese ganze Māyā] — das ist leidvoll.“ [3])

1 Çvetaçv.-Up. 1, 10.

2 Maitr.-Up. 6, 17, 1 f.

3 Bṛh.-Up. 3, 5, 1.

III.

Wer den Grundgedanken Platons und der Upanishaden *wirklich* begreift, d. h. wessen *anschauliches* Denken ihnen zu folgen vermag — und das werden überaus Wenige sein, unter Millionen vielleicht einer — der wird auch ohne weiteres das Gewaltige, das im System Platons steckt, und das geradezu Riesenhafte, das speziell die Upanishaden in sich bergen, wenigstens fühlen. Freilich wird er andererseits auch nicht zum vollen Genuß dieser Offenbarungen einer höheren Wirklichkeit, als die unsere ist, kommen, weil sie in den beiden Systemen allzusehr von Unklarheiten, ja, Unbegreiflichkeiten, nämlich inneren Widersprüchen, durchsetzt sind. Speziell in den Upanishaden ist das Grundgebrechen, an dem das ganze System krankt, sein Grundgedanke von der Wesensidentität alles Seienden, wie er in der bekannten Formel zum Ausdruck kommt „Tat tvam asi: das bist du", ein Gedanke, der nicht nur nicht zu begreifen ist, sondern auf Schritt und Tritt in unvereinbaren Gegensatz mit der uns bekannten anschaulichen Wirklichkeit gerät. Es geht auch nicht an, das durch den Hinweis auf die angebliche Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens hinwegdisputieren zu wollen. Denn wenn dieses Erkenntnisvermögen nicht mehr vertrauenswürdig ist, wenn es angebliche Tatsachen als in direktem Widerspruch mit anderweiten zweifellosen Tatsachen stehend erkennt, dann ist es überhaupt nicht mehr vertrauenswürdig, insbesondere auch nicht mehr in der Feststellung der Tatsachen selber. Übrigens fühlt doch auch jeder unbefangene Mensch ohne weiteres die Untrüglichkeit seines *richtig* gebrauchten Erkenntnisvermögens, untrüglich schon deshalb, weil es ja eben zur Erkenntnis der Wirklichkeit *bestimmt* ist und weil die Natur die von ihr in der Schaffung eines bestimmten Organs verfolgten Zwecke mit diesem Organ, wenn es nur *richtig* gebraucht wird, auch stets unfehlbar erreicht. So muß also der von der Erkenntnis nicht mehr verdauliche Rest eines Systems einer Unvollkommenheit dieses Systems selber entspringen, d. h. in unserem Falle: Sowohl das System des Platon wie das der Upanishaden stellen nur *Annäherungen* an die Wahrheit dar. Die *volle* Wahrheit muß, eben als getreues Spiegelbild der in sich selbst zusammenstimmenden Wirklichkeit, in sich widerspruchslos, in allen ihren Teilen harmonisch und so vollkommen klar und damit *restlos* einzusehen sein. Diese *vollkommene* Wahrheit

bringt uns *die Lehre des Buddha,* bringt sie uns speziell auch über das Problem von Kraft und Stoff, oder Energie-Materie.

Wie wir wissen, besteht nach dem Buddha das Erkennbare am Menschen in seiner *Persönlichkeit,* näher, in den diese konstituierenden fünf Gruppen: körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Bewußtsein. Dabei bildet *die Grundlage* der Persönlichkeit die körperliche Form, also unser Leib. Er ist die Sechssinnenmaschine, „das Triebwerk des Leidens". Durch ihre Tätigkeit wird das Element des Bewußtseins und mit diesem Empfindung und Wahrnehmung erzeugt, mit der Folge, daß dann die Gemütstätigkeiten, insbesondere die abstrakte Denktätigkeit im Denkorgan, einsetzen. Steht die Maschine still, dann leuchtet eben deshalb auch kein Bewußtsein mehr, und wird somit auch nichts mehr empfunden, nichts mehr wahrgenommen und damit auch nichts mehr gedacht. Funktioniert die Maschine *teilweise* nicht mehr, indem z. B. das Sehorgan funktionsunfähig wird, dann wird eben *insoweit* kein Bewußtsein und werden damit auch insoweit keine Empfindungen und Wahrnehmungen mehr hervorgebracht.

Die Sechssinnenmaschine besteht aus den vier *Grundstoffen,* die der Buddha auch *Elemente* (dhātuyo) nennt: „Und was, Freunde, ist die Haftensgruppe der körperlichen Form?" Die vier Grundstoffe und die in Abhängigkeit von den vier Grundstoffen bestehende körperliche Form. Was sind aber, Freunde, die vier Grundstoffe? Das Erdenelement, das Wasserelement, das Feuerelement, das Windelement. — Was ist nun, Freunde, das Erdenelement? Das Element der Erde mag zu einem selbst in Beziehung stehen oder außen sein. Welches ist nun das zu einem selbst in Beziehung stehende Erdenelement? Was sich bei einem selbst einzeln fest und hart dargestellt hat, als wie die Kopfhaare, die Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen ... Was es nun da in bezug auf einen selbst an Erdenelement gibt und was es außen an Erdenelement gibt, das ist das Element der Erde. — Was aber, Freunde, ist das Element des Wassers? Das Wasserelement mag zu einem selbst in Beziehung stehen oder es mag außen sein. Welches ist nun aber das zu einem selbst in Beziehung stehende Wasserelement? Was sich bei einem selbst einzeln flüssig und wässerig dargestellt hat, als wie Galle, Schleim, Blut ... Was es nun da in bezug auf einen selbst an Wasserelement gibt und was es außen an Wasserelement gibt, das ist das Element des Wassers. — Was aber, Freunde, ist das Element des Feuers? Das Feuerelement mag zu einem selbst in

Beziehung stehen oder es mag außen sein. Welches ist nun aber das zu einem selbst in Beziehung stehende Feuerelement? Was sich bei einem selbst einzeln hitzig und feurig dargestellt hat, als wie wodurch Wärme erzeugt wird, wodurch man verdaut, wodurch man sich erhitzt ... Was es nun da in bezug auf einen selbst an Feuerelement gibt und was es außen an Feuerelement gibt, das ist das Element des Feuers. — Und was, Freunde, ist das Element des Windes? Das Windelement mag zu einem selbst in Beziehung stehen oder es mag außen sein. Was ist nun das zu einem selbst in Beziehung stehende Windelement? Was sich bei einem selbst windig oder windähnlich dargestellt hat, als wie die Winde des Bauches und Darmes, die Winde, die jedes Glied durchströmen, die Einatmung und die Ausatmung ... Was es nun da in bezug auf einen selbst an Windelement gibt und was es außen an Windelement gibt, das ist das Element des Windes." (M. N. I, p. 185 (M. S. I, S. 295 ff.).)

Was die vier Elemente, soweit sie unseren Körper aufbauen, von den Elementen in der äußeren Natur unterscheidet, ist nur ihre *Organisierung,* die sie durch die *Assimilation* erfahren, d. h. ihre Fähigmachung zur Auslösung des Elements des Bewußtseins, welche Organisierung jenem Prozeß verglichen werden kann, durch welches Eisen magnetisch gemacht und dadurch fähig wird, andere Eisenteilchen anzuziehen. [1]) So ist also unser Körper eine Ansammlung von organisch gemachten Stoffen der Außenwelt.

Die Organisierung der Stoffe und die Überführung der organisierten Stoffe in die körperliche Form erfolgt durch *Kräfte,* näher *Energien* (saṅkhārā), und durch weitere *Energien* erfolgt dann die Aktuierung der körperlichen Form als Sechssinnenmaschine. Eben in diesen an den Stoffen unseres Körpers in Form unaufhörlicher *Prozesse* tätigen Energien besteht das Phänomen des Lebens, so daß dieses also nichts weiter als „ein Haufen organischer Prozesse" (saṅkhārā) an den vier Grundstoffen ist. In dieser Form begegnen wir den Phänomenen Kraft und Stoff in den Reden des Buddha auf Schritt und Tritt.

Aber auch das *philosophische* Problem von Kraft und Stoff finden wir in dieser Form bereits vom Buddha gelöst, d. h. das Problem, in welchem Verhältnis das, was wir unter den Begriffen Kraft und Stoff, bezw. Energie-Materie verstehen, zu unserem eigentlichen Wesen, zu unserem Kernhaften steht: Das alles ist *nicht* mein Wesen, *nicht* mein Kernhaftes, *nicht* mein *eigentliches* Ich. Wie wir ebenfalls bereits

1 Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 64 ff.

wissen, kam der Buddha zu diesem Resultat auf Grund des schlechterdings unfehlbaren Kriteriums für die reinliche Scheidung des Kerns von der Schale, daß, was wir an uns entstehen und vergehen *sehen,* unmöglich etwas mit unserem Kernhaften zu tun haben könne, und dann durch tiefste innere Versenkung, in welcher er alle seinen Organismus aufbauenden Stoffe und alle in diesem Organismus tätigen Energien auf dieses Kriterium untersuchte. Sind uns aber die Stoffe unseres Körpers und seine Energien nicht *wesenhaft* zugehörig, dann hat auch das durch die Tätigkeit dieser Energien hervorgebrachte Bewußtsein und hat auch das erst auf Grund dieses Bewußtseins ermöglichte Empfinden nichts mit unserem eigentlichen Wesen zu tun, indem wir auch diese höchsten geistigen Phänomene fortwährend entstehen und vergehen sehen. Damit hatte der Buddha einen Riesenschritt auch über die Upanishaden hinaus getan: Auch im Turīya, im vierten Viertel, erfasse ich *nicht* mein Wesen, auch das in diesem vergeistigsten Zustand leuchtende, objektlose, ausschließlich auf die Gewißheit des eigenen Ich konzentrierte Bewußtsein ist bloß die Wirkung einer auf die Erzeugung eben *dieses* Bewußtseins gerichteten energetischen Betätigung meines reinen, von der groben Körperlichkeit befreiten Denkorgans und gehört mir damit so wenig *wesenhaft* zu, wie dieses Denkorgan und die in ihm tätige, von mir erst *erzeugte* Energie selber. Ich bin also auch nicht im *Denken* bestanden. Ich bin mit der Erkenntnis überhaupt nicht zu finden, indem ja auch jede Erkenntnis ihrem Wesen nach nie auf den Erkenner, sondern immer nur auf ein dem Erkenner *Gegenüberstehendes,* also stets und ausnahmslos nur auf den Bereich des *Nicht*-Ich gehen kann.

*

Wenn wir das bisher über Kraft und Stoff Ausgeführte näher betrachten, so sehen wir insbesondere auch, daß es *dem Menschen spezifisch eigentümliche,* von *ihm selber* ausgehende Kräfte sind, die die Stoffe der Außenwelt zur menschlich-körperlichen Form gestalten und diese Form dann als das Sechssinnengetriebe in Tätigkeit setzen. Nun sind aber auch in den Stoffen selbst wieder bereits *diesen* eigentümliche Energien tätig, indem es konkrete Stoffe ohne Energien überhaupt nicht gibt, nämlich die physikalischen und chemischen

Kräfte, die von den spezifisch menschlichen Energien beherrscht und den mit diesen letzteren verfolgten Zwecken dienstbar gemacht werden. *) In der völligen Unterordnung dieser physikalischen und chemischen Kräfte unter die spezifisch menschlichen Energien besteht der Zustand der Gesundheit, in ihrer Rebellion gegen diese Energien die Krankheit. Im Tode endet diese Rebellion mit dem völligen Siege der physikalischen und chemischen Kräfte über die spezifisch menschlichen Energien, die deshalb von diesem Organismus weichen, um in einem neu ergriffenen Keim neu anzuheben. Weil aber mit ihrem Rückzug vom bisherigen Organismus im Tode des letzteren die in ihm hausenden physikalischen und chemischen Kräfte frei werden und so die Alleinherrschaft gewinnen, deshalb sehen wir die Schwere den Leichnam am Boden halten und die chemischen Kräfte, wie Kohlensäure, Wasser, Ammoniak ihn zersetzen.

Was von uns gilt, das gilt natürlich von *allen* Lebewesen. Auch sie, ob sie nun auf der Spitze der Stufenleiter des Lebens stehen oder in den Tiefen hausen, sind *nicht* in den Energien und Stoffen bestanden, mittels deren, bezw. an denen sie wirken, auch sie müßten vielmehr, wenn sie die richtige Erkenntnis hätten von allem, was sie an sich entdecken könnten, sagen: „Das gehört mir *nicht,* das bin ich *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst.“ Auch sie sind zu all diesem Fremden durch einen Akt des *Ergreifens* oder *Anhaftens* auf Grund eines aufgestiegenen *Dranges* (taṇhā) gekommen, mit der Folge, daß an dem ergriffenen Keim die ihnen eigentümlichen Energien in Aktion treten. Ja, das Ausgeführte gilt von allem Daseienden überhaupt, gilt auch von den *anorganischen* Stoffen, die *die Basis* alles höheren Lebens bilden, selber. Auch ihnen liegt *ein Unergründliches* zu Grunde, aus dem sich *Willensgier* nach einer bestimmten Art von *Betätigung* und damit *ein Ergreifen* erhob, worauf dann eine ganz *bestimmte Energie* einsetzte, die die ergriffenen *Stoffe* zu einem neuen Stoff, etwa zu Gold, gestaltete und sie nun dauernd in diese Form zwingt. Auch das hier Zugrundeliegende müßte also, wenn es erkennen könnte, von allen seinen „Beilegungen“ (upadhi) — Willensgier (Drang), Ergreifen, ergriffenen Stoffen, energetischer Betätigung an diesen — sagen: „Das gehört mir *nicht,* das bin ich *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst.“ Denn der Paṭiccasamuppāda, die Kausalitätskette, die Lehre von der Art der

* Weil so jede Kraft zur Erreichung eines bestimmten Zweckes gesetzt wird und sie zur Erreichung dieses Zweckes Arbeit leistet, deshalb ist der moderne Ausdruck „Energie“ tatsächlich präziser, als der ganz allgemeine und unbestimmte Ausdruck „Kraft“.

Entstehung des Bereiches des *An*attā, gilt von allem nur immer denkbaren *Werden* in der Welt, also auch vom Anorganischen: „In Abhängigkeit vom Ergreifen entsteht *das Werden.* Und dies, Ānanda, ist im folgenden Sinne zu verstehen: Angenommen, daß *überhaupt und durchweg* kein Ergreifen *irgend Eines* — [!] — an irgendetwas stattfände, würde da beim gänzlichen Fehlen eines Ergreifens irgendein Werden wahrzunehmen sein?“ — „Gewiß nicht, o Herr.“ — „Da ist hier also, Ānanda, die Ursache, der Ursprung des Werdens, nämlich *das Ergreifen.* — In Abhängigkeit vom *Drang* entsteht das Ergreifen. Und dies, Ānanda, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, daß *überhaupt und durchweg* kein Drang *irgend Eines* — [!] — nach irgendetwas stattfände, würde da bei dem gänzlichen Fehlen eines Dranges irgendein Ergreifen wahrzunehmen sein? — „Gewiß nicht, o Herr.“ — „Da ist hier also, Ānanda, die Ursache, der Ursprung des Ergreifens, nämlich *ein Drang.“*

Wollen wir uns diese Ätiologie, wie sie auch im Bereich des Anorganischen gilt, durch ein Beispiel klarmachen: Wasser besteht, so sagen unsere Chemiker, aus den Gasen Wasserstoff und Sauerstoff, die für unsere Chemie, weil sie sie zur Zeit noch nicht weiter zu spalten vermag, als einfache Stoffe, als Elemente gelten. Nach der Lehre des Buddha aber können auch diese Stoffe in Wahrheit keine solchen Elemente sein, sondern müssen selbst wieder aus mehreren anderen Stoffen hervorgegangen sein. Denn auch sie sind ja ebenfalls wieder infolge eines Ergreifens entstanden. Jedes Ergreifen aber setzt mindestens zwei zusammengebrachte Stoffe voraus, an denen es erfolgt, ein Satz, den ebenfalls die Erfahrung liefert. Man vergleiche männliches Sperma und mütterliches Ei, in ihrer Vereinigung ergriffen von dem Keimling (gandhabba), Brennmaterial und Sauerstoff, in ihrer Vereinigung ergriffen von einem eben nach seiner „Beilegung“ *„Feuer“* genannten Unergründlichen usw. Man hat noch nie die Bildung eines neuen Stoffes aus *einem* anderen Stoff feststellen können. Immer, wo die Entstehung eines neuen Stoffes festgestellt werden konnte, stieß man auf mindestens zwei andere Stoffe als die Bedingung der Entstehung des neuen. Weil so *jeder* Stoff mindestens zwei andere bereits voraussetzt, deshalb können wir auch nie zu dem von der Chemie geträumten Urelement, aus dem alle anderen entstanden sein sollen, kommen, vielmehr verliert sich auch hier, wie überall, der Regressus ins Unendliche. Hiernach ist also auch der Sauerstoff bereits eine Kombination von anderen Stoffen, die samt den in ihnen tätigen

Energien von der spezifischen Sauerstoffenergie überwältigt und in ihre Dienste gezwungen werden, mit der Folge, daß die spezifische Wirkungsweise der Sauerstoffenergie eben die unter dem Namen Sauerstoff bekannten Qualitäten erzeugt. Genau so verhält es sich natürlich mit dem Wasserstoff. Vereinigt man nun Sauerstoff und Wasserstoff zu dem Gemenge des Knallgases und entzündet dieses, „so verkündet eine fürchterliche Detonation unter sehr starker Licht- und Wärmeentwicklung eine große, eine totale, eine das Innerste jener beiden Gemengteile betreffende und ergreifende Veränderung an; und in der Tat finden wir sogleich als Produkt derselben eine von jenen beiden Bestandteilen von Grund aus und in jeder Hinsicht verschiedene, dabei aber durch und durch homogene Substanz, das Wasser." Was ist nun dabei im einzelnen vor sich gegangen? In der Entzündung des aus dem Gemisch zweier Stoffe bestehenden Knallgases erfolgt zunächst *ein Ergreifen* dieses Gemenges aus einem *Unergründlichen* heraus, das nach seiner *Offenbarung* „Feuer" genannt wird. Sofort nach diesem Ergreifen setzt die *diesem* Unergründlichen entsprechende *Energie* ein, welche den Sauerstoff und Wasserstoff verbrennt, d.h. die spezifische Sauerstoffenergie und Wasserstoffenergie überwältigt und sie so zum *Entweichen* bringt [1]) — eben das Resultat dieses Verbrennungsprozesses, näher, der in ihm tätigen Feuerenergie ist die Licht- und Wärmeentwicklung — mit der Folge, daß nunmehr die Stoffe, welche bisher von den Sauerstoff- und Wasserstoffenergien beherrscht worden waren, von dieser Herrschaft und mit dem Ende des Verbrennungsprozesses auch von der Herrschaft der die Sauerstoff und Wasserstoffenergien vertreibenden Feuerenergie frei werden. Eben dadurch werden sie nun aber geeignete Angriffsobjekte für ein anderweites eigenartiges *Ergreifen* aus einem Unergründlichen heraus und *dessen* energetische Betätigung an ihnen, welche *Betätigung* sich in der Erzeugung des *Wassers* zeigt.

Halten wir uns gegenwärtig, daß in eben dieser Weise *alle* Energien und Stoffe vom höchsten Standpunkt aus sich präsentieren, so ergibt sich folgendes vorläufige Gesamtresultat: Die Energien und Stoffe sind wesentliche Bestandteile *der Natur,* aber sie sind keine

1 Hiernach wird also oben der Ausdruck „Verbrennen" nicht im Sinne der herrschenden Chemie gebraucht, nach welcher der Sauerstoff den Wasserstoff verbrennt, indem seine *Verbindung* mit dem letzteren den Verbrennungsprozeß bildet, sondern Verbrennen im Sinne der vorstehenden Ausführungen ist eben der Vorgang, durch welchen mit dem Sauerstoff noch das andere Element des Verbrennungsprozesses, hier der Wasserstoff, *zum Verschwinden* gebracht wird.

wesentlichen Bestandteile *der Wirklichkeit.* Im Gegensatz zur Natur als dem Inbegriff aller erkennbaren Dinge gibt es nämlich auch eine Wirklichkeit ohne Dinge, ohne Energien und Stoffe. Es ist die Wirklichkeit unseres eigenen Wesenhaften, also unseres eigentlichen Ich, und die Wirklichkeit des Wesenhaften aller Dinge überhaupt, aus welcher Wirklichkeit die Energien erst hervorwachsen, um sich an den ergriffenen Stoffen zu betätigen. Somit gelangen wir auch unter der Führung der Buddhalehre zu einer *höheren, reinen* Wirklichkeit, aus der sich die Wirklichkeit unserer buntfarbigen, in unaufhörlichem Wechsel sich jeden Augenblick immer wieder neu gebärenden Welt abhebt. Aber diese vom Buddha aufgezeigte *höchste* Wirklichkeit ist *nicht* die Wirklichkeit der Upanishaden und ist auch nicht die Wirklichkeit Platons. Deshalb krankt *diese* Wirklichkeitslehre aber auch nicht an den Gebrechen der Wirklichkeitslehren jener. Die höchste Wirklichkeit des Buddha liegt nämlich über *allem* Erkennbaren hinaus, indem zu dem Wesenhaften von uns selber, wie alles übrigen Seienden, die Erkenntnis überhaupt nicht vorzudringen vermag. Somit kann man von *dieser* höchsten Wirklichkeit überhaupt nichts Positives mehr aussagen, sie ist schlechthin von *allen* Bestimmungen frei, insbesondere auch von der Bestimmung der Geistigkeit, sogar von der des Seins, indem auch dieser Begriff, wie jeder, ausschließlich von den *erkennbaren* Dingen abgezogen ist. Erst recht gilt das natürlich von den Begriffen der Vielheit und der Einheit: Weil das Wesenhafte jedes Dinges mit der Erkenntnis nicht zu erreichen ist, deshalb ist natürlich auch das Verhältnis nicht feststellbar, in welchem dort die Wesenheiten zueinander stehen, ob sie Eines oder ein Vieles sind, oder was sonst in dieser Beziehung zutreffen mag. Alles Wesenhafte ruht in jener allerhöchsten, von *allen* Bestimmungen, auch der des Raumes, freien Wirklichkeit in einem durchaus unerkennbaren Zustande. Es hat also auch die Formel „Tat tvam asi: das bist du“ dort keine Geltung mehr, hat jeden Sinn verloren. Damit sind dann aber auch alle die sich aus ihr ergebenden Unbegreiflichkeiten, ja inneren Unmöglichkeiten aufgehoben. Natürlich ist in der höchsten Wirklichkeit des Buddha auch kein Raum für die platonischen Ideen mehr. Denn in der *reinen* Wirklichkeit, wie sie uns der Buddha aufzeigt, ist ja *alles* erloschen, also auch alles, was Platon unter seinen Ideen versteht. Inwieweit und eventuell in welcher Form sich für diese aber doch in der reinen Wirklichkeit irgendeine Entsprechung finden möchte, worauf unser Denken allerdings notwendig hinführt, muß man

ebenfalls auf sich beruhen lassen, eben weil von der reinen Wirklichkeit nichts weiter als ihre bloße *Tatsächlichkeit* zu erkennen ist, sie also im übrigen durchaus und absolut unergründlich ist. Erkennbar ist vielmehr nur das Spiel oder vielmehr der unaufhörliche Kampf der aus dieser unergründlichen Wirklichkeit bezw. aus den in ihrem unergründlichen Schoße auf eine unergründliche Weise verborgenen Wesenheiten hervorbrechenden *Energien* um den Besitz *der Stoffe,* welcher unaufhörliche Kampf ein ebenso unaufhörliches Sterben der vorhandenen und Geborenwerden neuer Formen zur Folge hat. Eben deshalb heißt ja auch diese auf dem Hintergrund der höchsten Wirklichkeit sich abspielende niedere Wirklichkeit die *Natur,* die ewig Gebärende, könnte aber auch mit dem gleichen Rechte mit Schopenhauer *die Mortur,* die ewig Sterbende, genannt werden.

*

In den vorstehenden Ausführungen ist das Verhältnis von Kraft und Stoff zum *Wesenhaften* der Wirklichkeit, wie sich dieses Verhältnis aus der Lehre des Buddha ergibt, behandelt. Diese Ausführungen wären unvollständig und deshalb auch nicht restlos verständlich, wenn nicht noch ein letzter Punkt geklärt würde, nämlich das Verhältnis von Kraft und Stoff oder Energie und Materie *zueinander.* Welches ist nach der Lehre des Buddha das Verhältnis der Energie zur Materie? Was versteht man nach Buddha überhaupt unter den Stoffen *im Gegensatz* zu den Kräften, zu den Energien?

Bisher wurde allgemein die Meinung vertreten, der Buddha habe über die Natur der Materie überhaupt keine Aufschlüsse gegeben, weil das nicht in den Rahmen seiner Erlösungslehre falle. Diese Annahme erweist sich jedoch, wenn man sein System *ganz* besonnen auch nach dieser Richtung durchschürft, als irrig. „Der Vollendete weiß, der Wirklichkeit gemäß, wie die Welt aus einzelnen Elementen, aus verschiedenen Elementen besteht.“ [1]) *Er* verlangt von seinen Jüngern auch, daß sie dieser Elemente „kundig“ seien. [2]) Eben deshalb hat er diese Elemente in seinen Reden auch nach den verschiedensten Richt-

1 M. N. I, p. 70 (M. S. I, S. 111).

2 M. N. III, p.62 (M. S. III, S. 168).

ungen hin dargelegt. Zu ihnen gehören vor allem auch jene, die der Welt ihre *Materialität* verleihen. Freilich, um hier dem Buddha in seine Tiefen folgen zu können, muß man selber ganz besonders tief veranlagt und müssen speziell wir Kinder eines in seichtester Oberflächlichkeit aufgehenden Zeitalters entsprechend vorbereitet sein. Dieser Vorbereitung dienten vor allem die obigen summarischen Einführungen in die Lehren Platons und der Upanishaden über das Wesen der Materie. Insbesondere ist hier die Lehre Platons einschlägig. Denn wer das Wesen der platonischen Materie begriffen hat, der wird auch ohne weiteres die Lehre des Buddha über die stofflichen Elemente der Welt begreifen. *Im Prinzip* deckt sich nämlich die Lehre des Buddha in diesem Punkte mit der Platons.

Wir haben oben bereits gehört, daß es nach dem Buddha vier stoffliche Elemente gibt: Das Erdenelement, das Wasserelement, das Feuerelement und das Windelement. Das Erdenelement wird bestimmt als das, was sich als hart und fest, das Wasserelement als das, was sich als flüssig oder wässerig, das Feuerelement als das, was sich als Feuer oder hitzig, und das Windelement als das, was sich als Wind oder windähnlich dargestellt hat. Veranschaulicht werden diese Definitionen durch Bezugnahme auf die entsprechenden mit den fünf Außensinnen wahrnehmbaren Stoffe der uns umgebenden Natur. In Hinsicht auf die Art dieser Definition glaubt man die Ausdrücke „Erdenelement", „Wasserelement", „Feuer-" und „Windelement" als bloße Sammelnamen für die einzelnen chemischen Stoffe der Natur auffassen zu sollen. Allein diese Auffassung übersieht zunächst, daß die Anführung konkreter Beispiele für einen bestimmten Begriff die regelmäßige Art der Definition im buddhistischen Kanon ist. Und dann setzt doch, genau besehen, auch die vom Buddha beliebte Art der Bestimmung der vier Grundstoffe bereits voraus, daß es vier *eigenartige, ganz bestimmte Elemente* gibt, die in den einzelnen, uns in der Erfahrung gegebenen Stoffen und unter den derzeitigen physikalischen Verhältnissen unseres Planeten unter der spezifischen Qualität der Härte, der Flüssigkeit, des Feurigen und des Windigen *erscheinen.* Dazu kommt aber noch Folgendes: Die Sāṃkhya-Kārikā, die in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung von Īçvarakr̥ṣṇa als Reproduktion einer bereits überlieferten Lehre abgefaßt wurde, [1]) fußt zweifellos in *wesentlichen* Teilen auf der Buddhalehre als dem nicht nur älteren, sondern vor allem auch vollkom-

1 Vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 3, S. 410.

meneren, ja vollkommenen System. *) In dieser Sāṃkhya-Kārikā erscheinen nun die vier Elemente der Buddhalehre samt einem weiteren Element derselben, dem Äther- oder Raumelement — davon weiter unten — wieder als die *fünf Reinstoffe* (Tanmātras), d. h. also als absolut einfache Stoffe oder Urelemente im modernen Sinn. [1]) Ihnen stehen gegenüber die Bhūtas, die bereits aus der Vermischung dieser Reinstoffe bestehenden *sogenannten* Elementarstoffe, die sich uns in der sinnlichen Erfahrung präsentieren. Hat man aber schon damals die Buddhalehre von den Elementen in dieser Weise ausgelegt, oder gelangte man auf jeden Fall auch bereits außerhalb der Buddhalehre zur Auffassung von Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther als Urelementen im eigentlichen Sinne, dann liegt es doch wohl schon aus diesem Grunde überaus nahe, anzunehmen, daß eben auch schon der Buddha selber, wenn er die genannten fünf Faktoren ebenfalls ständig als „Elemente“ (dhātuyo) bezeichnet, hierbei das Wort „Element“ auch ganz in dem gleichen Sinne, also eben als Urelement im modernen Sinne verstanden wissen wollte, um so mehr, als auch er die vier ersten Elemente, also die vier Grundstoffe, genau wie das Sāṃkhya ausdrücklich den Bhūtas, den Gebilden der unmittelbaren Erfahrung gegenüberstellt und zwar als die mahābhūtā, die *Großgebilde.*

---

* Schon aus dieser Sāṃkhya-kārikā hätten übrigens unsere Buddhalogen, wenn sie sich nur einigermaßen hätten von dem Einfluß der *nach*kanonischen buddhistischen exegetischen Literatur frei machen können, auch auf den eigentlichen Sinn des Anattā-Gedankens des Buddha kommen müssen, wenn sie diesen Sinn nicht schon aus dem buddhistischen Kanon selbst zu entnehmen vermochten. Vertritt doch auch das Sāṃkhya die gänzliche Diversität des Purusha, also des Ātman, des Ich, von der Prakṛti, der ganzen objektiven Welt, einschließlich unseres grobmateriellen und psychischen Apparats und *lehrt es doch eben diese Diversität genau mit den gleichen* — sicherlich ebenfalls vom Buddha übernommenen — *Worten, wie dieser*, nämlich den Worten: „Ich bin das nicht, das ist nicht mein, das ist nicht das Ich.“ (Vgl. oben S. 152.)

1 Vgl. Deussen l. c., S. 494 ff.

Doch wir sind nicht auf diese immerhin unsichere Beweisführung beschränkt. Lehrt der Buddha *die Reinstoffe,* also die Urelemente, doch ausdrücklich: „Sechs Elemente (dhātuyo) gibt es, Ananda: das Erdenelement, das Wasserelement, das Feuerelement, das Windelement, das Raumelement, das Element des Bewußtseins. Ein Mönch, der diese Elemente *kennt und durchschaut,* kann als der Elemente kundig bezeichnet werden.“ [1]) Es ist klar, daß hier das Wort Element jedes Mal ganz den gleichen Sinn hat. Nun ist der Raum in der Buddhalehre fraglos ein nicht weiter zerlegbarer, mithin *letzter,* objektiver Bestandteil der Welt, also eben das, was wir ein Element im technischen Sinne nennen. Dasjenige aber, was der Buddha Bewußtsein heißt, ist „ein unendliches, alldurchleuchtendes“ Etwas, das durch die Berührung eines Sinnenorgans mit einem ihm entsprechenden Objekt ausgelöst wird. [2]) Also ist auch hier das Wort „Element“ im eigentlichen Sinne zu verstehen. Damit müssen dann aber auch die vier anderen „Elemente“: Erde, Wasser, Feuer, Wind, solche Elemente im eigentlichen Sinne, d. h. also nicht weiter zerlegbare Urbestandteile der Welt oder *Reinstoffe* sein, aus deren gegenseitiger Verbindung oder Vermischung die einzelnen empirischen Stoffe bestehen.

Zu diesen Urelementen dringt man nicht auf dem Wege chemischer Zerlegung der Mischstoffe vor — sie führt, wie bereits früher ausgeführt, stets zu einem regressus in infinitum —, sondern auch nach der Buddhalehre genau in der Weise Platons, indem man auf dem Wege logischer Abstraktion — auch sie ist ein Mittel, ja, ein Hauptmittel zur Auffindung der Wahrheit — alles Kraftartige von den einzelnen konkreten Stoffen in Abzug bringt. Nur darf man dabei nicht, wie Platon, alles irgendwie Bestimmbare ohne weiteres als Kraft betrachten — insoweit enthält die platonische Materie eine kolossale petitio principii — sondern wenn man beim Wegdenken alles Kraftartigen an einem Körper in stetem unmittelbaren Kontakt mit der anschaulichen Wirklichkeit bleibt, so wird man sich schließlich statt der *einen* unsichtbaren, gestaltlosen, dunklen Wesenheit des Platon *vier* solchen Wesenheiten gegenüber sehen, nämlich eben dem reinen Erdstoff, dem reinen Wasserstoff, dem reinen Feuerstoff und dem reinen Windstoff. Sie sind völlig kraftlos, besitzen insbesondere auch nicht etwa Undurchdringlichkeit, Kohäsion oder Schwere, sind also innerlich ein durchaus

1 M. N. III, p. 62 (M. S. III, S. 169).

2 Vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 79 ff.

Totes, rein Passives und daher erst durch außer ihnen stehende Kräfte zu Bewegendes und zu *Gestaltendes.* Sie besitzen insbesondere auch noch nicht die Qualitäten, durch welche sie sich in den konkreten Körpern voneinander unterscheiden, das reine Erdenelement besitzt also noch nicht Härte und Festigkeit, das reine Wasserelement noch nicht die Qualität der Flüssigkeit, das reine Feuerelement noch nicht die der Hitze, das reine Windelement noch nicht die Qualität der Elastizität — statt „Windelement" können wir mit Schopenhauer [1]) „das permanent Elastische" sagen — sondern sie erhalten auch diese Qualitäten erst, wenn die Kräfte oder Energien sich an ihnen betätigen. Sie besitzen also überhaupt noch kein bestimmtes Sein, sondern tragen in sich bloß *die Möglichkeit* zu einem solchen, nämlich der Erdstoff eben die Möglichkeit der Härte, der reine Wasserstoff die Möglichkeit zur Flüssigkeit usw., welche *Möglichkeiten* dann durch die Betätigung *der Energien* an ihnen *wirklich* werden, und zwar in den verschiedensten Graden, je nach der Art der konkreten Energie. Eben das will ja auch Platon von seiner Materie sagen, wenn er sie ein *μὴ ὄν,* ein Nichtseiendes, ja, ein *μηδαμῇ ὄν,* ein durchaus Nichtseiendes, d. h. ein nichts *Bestimmtes* Seiendes — nur ein *bestimmtes* Sein nennen wir überhaupt bloß ein Sein — nennt. Dieses gespensterhafte „weder Seiende noch Nichtseiende" haben letzten Endes auch die Upanishaden im Auge, wenn sie von der ganzen Erscheinungswelt als von einer Māyā, einem Blendwerk, sprechen. [*])

Um diese Ausführungen praktisch zu illustrieren, so überwältigt in unserem früheren Beispiel vom Knallgas die auf die Erzeugung von Feuer gerichtete Energie, kurz die Feuerenergie genannt, die in dem Sauerstoff, sowie in dem Wasserstoff dominierenden Energien, so daß

1 W. a. W. u. V. II, 1. Buch, 3. Kap. am Anf.

* Wollte man gegenüber diesen Ausführungen einwenden, daß wir uns Wesenheiten, deren Sein ein bloß *mögliches* Sein darstellen soll, nicht mehr vorstellen können, so mag das zugegeben werden. Wollte man aber daraus weiter schließen, daß eben deshalb solche Wesenheiten schlechterdings unmöglich seien, so wäre das ein plumper Trugschluß, beruhend auf dem arroganten, heutzutage allerdings ganz besonders grassierenden Anthropismus, daß, was sich „der Herr der Schöpfung", speziell der moderne „Aufgeklärte" nicht mehr vorstellen kann, deshalb auch an sich und in sich unmöglich sein müsse. Die wahre Sachlage ist doch wohl die, daß sich nicht die Wirklichkeit nach unserem Erkenntnisvermögen, sondern dieses nach jener zu richten hat. Das will sagen: Wenn die *richtig* angewandte — anschauliche und abstrahierende — Denkkunst — *zwingend* zur Feststellung von Wesenheiten führt, die wir uns in keiner Weise mehr vorzustellen vermögen, so hat man sich mit dieser Feststellung der Tatsächlichkeit eines im Übrigen von unserer Erkenntnis nicht mehr Erreichbaren zu bescheiden, indem man zugleich *die Grenzen* des Erkennens im Einzelnen bestimmt.

diese und mit ihnen auch das von ihnen getragene Windelement verschwinden und das Feuer- oder Glanzelement in die Erscheinung tritt. Im gleichen Moment, wo auch diese Feuerenergie und damit das Feuerelement mit der Beendigung des Verbrennungsprozesses wieder verschwinden, setzt an den Residuen des Verbrennungprozessses eine neue Energie ein, welche unter einer starken Detonation das Wasserelement aufruft. Würde dann auch diese das Wasserelement tragende Energie zugleich mit dem Wasserelement selber durch *elektrische* Energie vertrieben, indem man einen elektrischen Strom durch das Wasser leitet, so würden sich wiederum die Sauerstoffenergie und die Wasserstoffenergie in die zugrundeliegenden, von uns zur Zeit nicht mehr erkennbaren Stoffkomplexe teilen, mit der Folge, daß sich an der einen Elektrode Sauerstoff und an der anderen Wasserstoff bildet.

Freilich, wie diese Prozesse im Einzelnen vor sich gehen, das ist unbekannt und wird in alle Ewigkeit unbekannt bleiben, genau so unbekannt, wie es uns in alle Ewigkeit unbekannt bleiben wird, wie wir selber unsere Augen, unsere Beine, unser Herz in Aktion setzen. Denn all dieses, wie all jenes vollzieht sich bereits im „Innern der Natur", in das trotz Goethe kein erschaffener Geist dringt. Der Buddha ist auch dieser Schwierigkeit, den Naturverlauf, soweit er *jenseits* der Erkenntnis vor sich geht, wirklichkeitsgetreu in seiner Lehre wiederzugeben, in unvergleichlicher Weise gerecht geworden, indem er diesen gesamten Naturverlauf in einen Begriff zusammenfaßte, der sowohl seinen erkennbaren wie unerkennbaren Teil in sich begreift, nämlich in den des *Werdens:* „In Abhängigkeit von einem Drang entsteht ein Ergreifen, in Abhängigkeit von einem Ergreifen ein *Werden."* In der Tat, wie könnte man auch die geheimnisvollen Vorgänge, die sich in unserem Beispiel von der Entzündung des Knallgases an abspielen, treffender charakterisieren, als eben durch diesen Begriff des Werdens? Es *wird* etwas, *wird* speziell das, was wir nach dem jeweiligen Ergreifen aus dem Unergründlichen heraus sich alsbald vor unseren leiblichen Augen manifestieren sehen. So entspringt also auch die Verwendung dieses Begriffs des *Werdens* in der Kausalitätskette tiefster Weisheit und Reflexion.

Unsere modernen Wissenschaften freilich machen sich die Sache leichter. Sie stellen durch zahlreiche praktische Versuche — deshalb nennen sie sich ja auch Experimentalwissenschaften — die äußeren Bedingungen für jedes einzelne Werden fest, beispielsweise eben daß durch Entzündung von Sauerstoff und Wasserstoff Wasser oder durch

Reibung Elektrizität entsteht, ordnen die so gefundenen rein äußerlichen Bedingungen für die verschiedenen Arten des Werdens nach systematischen Gesichtspunkten und sprechen dann von der „Wissenschaft“ der Chemie oder Physik. Die Prozesse von *innen heraus* durchschauen zu wollen, also, soweit als möglich in *die Tiefen* der Wirklichkeit hinunterzusteigen und so zum *Wesenhaften* vorzudringen, aus dem alle jene Natur*äußerungen* doch bloß entspringen, das fällt unseren modernen Männern der Wissenschaft gar nicht ein. Freilich kennen sie, wie schon einleitungsweise bemerkt, auch den Weg hierzu gar nicht — sie müßten erst ihre *eigenen* Tiefen analysieren *) — und dann ist die von ihnen befolgte Methode für ihre rein äußerlich-praktischen Zwecke schließlich auch durchaus genügend. Aber dabei bescheidet man sich eben vielfach nicht. Man versteigt sich dazu, auf Grund dieser rein *äußerlichen* Beobachtung auch Theorien über das *innere Wesen* der beobachteten Erscheinungen, beispielsweise die Atomtheorie, ja, sogar Naturphilosophien aufzustellen. In Wahrheit sind alle diese Theorien, eben weil sie sich bloß auf die *äußeren* Bedingungen aufbauen, unter denen man gewisse Wirkungen in der Natur herbeiführen kann, die *inneren* Vorgänge bei diesem „Werden“ aber ignorieren, nichts weiter, als mehr oder minder brauchbare *Arbeitshypothesen.* **)

Aber — so werden die Kenner der Buddhalehre einwenden, wo im buddhistischen Kanon werden die Grundstoffe gemäß den bisherigen Ausführungen bestimmt? Ausdrücklich werden sie nirgends also bestimmt. Ausdrücklich illustriert der Buddha die vier Grundstoffe, wie bereits ausgeführt, immer nur an der Erde, dem Wasser, dem Feuer und dem Wind, wie sie in der äußeren Natur als konkrete Gebilde beobachtet werden. Aber die letzte Bestimmung der Grundstoffe im Sinne der bisherigen Ausführungen ergibt sich zwingend daraus, daß auch der Buddha die Kräfte oder Energien, wie

---

* Auf diesen Gedanken aber kommen sie gar nicht, weil sie *bloße* Chemiker oder Physiker sind. Es ist ja auch klar, daß man nicht ungestraft die *eine* Wissenschaft der Wirklichkeit in verschiedene Spezialwissenschaften auflösen und nur eine von diesen pflegen darf.

** Für eine solche Arbeitshypothese genügt es natürlich beispielsweise vollkommen, zu sagen, das Wasser sei die chemische Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff, indem tatsächlich durch die Entzündung dieser beiden Gase Wasser entsteht. Daß dabei dieses Wasser in Wirklichkeit gerade dadurch entsteht, daß der Wasserstoff und Sauerstoff im Verbrennungsprozeß *vertrieben* werden, schadet einer bloßen Arbeitshypothese nicht, da ja immerhin die äußere Bedingung bleibt, daß durch das Zusammenbringen jener beiden Gase auf dem Wege der Verbrennung Wasser hervorgebracht wird.

wir ebenfalls bereits gesehen haben, den Stoffen *gegenüberstellt,* ja, daß er diese Gegenüberstellung dahin verschärft, daß die Energien überhaupt erst in Aktion treten können, wenn *ein Anderes* „ergriffen" ist, das selbst, wie ebenfalls schon dargelegt, nicht wieder reine Kraft oder Energie sein kann, sich also letzten Endes, nach Abzug *alles* Kraftartigen, eben zu dem verflüchtigen *muß,* was wir schließlich allein noch übrig behalten haben. Es ist also nichts weiter nötig, als die auch vom Buddha gelehrte Unterscheidung von Kraft und Stoff *bis zum Ende* durchzudenken, welches Zu-Ende-denken der Buddha natürlich auch von den hierzu Fähigen verlangt. Weil aber nicht alle, vielmehr nur *ganz* Wenige die Denkkunst so weit beherrschen, daß sie die hier verlangte Abstraktion restlos vollziehen können, deshalb hat sich der Buddha darauf beschränkt, einfach die Tatsächlichkeit der vier Grundstoffe zu lehren und sie an den konkreten Stoffen zu illustrieren. Im übrigen hat er es dem Einzelnen überlassen, in der Aussonderung der vier Grundstoffe *als solcher* aus jenen konkreten Stoffen, in welchen sie *erscheinen,* so weit vorzudringen als er vermag.

Übrigens zeigen auch insoweit die beiden anderen Urelemente Bewußtsein und Raum die Richtung. Auch das Element des Bewußtseins kommt nirgends rein vor, d. h. losgelöst von der physischen Energie, die es aufruft und trägt, und doch lehrt der Buddha auch es ausdrücklich als Reinstoff, nämlich als „ein unsichtbares, nicht begrenztes, alles durchleuchtendes Element". Was aber das Element des Raumes betrifft, so kann dieses, im Gegensatz zu den übrigen Elementen, auch als Reinstoff *unmittelbares* Objekt der Erfahrung werden. Denn der Raum steht zu den vier Grundstoffen nicht in einem eigentlichen Mischungsverhältnis, so daß er dadurch selber in seinem Innersten verunreinigt würde und eben deshalb gleichfalls in der Erfahrung nicht rein anzutreffen wäre, sondern er dient für alles außer ihm als *Behälter.* Man darf also bloß die Organe, durch die wir alle anderen Dinge erkennen, nämlich die fünf Außensinne außer Funktion setzen und auch die Erinnerungsbilder dieser Außendinge aus dem Geiste entlassen und man wird mit dem so „geläuterten anschaulichem Denkerkennen" sich dem *reinen* Raum gegenüber sehen. [1]) Dieser *reine* Raum ist nämlich wohl zu unterscheiden von dem in der *äußeren* Erfahrung gegebenen, also dem physikalischen oder astronomischen Raum. Unter diesem versteht man den von den Körpern, sei es

1 „Die Lehre des Buddha", S. 538.

auch nur von Luft oder Licht erfüllten oder den von Objekten, etwa Sternen oder Nebelflecken, begrenzten Raum. Der reine Raum dagegen ist jener, wie er sich jenseits der Grenze der alleräußersten Sterne oder Nebelflecke, zu der man in seinem Geiste noch vorzudringen vermag, also frei von *jeglichem* Inhalt, auch von irgendwelcher strahlenden Materie, präsentiert. Man versuche sich diesen *reinen* Raum anschaulich vorzustellen, und man wird, wenn man das vermag, unschwer auch die, allerdings noch weiter reichenden Ausführungen über die vier Grundstoffe verstehen.

Das Element des Raumes ist unveränderlich, beharrend: noch niemand hat an dem Raum eine Veränderung entdeckt. Dagegen sind die vier Grundstoffe in den einzelnen konkreten Stoffen unaufhörlicher Veränderung und damit der Vergänglichkeit unterworfen. Der Grund hiefür liegt in ihrer eigentlichen Natur als etwas Nichtseiendes in dem dargelegten Sinne. Dieser Natur zufolge müssen sie unaufhörlich durch die Energien neu *verwirklicht* werden und verschwinden in dem Augenblick jeweils wieder gänzlich, wo die sie tragenden Energien von anderen Energien überwältigt werden, ganz ebenso, wie ja auch das Element des Bewußtseins durch die organischen, bzw. die in den Sinnenorganen tätigen Energien jeden Augenblick neu aufgerufen wird und, sobald diese Energien zur Ruhe kommen, ebenfalls zur Rüste geht.

*

So besteht denn alles Daseiende, soweit es überhaupt „da ist“ aus Energie und Materie in unzertrennlicher Verbindung: in Wirklichkeit gibt es keine Energie ohne Materie und keine Materie ohne Energie. Aber es gibt, wie wir gesehen haben, auch eine Wirklichkeit ohne jede Energie und ohne jede Materie, die *reine* Wirklichkeit, den Bereich des *Wesenhaften.* Freilich, hier steigt ein neues Bedenken auf: Die Wirklichkeit ist natürlich nur *eine,* ist eine *einheitliche* Wirklichkeit; denn das liegt schon in ihrem Begriff. Es ist also nicht etwa an dem, als ob die reine Wirklichkeit von unserer von Kraft und Stoff erfüllten Wirklichkeit losgelöst wäre, etwa in unendlichen Fernen von dieser unserer *materiellen* Wirklichkeit läge, sondern eben hier, wo ich gerade sitze, ist zugleich auch die reine Wirklichkeit, in der es keine

Energien und keine Stoffe mehr gibt, und in diese reine Wirklichkeit, wo *alles* erloschen ist, wo eben deshalb grenzenlose Stille, ewiger Friede herrscht, kann ich mich jeden Augenblick zurückziehen. Aber — und das ist das Bedenken — wie ist das möglich? Dazu müßte ich doch zuvor die vier Grundstoffe in ihren zahllosen, von ebenso zahllosen Energien aufgerufenen einzelnen Erscheinungen *vernichten.* Denn nur dann wäre doch wohl jene absolute Leerheit der reinen Wirklichkeit erreicht, wäre in der Tat absolute Stille eingetreten, wie diese Tatsache schon der vedische Seher zur Begründung seiner These verwendete, daß, wenn in Wahrheit eine Erlösung von der Welt möglich sein solle, diese in Wirklichkeit gar nicht existieren dürfe: „Bestünde die Weltausbreitung, so müßte sie vergehen erst.“ [1]) In der Tat, müßten wir erst die Grundstoffe vernichten, dann könnten wir wohl nie in die reine Wirklichkeit übertreten. Denn wie sollten wir die ganze objektive Welt *vernichten* können? Wir müßten schon gleich jenem Mönche im Kevaddha-Sutta alle Götterhierarchien bis hinauf zum höchsten Brahmā konsultieren, um Antwort auf die Frage zu erhalten: „Wo tritt wohl, ihr Freunde, die restlose, totale Vernichtung dieser vier Grundstoffe ein, des Erdelements, des Wasserelements, des Feuerelements, des Windelements?“ um von ihnen allen schließlich doch nur den Bescheid zu erhalten: „Ich freilich, o Mönch, weiß nicht, wo die restlose, totale Vernichtung dieser vier Grundstoffe zu erreichen wäre.“ Aber zum Glück ist es auch nicht an dem, daß man zur reinen Wirklichkeit bloß durch die Vernichtung alles Kraft-Stofflichen vordringen könnte, sondern die Sache liegt so: Wenn ich blind bin, dann existieren für mich keine Gestalten, und wenn ich taub bin, keine Töne mehr, ich stehe dann also *insoweit* bereits in der reinen Wirklichkeit. Habe ich dann auch noch die weiteren Sinne verloren, denke ich insbesondere auch nicht mehr, dann bin ich durchaus in der reinen Wirklichkeit untergetaucht, wie jede Nacht im traumlosen Tiefschlaf. Das heißt also: ich selbst stehe mit dem Kraft-Stofflichen Teil der Wirklichkeit nur in Verbindung durch mein mit meinen Sinnestätigkeiten ausgelöstes Bewußtsein. Das Gleiche gilt natürlich auch von allen übrigen Wesen. Daraus aber folgt: Das Kraft-Stoffliche ist natürlich ein Bestandteil der Wirklichkeit, aber es ist ein so unwesentlicher Bestandteil von ihr, daß es selbst nur wieder mittels eines weiteren Elements, nämlich eben des Elements des Bewußtseins, auf die *an sich* natürlich auch bewußtseinsfreien Wesen einzuwirken vermag.

1 Māṇḍ-Up. § 2, 17.

Nur insofern durch einen körperlichen Organismus ein solches Bewußtsein erzeugt wird, erfahre ich von der materiellen Welt, erfahre ich selbst von meinem eigenen körperlichen Organismus bloß etwas. Ich brauche also nur dieses Bewußtsein zu vernichten — in der Vernichtung der es erzeugenden organischen Funktionen — und ich weile in der *reinen,* von *allen* Bestimmungen freien Wirklichkeit, ohne daß ich den stofflichen Teil der Wirklichkeit selber irgendwie zu beeinflussen brauchte: „Man hat also, o Mönch, nicht die Frage zu stellen: ‚Wo tritt wohl die restlose, totale Vernichtung dieser vier Grundstoffe ein, der Erde, des Wassers, des Feuers, der Luft?' — sondern die Frage ist in folgender Weise zu stellen: ‚Wo hat Erde, Wasser, Feuer, Luft *keinen Zutritt?* Wo hört Langes und Kurzes, Kleines und Großes, Schönes und Unschönes, wo hört auch der körperliche Organismus gänzlich auf?' — Und so lautet die Antwort: ‚Ein unerkennbares, nicht begrenztes, alldurchleuchtendes Bewußtsein: dort findet Erde, Wasser, Feuer, Luft keinen Zutritt; dort hört Langes und Kurzes, Kleines und Großes, Schönes und Unschönes, dort hört auch der körperliche Organismus gänzlich auf. *Durch die Aufhebung des Bewußtseins* hört dort dieses auf'." [1])

*

Nun erübrigt nur noch der Gesamtüberblick über das Ausgeführte. Er bringt für den, der zu folgen vermag, einen überwältigenden Einblick in die Nichtigkeit der Welt und damit in die Wahrheit der Lehre des Buddha: Die Wesen als *solche,* auch die Wesenheiten in den unorganischen Reichen, sind mit der Erkenntnis *nicht* zu erreichen, sie verschwinden in den Tiefen der *reinen,* von allen Bestimmungen freien Wirklichkeit. Diese selbst liegt insbesondere auch hinter dem Element des Raumes, der also ebenfalls bereits nicht mehr zu dieser reinen Wirklichkeit gehört, wohl aber natürlich zur Wirklichkeit im allgemeinen. Diese letztere birgt, als Gegensatz des Wesenhaften der reinen Wirklichkeit, noch *ein Mögliches* in sich, etwas, das weder seiend, noch nichtseiend ist, das auch nie seiend werden kann, sondern bloß *durch Gestaltung* zu einem gespensterhaften, schattenhaften, dazu jeden Augenblick wechselndem Sein, also zu einem bloßen

1 Siehe „Die Lehre des Buddha", S. 405.

Werden innerhalb des Elements des Raumes gebracht zu werden vermag. Es sind die vier Urstoffe. Sie können in ihrer Verbindung „die Teigmasse“ zu schillernden Gestalten, berückenden Tönen, zu Düften, Säften, Berührungsobjekten abgeben. Und so ist denn auch in der Tat seit Ewigkeiten *Durst* nach solchen Gebilden in den nach wie vor unerkennbaren Wesenheiten entstanden, werden seit Ewigkeiten zur Stillung dieses Durstes *Greifakte* gesetzt und wachsen *Energien* aus den Wesenheiten hervor, um durch sie aus den Urstoffen solche Gestalten zu schaffen, Töne, Düfte, Säfte zu erzeugen und zu genießen.

Dabei ist die Stufenleiter einer „Entwicklung“ erkennbar. Der Drang der niedersten Wesenheiten geht auf Gestaltungen, wie wir sie innerhalb des Bereiches des Unorganischen wahrnehmen. Deren Arbeitsleistungen machen sich dann Wesenheiten mit höherem Drang zunutze, indem sie die von jenen bereits gestalteten Grundstoffe sich aneignen und die in diesen bereits tätigen Energien in ihre Dienste zwingen, so die Formen *der Pflanzenwelt* gestaltend, um den Zauber der Grundstoffe in *dieser* Form zu genießen. Ebenso verfahren weiterhin Wesenheiten mit noch höherem Drang, nämlich mit Drang nach Sinnenleben, also die Tiere und Menschen, gegenüber der Pflanzenwelt. Nur kommt hier noch dazu, daß die Tiere und Menschen sich auch gegenseitig die in Besitz genommenen Grundstoffe streitig machen, indem sie einander ausbeuten, quälen, zwingen, zerfleischen, auffressen und dadurch nie endende Sorge, Furcht, Angst, Schrecken, Schmerz über sich verhängen. Und das alles tun *an sich* sorgenfreie, kummerfreie, krankheitsfreie, kurz, absolut leidfreie Wesen; das alles tun sie, unaufhörlich von Tod zu Geburt und von der Geburt zu neuem Tode eilend, schon seit anfangslosen Zeiten; das alles tun sie letzten Endes zu dem einzigen Zwecke, das bißchen Lust zu genießen, das ihnen aus den Gaukelbildern jener gespensterhaften Urstoffe erwächst, welch letztere auch den flüchtigen Bestand, den sie überhaupt bloß haben, nur den in ihnen tätigen Energien verdanken, die aus den Wesenheiten selber stammen. Welch ein Tollhaus! Welch ein Tollhaus insbesondere gegenüber jenem anderen möglichen Anblick: Die Wesenheiten verlören die Lust an diesen grausamen, aus den Urstoffen gebildeten Spielzeugen — bestenfalls als Spielzeuge kommen solche durchaus vergängliche Gebilde, zu denen natürlich auch die menschlichen Körper selber gehören, für *ewige* Wesen bei richtiger Würdigung doch wohl in Betracht — sie verlören eben damit auch

allen *Durst* nach diesen Spielzeugen. Damit kämen auch ihre *Energien* zur Ruhe und so lösten sich die nunmehr absolut kraftlosen Urstoffe, wallenden Nebeln gleich, für immer in ihr ganzes Nichts auf. Die Wesen wären wieder in die *reine* Wirklichkeit „untergetaucht" und genössen höchsten, genössen *ewigen* Frieden. Nichts wäre mehr da, nämlich nichts von dem, was überhaupt bloß da war. Und *was* war bloß da? Sieh hinein in die Welt! Was siehst du? Was erkennst du? Was ist *jetzt* da? Nichts weiter, als eben jene zahllosen Gebilde, zusammengefügt aus den Urstoffen, in unorganischer und organischer Form, zusammengefügt und vorübergehend behauptet durch die in ihnen tätigen Energien, ohne irgendwelches Wesenhafte. Denn das Wesenhafte (sāra) ist in ihnen *nicht* zu finden, so wenig, „wie Blumen auf den Feigenbäumen." (Suttanipāta, v. 5.) Oder findest du dich auch nur selber in dem Gebilde deines Körpers mit seinen Energien? Und so gleicht denn die ganze Welt in der Tat einer ungeheueren, stets wechselnden Phantasmagorie, die uns illusionäre Karawanen mit illusionären Menschen und Tieren, illusionäre saftige Wiesen und blühende Bäume, illusionäre sprudelnde Wasserquellen schauen läßt. *Wirklich* sind in beiden Fällen *nur* die Energien, welche in der endlosen Wüste jene Spiegelungen der Luft und in unserem Falle im endlosen Raum aus den vier Urstoffen die zahllosen Komplexe der fünf Gruppen entstehen lassen, die dann der verdurstende Wüstenfahrer ebenso wie der verblendete Weltenwanderer für wirkliche „Lebewesen" halten, eben weshalb ja auch speziell dem Letzteren die Nonne Subhā zuruft: „Truggebild, den goldenen Baum des Traumes auch hältst du für echt, blind läufst du in den Menschen *leeren Puppen* nach." *) Nichts weiter, als eine solche wesenlose Phantasmagorie, die uns das *ungeläuterte* Bewußtsein, „gleich der trügenden Kunst eines Taschenspielers oder eines Taschenspielergesellen, der in einer belebten Straße seine trügende Kunst produziert", [1]) seit Ewigkeiten als das Echte vorgaukelt, löste sich dann aber mit dem Rückzug *aller* Wesen in die *reine* Wirklichkeit und mit der damit verbundenen Aufhebung der sämtlichen in der Welt tätigen Energien auf. Man könnte auch sagen: Es wäre, wie wenn ein Marionettenschausteller

* Therīgāthā, v. 394. Damit vergleiche man auch die Antwort des Mönches Mahātissa auf die Frage nach dem Verbleib eines Weibes, das seinen Weg gekreuzt hatte: „Ich weiß nicht, was den Weg entlang lief, ob weiblich oder männlich Wesen; doch das weiß ich: Ein Knochenbündel bewegt sich auf der Straße fort." (Die „Lehre des Buddha", S. 192 ff.).

1 Saṃ.-Nik. III, p. 142 („Buddhist. Anthol.", S. 192 ff.).

aus Überdruß seine Energien von den Marionetten, die allein das Publikum sieht, zurückzöge. Mangels jeglichen Haltes verschwänden dann auch die Marionetten in der Versenkung, das Schauspiel wäre aus, der Spieler hätte die ersehnte Ruhe gefunden. So wären auch die erlösten Wesen bloß *ruhig* geworden, ließen bloß keine *Energien* mehr entquellen.

In *dieser* Weise steigt in dunklen Umrissen die ganze Wirklichkeit vor das geistige Auge, wenn man *bis auf den Grund* der Buddhalehre dringt. Freilich bleibt auch hierbei noch gar vieles ungelöst, muß ungelöst bleiben, weil es überhaupt nicht erkennbar ist. Ungelöst, weil unerkennbar, bleibt vor allem das Verhältnis an sich der reinen Wirklichkeit zu dem Element des Raumes und zu den vier Grundstoffen, dann die Frage eines ersten Anfangs dieses Weltenschauspiels — ein solcher ist *nicht* zu erkennen — weiter die Frage nach dem letzten Verhältnis der Wesenheiten an sich zueinander und damit auch die Lösung des Rätsels jener geheimnisvollen Teleologie, wie sie sich speziell darin offenbart, daß die niederen Reiche in der Natur auf die Ermöglichung der höheren geradezu angelegt scheinen; ungelöst, weil unerkennbar, bleibt endlich die Frage, ob je ein totales Ende dieses Weltenschauspiels und damit der Welt selbst eintreten wird.

Doch was kümmern uns alle diese aus den Zweckbestimmungen unseres Intellekts resultierenden Unerkennbarkeiten? [1]) Genug, daß wir gerade soviel zu erkennen vermögen, als nötig ist, damit wenigstens jeder Einzelne von uns für sich selber das Ende des absurden Spiels herbeiführen kann, indem er nicht nur sich selber als Schauspieler ausschaltet, sondern auch nicht einmal mehr Zuschauer sein will. Genug, daß jeder diesem ganzen Welttreiben nur so lange anzugehören braucht, *als* er *will,* daß also jeder sagen kann: Nunmehr werde ich „heimgehen“ zur „stillen Stätte, die ohne die Beilegungen ist, die nicht mit dem Werden in der Lustwelt verbunden ist, die nicht anders wird, nicht wo anders hinführt“, [2]) zur „sorgenfreien, alterlosen, todlosen, die nicht feindlich ist, frei von Gefahr“ (Therī-Gāthā, v. 512-513), werde ich mich zurückziehen auf die *reine* Wirklichkeit. „Viele sind zu diesem Todlosen vorgedrungen und auch heute noch kann es erreichen, wer weise sich anspannt.“ (Therī-Gāthā, v. 512-513.)

---

1 Siehe den Aufsatz „Die Grenzen des Erkennens“.

2 Mahāvagga I, 22 (Windisch, Māra und Buddha, S. 258).

Um es zu erreichen, ist nicht mehr nötig, als *den ganzen Schwindel* dessen, was man Welt nennt, nach und nach völlig zu durchschauen:

„Wer vorbei an dieser ganzen Weltausbreitung geht,
‚Dieses alles täuscht' : wer also frei von Irre weiß,
Der Mönch läßt das Diesseits und das Jenseits hinter sich,
Wie die Schlange ihre abgenützte, alte Haut."

(Suttanipāta, v. 8-13)

XII.

Buddhistische Exegese

I. Allgemeines

DER Mensch hat die Sprache, um seine Gedanken mitzuteilen. Die Mitteilung selber wird aufbewahrt und dadurch auch späteren Geschlechtern zugänglich durch mündliche Überlieferung oder die Schrift. Um also Gewißheit über die Gedanken eines Verstorbenen zu erhalten, ist vor allem die genaue Überlieferung der von ihm gesprochenen Worte nötig. Doch das genügt nicht. Es muß auch die Bedeutung der Worte klar sein. Die Feststellung des Wortsinns wird schwierig, ja, oft unmöglich, wenn die Sprache, in der die Worte überliefert sind, nicht mehr die Sprache des täglichen Lebens ist, wenn sie sich also weiter entwickelt hat oder wenn es sich überhaupt um eine fremde oder völlig abgestorbene Sprache handelt. Die Schwierigkeiten, die sich aus *diesen* Umständen ergeben, zu beheben, ist die Philologie bestimmt. Sie hat ihre Aufgabe gelöst, wenn sie das fremdsprachige Gedankensystem adäquat in *unsere* Sprache übergeführt hat. Das wird um so schwerer, wenn das Gedankensystem einem Lande und einer Zeit mit einer ganz anders gearteten Kultur und ganz anderen geographischen und klimatischen Verhältnissen angehört. Denn speziell die letzteren bestimmen unter anderem auch die Bilder und Gleichnisse, mit denen vor allem wertvolle Gedankensysteme durchsetzt zu sein pflegen. Der spezifische Kulturkreis aber, innerhalb dessen ein bestimmtes Gedankensystem entstand, mit seinen ihm eigentümlichen Vorstellungen über Welt und Leben, über das Diesseits und Jenseits bildet *die Basis,* die das Gedankensystem mehr oder minder als selbstverständlich bekannt voraussetzt. Insoweit dies zutrifft, setzt also das Verständnis des fremden Gedankensystems auch die Kenntnis dieser Umstände voraus.

Sind alle diese Bedingungen erfüllt, dann ist derjenige, der von dem fremden Gedankensystem Kenntnis nimmt, in der gleichen Lage, als ob er es unmittelbar aus dem Munde des Schöpfers entgegen-

nähme. Natürlich ist es aber auch dann noch möglich, daß er gleichwohl dieses Gedankensystem nicht versteht. Denn nunmehr können sich innere, im System als solchem liegende Erschwerungen seines Verständnisses ergeben: es kommt seine *Faßlichkeit* in Frage. Diese Faßlichkeit wird um so schwerer sein, als das Thema, welches das System zum Gegenstand hat, uns fern liegt, als das System dieses Thema in einer uns ungewohnten Weise behandelt und je mehr es dieses Thema bis in seine letzten Tiefen aufwühlt. Denn was außerhalb des gewohnten Ideenkreises eines Menschen liegt, was ihm noch dazu in fremdartigem Gewande und in abgründiger Tiefe vorgetragen wird, dem steht der Normalmensch gemeinhin so hilflos gegenüber, daß er, eben im Bewußtsein seiner Unfähigkeit, es zu verstehen, überhaupt gar nichts davon wissen *will.* Und eben diese Selbsteinstellung des Willens in einem Menschen gegenüber einem ihm zum erstenmal vorgetragenen Gedankenkomplex ist ein untrügliches Kennzeichen dafür, ob er diesem überhaupt gewachsen ist. Wer sich, wenn er zum erstenmal Musik hört, langweilt, wird *nie* Musik verstehen; wen ein schönes Gemälde zum Gähnen bringt, dem wird das Reich der Kunst stets eine terra incognita bleiben; wen die Aufklärung, daß Schwefel und Quecksilber den Zinnober zeugen, um aus ihm als ihre eigenen Enkel wieder hervorzutreten, völlig kalt läßt, wird nie die Geheimnisse der Chemie ergründen; wer Widerwillen gegen das Rechnen empfindet, wird nicht einmal den pythagoräischen Lehrsatz, geschweige die höhere Mathematik begreifen; wen das Problem nach den letzten Ursachen nicht berührt, der wird nie tiefe philosophische Systeme fassen können, und wen die Frage unserer Zukunft nach dem Tode nichts angeht, der wird jenen Gedankenkomplexen verständnislos gegenüberstehen, die man unter dem Begriff Religion zusammenfaßt.

Indessen ist damit nicht gesagt, daß nun auch ein jeder, der zu einem bestimmten Gedankenbereiche keine Anlage, keine geistige Verwandtschaft besitzt und damit auch nicht das nötige Verständnis für ihn aufzubringen vermag, nun auch diesen Bereich unberührt läßt, sich nicht gleichwohl in ihm betätigt. Wäre es nur so, und ein Meer von Irrtümern, ja, Lug und Trug bliebe der Menschheit schon infolge dieser Selbstbeschränkung eines jeden auf das, was er zu verstehen fähig ist, erspart. Aber leider ist es eben nicht so: Mit der Musik befassen sich nicht bloß Musiker, mit der Kunst nicht bloß Künstler, mit der Mathematik nicht bloß Mathematiker, mit der Philosophie nicht

bloß geborene Philosophen und mit der Religion nicht bloß *religiöse* Menschen. Der Grund stellt eins der offenkundigsten Symptome menschlicher Erbärmlichkeit dar: Gar vielen, die mit bestimmten Geisteskulturen nichts anzufangen wissen, kommt hierbei gar nicht einmal der Gedanke, daß die Ursache hierfür in ihrer Verständnislosigkeit liegen könnte, sondern sie halten es für selbstverständlich, daß, was *sie* nicht verstehen, deshalb auch *an sich* nichts sei. Und so wächst aus dieser falschen Erkenntnis der böse Wille hervor, das in Wahrheit bloß nicht Verstandene als in sich unwahr zu bekämpfen, also der Wille zur Bekämpfung *der Wahrheit.* Doch nicht bloß das: Man kann auch den Willen zur Pflege bestimmter Geisteskulturen haben, obwohl man keine Anlage und damit auch nicht das nötige Verständnis für sie hat. *Dieser* Wille aber wird geboren aus jener Geistesverfassung, die man in die trivialen Worte kleiden kann: „Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch einen Verstand!“ Jeder an sich noch so unwissende Arzt wird sich für einen kompetenten Beurteiler medizinischer Fragen, jeder Theolog für einen Metaphysiker und — jeder Indolog für den berufenen Interpreten der Buddhalehre halten, gar nicht zu reden natürlich von dem modernen buddhistischen Mönch, der bloß deshalb, weil er aus irgendwelchen Gründen die Mönchskutte angezogen hat, natürlich auch schon die Abgründe der Buddhalehre verstehen und über sie schreiben muß. Auf eine kurze Formel gebracht, bedeutet das alles: Wir sollen überhaupt nur zu erkennen, sollen also insbesondere auch nur Gedankensysteme zu durchschauen suchen, soweit wir von einem ehrlichen Streben nach *reiner* Erkenntnis, mithin ohne Rücksicht auf unsere bisherigen eigenen Anschauungen, geleitet werden, und sollen auch bei der Befriedigung dieses *reinen* Erkenntnisstrebens da Halt zu machen wissen, wo wir, bei unbefangener Selbstprüfung, unsere Kräfte versagen fühlen, indem wir insofern unsere eigene *Reife* abwarten.

Menschen, die in solcher Willens- und Geistesverfassung einem fremden Gedankensystem gegenübertreten, sind überaus selten. Eben deshalb ist es auch überaus selten, daß man fremden Gedankensystemen wirklich gerecht wird und sie nicht, im Gegenteil, vergewaltigt, oder, in Anpassung an die eigene Seichtigkeit, zum Mindesten verflacht. Eben in Erkenntnis dieser Gefahr haben gerade die erlesensten Geister es verschmäht, ihre Gedanken durch die Schrift der unbeschränkten Allgemeinheit zugänglich zu machen, wie denn Platon an der Schreibkunst ausdrücklich tadelt, daß sie nicht verstehe, diejeni-

gen auszuwählen, welchen man geben dürfe und welchen nicht. [1]) Sie haben sich vielmehr auf die *mündliche* Mitteilung beschränkt, bei welcher sie die Aufnahmefähigkeit des Hörers genau prüfen konnten. Fanden sie diese nicht gegeben, so pflogen sie ausnahmslos „das mystische Schweigen“ — *μυστικη σιωπη* des Pythagoras. Besonders wird schon in den Upanishaden immer wieder die Warnung ausgesprochen, eine bestimmte Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen. [2]) Auch der Buddha hat bei der Verkündigung seiner Lehre, trotzdem er sie möglichst Vielen zugänglich machen wollte, doch immer sehr genau zwischen „den gewöhnlichen Menschen ohne Sinn für das Heilige“ und „den erlesenen Geistern, die empfänglich sind für das Heilige“, und bei den letzteren selbst wieder zwischen jenen unterschieden, die nur ein Gespräch „über das Geben, die sittliche Zucht, die Himmel, die Eitelkeit und Unreinheit der Sinnengenüsse und den Segen, den das Aufgeben der Sinnengenüsse in sich birgt“, fassen konnten und zwischen jenen, die die ganze Lehre, „wie sie in ihrer Reinheit von den Buddhas gelehrt wird, nämlich das Leiden, seine Entstehung, seine Vernichtung und den Weg“, [3]) zu begreifen vermochten. Gleichen Erwägungen entsprang auch die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger, warum er in Parabeln rede: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen, jenen ist es nicht gegeben“, [4]) ein Gedanke, dessen Wahrheit später auch der heilige Franciscus bestätigt fand: Expertus namque fuerat magnum fore malum, cuncta communicare cunctis: denn er hatte die Erfahrung gemacht, daß es sehr von Übel sei, alles mitzuteilen. [5]) *Mußten* sich aber große Geister zur Mitteilung tiefsinniger und leicht mißzuverstehender oder gar leicht zu verdrehender Lehren aus irgendwelchen Gründen der Schrift bedienen, so haben sie absichtlich eine Schreibweise gewählt, die nur denen verständlich ist, bei welchem sie auf Verständnis wenigstens hoffen konnten. Man denke nur an den Stil Kants und Schopenhauers. Das Schulbeispiel in dieser Richtung ist der alte Heraklit, der so dunkel schrieb, daß es nach Sokrates zur

1 Phaedrus, p. 275 E.

2 Cfr. Maitrāyaṇa-Up. 6, 29.

3 Ex. Udāna V, 3.

4 Matth. 13, 11.

5 M. S. III, S. 436, Anm.

Ergründung seiner Tiefen eines delischen Tauchers bedurfte. Diese Schreibweise hat er ausdrücklich also motiviert: „Es ist löbliches Mißtrauen, die Tiefen der Erkenntnis zu verbergen.“ [1])

Nur *ein Berufener* hat also überhaupt bloß Aussicht, in ein fremdes Gedankensystem einzudringen. Aber auch er hat zunächst eben nur *Aussicht.* Ob sich diese Aussicht verwirklichen wird, hängt davon ab, ob er den richtigen *Weg* zur Ergründung des Systems geht und hängt umsomehr davon ab, je tiefer das System ist. Vor allem droht folgende Gefahr: Tiefe Gedankensysteme sind eben wegen dieser Tiefen auch für den Berufenen schwer zu ergründen. Da liegt es denn überaus nahe, die Erklärungen, die bereits von anderen zum System vorliegen, heranzuziehen. Dagegen ist selbstverständlich nichts zu erinnern. Im Gegenteil ist es nur in hohem Maße vernünftig, die bereits von anderen geleistete Geistesarbeit sich zunutze zu machen, um die eigene zu erleichtern. Aber nicht ganz kritische Köpfe unterliegen hierbei nur allzu häufig der Versuchung, die fremde Erklärung, wenn sie nur auf den ersten Blick plausibel erscheint, ohne Weiteres als die richtige zu unterstellen. Noch mehr: Gilt der benutzte Interpret aus irgendwelchen Gründen, sei es wegen seines hohen Alters, sei es wegen seiner Gelehrsamkeit als Autorität, so schlucken die allermeisten seine Erklärungen ohne weiteres unzerkaut hinunter wie die Pillen, ganz ebenso, wie man nach Hobbes mit den göttlichen Mysterien fertig werden kann. Es ist aber klar, daß man auf diese Weise statt der tiefen Weisheit des Originals unerkannte neue Irrtümer in sich einpflanzen kann, so daß auf diesem Wege die Lehre eines Großen direkt zum Bazillenträger für solche neue Irrtümer werden kann. Zum mindesten kann es passieren, daß man mit seinem Erkenntnisschiff, das man aus einem sicheren Gefühle heraus in die tiefe See eines großen Lehrsystems hinausgesteuert hatte, wieder in ganz seichtes Fahrwasser, wenn nicht gar auf Strand gerät:

„Ist die Sache schwer verständlich,
Sagen sie: ‚Der Sinn ist klar‘.
Wo der Sinn vollkommen klar ist,
Machen sie ein breit Geschwätz.
Durch sinnlose Wortgeflechte
Und durch vielen Redeschwall
Da, wo er nicht angebracht ist,

1 Deussen, l. c. II, 1, S. 96.

Stiften sie Verwirrung nur
Bei dem Hörer und verdunkeln
Nur die Sache. So verfahren
Die Kommentatoren alle!“

klagt schon ein alter Inder. [1]) Deshalb wird ein Vernünftiger, wenn er überhaupt Kommentare heranzieht, von äußerstem Mißtrauen gegen sie erfüllt sein. Insbesondere wird er, wo es sich nicht mehr um die Feststellung des Wortlautes und des Wortsinnes, sondern um die Feststellung des gedanklichen Gehaltes eines an sich klaren Wortlautes handelt, sich seine Überzeugung nie und unter keinen Umständen auf Grund der bloßen Autorität eines Kommentars bilden. Es sind *ganz* minderwertige Geister, die ihre Ansichten über den Inhalt und den Wert eines bestimmten Gedankensystems auf die Autorität eines Kommentars oder auf das Urteil eines sogenannten Fachmanns gründen. Denn damit dokumentiert man nicht nur, daß man selber das System nicht zu begreifen vermag, sondern man erklärt sich noch dazu für einen Menschen, dem es überhaupt nicht um eigene Erkenntnis zu tun ist, sondern der *andere* für sich denken lassen *will* oder *muß;* womit man aber dann doch jeden Anspruch auf Beachtung überhaupt verloren hat. Viel respektabler ist es, solange man ein Lehrsystem nicht selbst begriffen hat, einfach zu erklären, daß man sich zur Zeit noch kein Urteil über dasselbe erlaube und deshalb ganz stille sein wolle.

Begriffen aber ist das fremde Lehrsystem, wenn sein *Grundgedanke* klar erfaßt ist. Jedes Gedankensystem hat nämlich, wie bereits früher ausgeführt (Oben S. 47 ff.), ein ganz bestimmtes *Problem* zum Objekt und den Gedanken, der die Antwort auf dieses Problem bildet, als seinen *Grundgedanken.* Dieser Grundgedanke ist am leichtesten in jedem System zu erfassen. Denn er zieht sich wie ein roter Faden durch dasselbe hindurch, erscheint bald in dieser, bald in jener Form, bald in dieser, bald in jener Beleuchtung, bald mit dieser, bald mit jener Begründung. Eben deshalb setzt er sich auch, wenn das Gehirn zu seiner Erfassung nur überhaupt fähig ist, gar bald, zuerst dunkel und in unbestimmten Umrissen, dann mit zunehmender Deutlichkeit ab. Dagegen können die einzelnen *Anwendungsfälle* oft gerade erst im Lichte des einmal begriffenen Grundgedankens begriffen werden, indem dieser ja eben ihr Begreifen ermöglichen soll. Erst ganz am

1 Cfr. Deussen, l. c. I, 3, S. 5.

Schluß, möglicherweise erst nach jahrelangem, immer und immer wiederholtem Studium wird das System als Ganzes in allen seinen Teilen durchsichtig werden und sich entweder in seiner ganzen inneren Harmonie und Unerschütterlichkeit entschleiern, oder aber seine inneren Widersprüche und damit seine Brüchigkeit und damit seine Falschheit und damit seine Wertlosigkeit offenbaren: nur, was der Geist des Menschen jahrelang bestrahlt, bewährt er als echt oder löst es auf.

II. Die Grundlage der buddhistischen Exegese

Wenden wir diese Prinzipien auf das Lehrsystem des Buddha an, so ergibt sich folgendes:

Der Buddha hat im sechsten Jahrhundert vor Christus in Indien gelebt. Auch er hat es verschmäht, sich der schon damals vorhandenen Schrift zu bedienen, hat vielmehr nur mündlich gelehrt. Seine Lehrtätigkeit dehnte sich über einen Zeitraum von nahezu fünfzig Jahren aus. Erhalten wurden seine Aussprüche und Reden zunächst nur durch mündliche Überlieferung, wie das noch jetzt im Kanon ohne weiteres erkennbar ist an der ständigen Einführungsformel in jede Rede: „evam me sutaṃ: so habe ich gehört." Unmittelbar nach dem Tode des Buddha kamen nach der Tradition seine Mönche auf dem Konzil von Rājagaha zusammen, um die einzeln überlieferten Reden und Aussprüche auf die Zuverlässigkeit der Überlieferung zu prüfen und sie, gegebenen Falls, als echt festzustellen. So wurde der Grund zum Pāli-Kanon gelegt, der die sämtlichen Reden und Aussprüche des Buddha und seiner großen Jünger enthält. Dieser Kanon wurde in der Folgezeit weiter ausgebaut, insbesondere auch auf dem hundert Jahre nach dem ersten stattfindenden zweiten Konzil von Vesālī, und in der Hauptsache zum formellen Abschluß gebracht auf dem dritten Konzil unter König Asoka (264-227 a. C.).

Freilich werden von der europäischen Wissenschaft Bedenken erhoben, daß die genannten drei Konzile je stattgefunden hätten, aber auf jeden Fall ist auch sie sich darüber einig, daß die Sammlung auch nur der Hauptmasse des Kanons mindestens zwei Jahrhunderte in Anspruch nahm. Hiebei wurde das Material in einzelne Sammlungen gegliedert, insgesamt in drei Sammlungen, die Piṭakas, Körbe, genannt wurden, nämlich das Sutta-Piṭaka, der Korb der Lehrreden, das Vinaya-Piṭaka, der Korb der auf die mönchische Zucht bezüglichen Vorschriften, und das Abhidhamma-Piṭaka, bestehend der Hauptsache nach in Erläuterungen scholastischer Art zu den zwei ersten Piṭaka's, welche Erläuterungen auch erst geraume Zeit nach dem Tode des Buddha *verfaßt* wurden. Der Gesamtkomplex dieser drei Körbe hieß dann das Tipiṭaka, der Dreikorb.

Aber auch in dieser Form wurden die Aussprüche und Reden des Buddha zunächst nur mündlich der Nachwelt weitergegeben, entsprechend dem altehrwürdigen Brauch, auf dem schon die Überliefer-

ung des Veda beruhte. Die schriftliche Fixierung des Tipiṭaka soll erst wenige Jahrzehnte vor Beginn unserer Zeitrechnung in Ceylon, wohin der Kanon durch Mahinda, den Sohn des Königs Asoka, gebracht worden war, unter König Vaṭṭagāmini erfolgt sein. Diese endgültige Fixierung des Pāli-Kanons ist hiernach also erst ungefähr vierhundert Jahre nach dem Tode des Buddha vor sich gegangen.

Dabei ist nicht einmal auszumachen, ob das Pāli, in dem uns der Kanon überliefert ist, auch wirklich die Sprache des Buddha selbst oder ob sein Wort erst aus seiner Ursprache in das Pāli-Idiom übertragen wurde.

Aus alledem ist wohl ohne weiteres ersichtlich, daß man nicht schlechthin von einer Authentizität des Pāli-Kanons in dem Sinne sprechen kann, daß alles in ihm Enthaltene als von dem Buddha, bezw. seinen großen unmittelbaren Jüngern herrührend verbürgt sei. Ein Teil des Kanons, und zwar ein sehr erheblicher, ist sogar feststehendermaßen erst geraume Zeit nach dem Tode des Buddha nicht etwa bloß gesammelt, sondern von dritten Personen auf Grund der ihnen selber erst mittelbar zugekommenen Urtexte überhaupt erst konzipiert worden, wie beispielsweise der Parivāra des Vinaya-Piṭaka, die Jātakas, das Apadāna des Khuddaka-Nikāya und vor allem auch der größte Teil des Abhidhamma.

Diese Partien des Kanons haben eben deshalb, und zwar doch wohl *selbstverständlich,* bei der Feststellung des *ursprünglichen* Gehaltes der Buddhalehre völlig außer Betracht zu bleiben. Denn insoweit kann man vernünftigerweise doch höchstens feststellen, wie die späteren Verfasser dieser Partien des Kanons die ihnen ebenfalls bereits von andern überlieferten Urtexte nun ihrerseits verstanden haben. Ihre Darlegungen zur Feststellung der Buddhalehre heranzuziehen, wäre gerade so, wie die Anschauungen Jesu aus den Schriften der Patres ecclesiae, der Kirchenväter, die in den ersten Jahrhunderten nach ihm lebten, authentisch feststellen zu wollen. Jeder, der nur einigermaßen Einblick in deren Schriften hat, weiß, zu welchen Resultaten ein solches Unternehmen führen müßte. Sie können höchstens dazu dienen, zu zeigen, wie die Lehren Jesu mit der Zeit ausgestaltet und *umgebildet* wurden. Selbst die apostolischen Väter, die so heißen, weil sie, mit Recht oder Unrecht, dafür gelten, noch unmittelbare Schüler der zwölf Apostel gewesen zu sein, können insoweit nicht mehr als Autoritäten gelten. Denn *das Gesetz der Epigonie,* wie es *Deussen* genannt hat, bewährt sich gerade und vor allem an den Gedanken der

Geistes-*Riesen,* indem ihre Gedanken, sobald deren Verbreitung und Ausdeutung nicht mehr unter ihrer eigenen Kontrolle steht, in unglaublich kurzer Zeit verflacht, wenn nicht verzerrt und entstellt oder gar in ihr Gegenteil verkehrt werden. Man denke beispielsweise auch nur daran, was herauskommen würde, wenn man die Philosophie Kants oder Schopenhauers, statt aus deren Originalwerken selbst, aus Darstellungen Dritter, also nach ihrem Hindurchgang durch die Köpfe dieser Dritten, authentisch feststellen und dieser Feststellung etwa dadurch ein besonderes Gewicht verleihen wollte, daß diese Dritten ja gar nicht lange nach Kant und Schopenhauer gelebt hätten!

Im Grunde sind alle derartigen Darstellungen nur *Deutungsversuche,* also bloße *Kommentare.* Und so sind auch alle die späteren Konzeptionen des Pāli-Kanons, gerade so wie der nachkanonische Milindapañha und die eigentliche Kommentarliteratur, eben auch nur solche *Kommentare* der Buddhalehre. Speziell indische Kommentare aber sind zur Eruierung des kommentierten Systems ganz besonders gefährlich, wie das auch *Deussen* ausführt in seiner „Geschichte der Philosophie", Bd. I, Abt. 3, S. 5 ff.: „Mit jenem vollkommenen Mangel an historischem Sinn, der für den Inder charakteristisch ist, hängt es zusammen, daß der indische Ausleger nicht sowohl sich auf den Standpunkt seiner Texte versetzt, um diese mit liebender Hingebung zu erläutern, als vielmehr die Worte des zu erklärenden Autors nur benutzt, um an ihnen seinen eigenen fortgeschrittenen Standpunkt zu entwickeln und zur Geltung zu bringen. — Jeder philosophische Kommentar ist anzusehen als der Ausdruck eines eigenen fortentwickelten Standpunktes, der als solcher eine eigene Behandlung erfordert und oft auch verdient. Viel Verwirrung ist in den europäischen Darstellungen der indischen Philosophie dadurch entstanden, daß man zum Aufbau eines Systems alles zusammenraffte, was zu erreichen war, und dadurch ein unklares, nicht zusammenstimmendes, nicht philosophisch durchdenkbares Bild der betreffenden Lehre lieferte."

Dieser Sünde haben sich aber nicht bloß europäische Gelehrte schuldig gemacht, noch viel mehr sündigen in dieser Richtung bezüglich der Feststellung der ursprünglichen Buddhalehre schon seit vielen Jahrhunderten, ja, eigentlich schon seit zwei Jahrtausenden, die buddhistischen Mönche in Asien selber, und sündigen in dieser Richtung besonders auch heute noch. Da wird der Abhidhamma, ja wird der Milindapañha und werden die noch späteren eigentlichen Kommentare als der Ausbund höchster Weisheit mit einer Verehrung, ja, mit

einer nie versiegenden Begeisterung gefeiert, daß man schließlich ganz vergessen könnte, daß außer den Verfassern dieser *exegetischen* Literatur doch auch einmal *ein Buddha* gelebt hat. Und so liegt denn in dieser Umkehrung des wirklichen Verhältnisses, wonach das Surrogat zu verschwinden hat, wenn man das Original selber haben kann, im Grunde auch ein schweres Verbrechen gegen die Majestät des Buddha. Denn diesem imputiert man durch ein solches Gebaren zum allermindesten, daß er sich in seinen eigenen Reden nicht klar genug, auf jeden Fall nicht so klar ausgedrückt habe, wie es die Herren des Abhidhamma und der Herr Nāgasena und die übrigen Herren Exegeten verstanden hätten!! Wie ungeheuerlich dieser Vorwurf ist, wird ohne weiteres klar sein, wenn man sich der früher geschriebenen Worte (Oben S. 240) erinnert: „Darin liegt ja eben das spezifisch Buddhamäßige, daß ein vollkommener Buddha — zum Unterschied von einem Paccékabuddha — die höchste Wahrheit in eine Form zu gießen versteht, daß sie auch ein Räuberhauptmann mit seinen Spießgesellen, daß sie auch ein Aussätziger, „ein armer, elender, unglücklicher Mensch", daß sie auch ein Röhrichtsammler, daß sie auch ein Kuhhirt, ja, daß sie sogar ein siebenjähriger Knabe — Bhadda in den Theragāthā — ihrem Sinne nach ohne weiteres vollkommen begreifen und auch verwirklichen kann." Wozu braucht ihr aber dann einen Abhidhamma, wozu einen Nāgasena, einen Buddhaghosa, [2]) wozu alle die anderen Kommentare, wenn ihr das Buddhawort *im Original* haben könnt? Genügt euch der *Buddha* nicht? Wollt ihr es *anders* haben oder wollt ihr *mehr* haben? Merkt ihr denn nicht, daß so auch für euch, und zwar eben in dem hier behandelten Sinne, das Wort des Meisters zutrifft: „Und der Erhabene, den Gedanken jenes Mönches im Geiste geistig gewahrend, wandte sich an die Mönche: ‚Es mag wohl sein, Mönche, daß da irgend ein eitler Mönch, aus Unwissen, in Unwissenheit geraten, vom Durst im Geiste überwältigt, *den Vortrag des Meisters überbieten zu müssen* vermeint'?" [1]) Wäre es nicht angezeigter, daß ihr wenigstens gegenüber diesen Produkten später Nachfahren des Buddha, auch soweit sie mit in den Kanon aufgenommen worden sind, den Standpunkt einnehmt, den Purāṇa schon gegenüber *Berichten* Dritter von Reden des Meisters selber eingenommen hat, wie das im Cullavagga XI, 1, 11 (Cfr. Geiger, Pāli, S. 7, 2, Anm. 1.)

2 Vgl. die geradezu tollen Sätze desselben in Frankes Dīghanikāya S. 70, Anm. 8, Sätze, die Franke in zustimmendem Sinne zitiert. Im übrigen „Buddh. Weltspiegel", III, S. 61 ff.

1 Majjh. Nik. III, 109. Rede.

berichtet ist? Purāṇa kommt nach Rājagaha, wo sich die Jünger des Buddha nach seinem Tode versammelt haben. Er wird aufgefordert, an dem Konzil teilzunehmen, lehnt das aber in höflicher Form ab, da er vorziehe, an dem festzuhalten, was er selber aus des Meisters Munde vernommen habe. Verpflichtet euch der Buddha nicht geradezu in feierlicher Weise, immer auf seine *eigenen* Worte zurückzugehen und *nur* diese ganz allein gelten zu lassen? „Da erklärt ein Mönch: ‚An dem und dem Orte hält sich eine Anzahl ehrwürdiger älterer Mönche auf, die sehr unterrichtet sind, die Lehrüberlieferung kennen und in der Lehre, der Satzung und den Registern dazu bewandert sind.' — [also ein *Konzil]* — Von denen habe ich gehört und vernommen: ‚Das ist die Lehre, das Satzung, das Verkündigung des Meisters.' Eine solche Behauptung des betreffenden Mönches sollt ihr, Mönche, weder gutheißen noch zurückweisen. Vielmehr sollt ihr sie Wort für Wort und Silbe für Silbe euch wohl merken, auf *ein Sutta* zurückzuführen und im Vinaya nachzuweisen suchen. Wenn das nicht gelingt, so habt ihr den Schluß zu ziehen: ‚Das ist mit Sicherheit kein Ausspruch des Erhabenen, der Mönch hat sich da etwas schlecht gemerkt', und müßt also das fragliche Stück verwerfen. Wenn es sich aber auf ein *Sutta* zurückführen läßt oder im Vinaya vorkommt, so habt ihr den Schluß zu ziehen: ‚Das ist mit Sicherheit ein Ausspruch des Erhabenen, der Mönch hat ihn sich gut gemerkt! Das betrachtet *als die maßgebende Autorität!'* Konnte der Buddha deutlicher zum Ausdruck bringen, daß nur seine *eigenen* Aussprüche maßgebend zu sein und für alle Zukunft maßgebend zu bleiben hätten?"

Und endlich als Probe aufs Exempel: Wann haben die großen Heiligen des Buddhismus gelebt? *Nach* dem Entstehen des Abhidhamma oder schon *vor* seinem Entstehen? Wer hat sie also gezeugt, der Abhidhamma mit seinem für die Allermeisten undurchdringlichen Wust von Gelehrsamkeit oder die Meisterreden in ihrer genialen Einfachheit? Hat der Abhidhamma überhaupt noch Heilige gezeugt? Ja, fürwahr, nur ein „kurzer herrlicher Mittag" wars, daß der Buddha-Dharma in seiner ganzen Herrlichkeit, allen sichtbar, strahlte. Unglaublich, ja, unheimlich bald schon brach die bleiche lange Nacht bloß scholastischer, dazu dem Dharma in keiner Weise mehr gewachsenen Gelehrsamkeit herein. „Cfr. die wichtigen Reden Nr. 79 und 80 im Pañcakanipāta des Aṅguttaranikāya, wo auf die künftige Weiterbildung und Entartung der reinen Lehre, auf den abhidhammo und kaṇhadhammo — [die „schwarze" Lehre] — in pessimistischer

Voraussicht hingewiesen ist“ (Neumann, Die Lieder der Mönche und Nonnen, S. 199, Anm. 1). — Wie hoffnungslos diese Nacht des *„schwarzen* Dharma“ auch heute noch speziell über den Ländern des südlichen Buddhismus liegt, möge ein Brief dartun, den der Verfasser aus dem Hauptquartier für buddhistische Propaganda in Calcutta erhielt. In ihm heißt es in deutscher Übersetzung: „Wir folgen der Theravāda-Interpretation, welche von allem Anfang an individuelle Meinungen verwarf. Die Kollektiv-Meinung (the collective oponion) der drei Konzilien, wie sie uns seit dem Parinirvāna des Vollendeten überliefert ist, ist aufbewahrt auf der Insel Lankā — [Ceylon] — und die gegenwärtige Generation der Buddhisten auf der Insel wünscht nicht den Dhamma zu einem dogmatischen Glauben zu machen. In gewissen Perioden wollten einzelne Mönche ihre Dogmen nachdrücklich betonen, aber der Kollektivkörper der Mönche lehnte sie beständig ab.“ — Der Leser lasse sich durch die Form der gewählten Worte nicht irreführen und von der Aufdeckung ihres ungeheuerlichen Inhalts nicht abhalten. Die Sätze, die heutige Generation der Buddhisten wünsche nicht, den Dhamma zu einem dogmatischen Glauben zu machen, der Kollektivkörper der Mönche habe es beständig abgelehnt, sich Dogmen einzelner zu unterwerfen, klingen für sich allein sehr vernünftig. Aber im Zusammenhalt mit dem Übrigen besagen sie eben etwas *ganz* Anderes, besagen nämlich, der Kollektivkörper der Mönche habe es beständig abgelehnt, „individuelle Meinungen“ (individual opinions), d. h. also doch wohl *Überzeugungen* und damit schließlich auch tiefe *Erkenntnisse* Einzelner zu respektieren oder gar sie zu prüfen und sie sich, wenn sie für richtig erkannt wurden, anzueignen; maßgebend habe vielmehr ganz allein und ausschließlich *die Kollektivmeinung* der drei Konzilien zu bleiben. Wohlgemerkt, es heißt nicht: die Kollektivmeinung der drei Konzilien bezüglich *der Authentizität* der überlieferten Buddhaworte — das könnte man schließlich noch einigermaßen verstehen — sondern es heißt: Die Kollektivmeinung der drei Konzilien bezüglich *der Interpretation* (Theravāda-*Interpretation),* also bezüglich *des Sinnes* der Buddhaworte. Und das soll kein Dogmatismus sein! Das soll die Verwirklichung des Wunsches sein, „den Dhamma“ nicht „zu einem dogmatischen Glauben zu machen“! Ist das nicht vielmehr genau der Standpunkt der katholischen Kirche, die diese Herren im übrigen doch so sehr als „intolerant“ bekämpfen, die aber doch auch, jede „individuelle“ Auslegung der Bibel verbietend, seit Jahrtausenden *nur* die

Auslegung dieser Bibel durch die Konzilien gelten läßt? Fürwahr, Deussen hat recht, wenn er in seinen „Erinnerungen an Indien“, S. 168, sagt: „Der Buddhismus von heute ist ein Vergrößerungsspiegel der Fehler des Katholizismus.“ Freilich Eines fehlt noch, daß nämlich „die gegenwärtige Generation der Buddhisten auf der Insel Lankā“ als der offenbare *„Kollektiv“*-Papst der südbuddhistischen *Kirche* seinen *Gläubigen* das Lesen der Buddhaworte im Original überhaupt verbietet und sie ausschließlich auf die so ängstlich aufbewahrte Überlieferung der Lehrmeinung der *drei Konzilien* als auf die ja ausschließlich *maßgebende* verweist, wie ja auch die *katholische* Kirche den Laien das Lesen der Bibel allein verbietet. — Ist das nicht geistige Selbstentmannung? Ist das nicht der Verzicht auf jede eigene Erkenntnistätigkeit, indem man sich blind der Lehrmeinung jener drei Konzilien, bezw. der sie vertretenden Kommentarliteratur verschreibt? Sollte der Leser die Richtigkeit dieses Urteils gleichwohl noch bezweifeln, dann lese er noch die folgende direkte Bestätigung dieses Urteils in dem weiteren Satz des angezogenen Briefes: „Diṭṭhipaṭinissagga ist es, dem wir folgen“, auf deutsch: „Der Verzicht auf — [eigene] — Erkenntnis ist es, dem wir folgen“, der Verzicht auf „individuelle Meinungen, die wir unter Anstrengung aufzugeben haben“, wie es zum Überfluß noch in dem Briefe heißt. Wir dürfen also nur die *„Kollektiv*-Meinung“ aller Mönche haben, selbst wenn sie uns noch so verkehrt erscheint. Also ein „Buddhist“, dessen Meister die sammādiṭṭhi, die Gewinnung *rechter Erhenntnis* als erstes und Fundamentalglied seines erlesenen achtfachen Pfades aufgestellt hat und der immer wieder lehrt, daß man nur annehmen dürfe, was man *selber* als recht erkannt habe, predigt den Verzicht auf eigene Erkenntnis, indem er das Wort „diṭṭhipaṭinissagga“ in *dieser* Weise interpretiert!!! Und *dieser* „Buddhismus“ will dem Christentum Konkurrenz machen, will insbesondere auch Indien wieder buddhistisch machen! Hoffentlich ist dieses Indien noch nicht so tief gesunken, daß es für *diesen* „Buddhismus“ reif ist.

So kommt denn alles darauf an, das ursprüngliche Buddhawort selber im Kanon festzustellen, und ist das gelungen, es aus sich selbst heraus zu erklären. Dieses Letztere wird um so leichter sein, je mehr man dem Abhidhamma und Milindapañha und der noch späteren Kommentarliteratur den Laufpaß gibt und sich von jeder Beeinflussung durch sie frei macht. Zur Feststellung des echten Wortes des Buddha, bezw. der Aussprüche seiner unmittelbaren großen Jünger

muß man naturgemäß auf die *ältesten* Texte des Kanons zurückgehen, also auf das Suttapiṭaka, mit Ausnahme der Jātakas und der späteren Teile des Khuddaka-Nikāya, dann auf das Pātimokkha des Vinaya-Piṭaka. Freilich ist in Hinsicht auf die angegebene Art, in der auch diese Teile des Kanons zusammengestellt wurden, ohne Weiteres anzunehmen, daß sich auch in ihnen spätere Zutaten finden werden, die unabsichtlich in sie hineingeraten oder absichtlich eingeschoben worden sind. Letzteres ist deshalb noch lange keine Fälschung in unserem Sinne. Solche Einschiebungen erfolgten vielmehr fraglos aus reiner Begeisterung für die Buddhalehre, um vermeintlich dunkle Stellen klar oder klare noch klarer oder kurze ausführlicher zu machen. Denn die erste Jüngergemeinde war, wie schon geringe Bekanntschaft mit ihr lehrt, von einer so grenzenlosen Ehrerbietung für den dahingegangenen Meister erfüllt, daß es schon aus diesem Grunde ausgeschlossen ist, daß irgendeiner von ihr die Kühnheit besessen hätte, sie durch lehrwidrige Einschiebungen zu entstellen. Die gleiche Erwägung macht es auch ganz sicher, daß im Kanon absichtlich nichts *ausgelassen ist, so daß also fraglos alle Aussprüche und Reden des Meisters und seiner großen unmittelbaren Jünger, so weit sie den Redaktoren des Kanons erreichbar waren, sich in diesem finden müssen,* und dann, daß an ihnen absichtlich nichts *geändert* wurde. Es können vielmehr insoweit höchstens einzelne *Versehen* bei der Überlieferung vorgekommen sein, die aber als solche nichts *Wesentliches,* sondern immer nur Nebensächlichkeiten betreffen konnten. Denn das Wesentliche war zu vielseitig verbürgt und *damals* auch noch eingesehen, als daß insoweit auch nur Unklarheiten in weiteren Kreisen hätten bestehen können. So können wir denn ohne Weiteres als ausgemacht unterstellen, daß der Kanon tatsächlich die ganze Buddhalehre, ja, die ungeheuere Überzahl der Aussprüche und Reden des Meisters selber in sich birgt. Eben deshalb kann es sich dann aber auch nur darum handeln, das echte Buddhawort von den Schlacken, die auf dem bezeichneten Wege in den Kanon hineingeraten sind, zu befreien. Das sucht man heutzutage hauptsächlich durch historisch-philologische Kritik zu erreichen, man will die Unechtheit einzelner Stellen oder Partien auch in den älteren Teilen des Kanons durch historische oder philologische oder andere *äußere* Umstände dartun. Wenn mit dieser Methode auch gar manche einwandfreie Feststellungen mögen getroffen werden können, so wird sie doch nur in sehr beschränktem Umfange anwendbar sein, nämlich eben nur in jenen Fällen, wo

solche äußere Umstände ausfindig gemacht werden können. Und so müßten wir wohl für immer darauf verzichten, das Buddhawort in seiner Authentizität festzustellen, wenn es nicht ein anderes *unfehlbares* Kriterium zu seiner Ausmittelung gäbe. Von ihm ist bereits in der Vorrede zur dritten Auflage der „Lehre des Buddha" die Rede, auf die deshalb vor allem verwiesen wird. Im übrigen mag es, wie folgt gekennzeichnet werden. Ein Buddha ist ein Wesen, das im Besitz der *höchsten* Erkenntnis ist, wie sie sonst schlechterdings von keinem anderen mehr im Laufe der Millionen Weltzeitalter erreicht wird, und zugleich ein Wesen, das diese seine höchste, ganz einzigartige Erkenntnis auch in die vollendetste, d. h. einfachste und dabei doch klarste Form zu kleiden weiß. Demnach muß also auch die Lehre des Buddha *Gotama* sowohl nach Inhalt als Form etwas ganz Unerhörtes, von einem anderen Menschen schlechterdings nicht Auszudenkendes sein. Das betont er ja auch selbst immer wieder in den Worten, daß er die Lehre verkünde, die *den Erwachten* und *nur* diesen eigentümlich sei. Eben deshalb weiß ich aber dann ohne Weiteres, daß ich, sobald ich auf dieses Unerhörte im Kanon stoße, auf das Wort des Buddha gestoßen bin, so sicher, als ich weiß, daß die Sonne nicht von Menschenkräften geschaffen sein kann. *)

* Gegenüber diesem Kriterium verdient der Einfall einiger moderner Professoren, der Buddha habe überhaupt nie existiert — so wenig, wie nach anderen Christus — überhaupt keine Würdigung. Freilich wenn man keine blasse Ahnung von der Einzigartigkeit der Buddhalehre hat, ja, wenn man nicht einmal begreift, daß ganz große Gedanken eben auch nur von ganz großen Männern, nicht aber von einem beliebigen Hinz oder Kunz stammen können, wenn man also, echt modern, auch auf geistigem Gebiete alles *nivellieren* will, da es doch nun einmal einen Größeren, als man selber ist, einfach nicht geben darf, dann „schwitzt" das Gehirn auch solche Gedanken aus.

Dieses Unerhörte bildet dann den Scheinwerfer, mit dem wir alle übrigen Partien des Kanons durchleuchten und sie auf ihre Authentizität prüfen können: Was ihm gemäß ist, ist eben deshalb echt, sei es nun vom Buddha selber oder einem seiner heiligen Jünger oder einer seiner heiligen Jüngerinnen gesprochen, stammt von einem *Vollendeten.* Denn nicht darum handelt es sich für den, dem es um *die Sache* zu tun ist, ob eine Stelle im Kanon gerade vom Buddha selber gesprochen wurde, sondern ob sie — und sei es auch erst einen durch den Buddha-Dhamma selbst wieder gezeugten — *Vollendeten* zum Urheber hat. Denn „die Vollendeten reden nicht unvollkommen", [1]) sie reden *alle* vollkommen und lehren damit alle das Gleiche, wie ja auch, „nachdem einmal der Eigenwille vernichtet ist, jeder durchaus auf dieselbe Weise handelt als der andere." [2]) Aus diesem Grunde ist also, *recht* erkannt, das Wort *jedes* vollkommen Heiligen, das aus dem Pāli-Kanon zu uns spricht, Verkündigung des *Dhamma* und damit Wort des Buddha selber, dessen Verkörperung ja eben der Dhamma ist:

„Wie Löwenruf im Felsentor
Aus tiefem Rachen fern ertönt,
Ertönt Erlöster Rede hier. —

Ein jeder sah den Dhamma recht
Und fand was nicht verwesen kann,
Gewahrte wohl des Wirkens Ziel." [3])

Andererseits ist natürlich eben damit alles, was jenem Unerhörten, das den wahren Prüfstein aller Authentizität des Kanons abgibt, widerspricht, ohne weiteres als unecht erkannt, denn wenn die Vollendeten nicht unvollkommen reden, so *widersprechen* sie sich vor allem auch nicht.

Was ist nun aber dieses Unerhörte, das nur Buddhas originär der Menschheit zu bringen vermögen und das dem ganzen Kanon seinen Stempel aufdrückt? Lieber Leser, hier sollte diese Abhandlung, dem früher Ausgeführten gemäß, eigentlich abbrechen und in ein Privatissimum unter vier Augen übergehen; denn nunmehr sind wir an dem

1 Majjh. N. II, p. 108 (M. S. II, S. 478).

2 Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachl., S. 182.

3 Vorspruch zu Theragāthā und Therīgāthā.

Punkte angelangt, wo die Warnung der Upanishaden ihre Stelle findet, eine bestimmte Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen, wo das löbliche Mißtrauen des Heraklit einzutreten hätte, die Tiefen der Erkenntnis zu verbergen, wo der Tadel des Platon gegenüber der Schreibkunst Platz greift, daß sie nicht verstehe, diejenigen auszuwählen, welchen man geben dürfe und welchen nicht, wo insbesondere die Worte des Dionysius Areopagita zutreffen: „Habe aber acht, daß keiner der Uneingeweihten dies höre, jene meine ich, die im Seienden befangen sind und die sich einbilden, daß über dem Seienden nichts überwesentlich ist; sondern die da glauben, mit ihrem Verstande zu begreifen den, welcher die Finsternis zu seiner Wohnung gemacht hat“, [1]) all das in Übereinstimmung mit den Worten des Buddha:

„Dem gier- und haßverzehrten Volk
Taugt solche Lehre wahrlich nicht.
Die stromentgegen gehende,
Tiefinnig zart verborgene
Bleibt Gierergötzten unsichtbar,
In dichte Finsternis verhüllt.“ [2])

Das will sagen: Wer für jenes Unerhörte nicht *reif* ist, der wird es nicht begreifen, auch wenn man es ihm noch so klar und deutlich sagt, auch wenn es ihm ein Buddha sagt. Und weil er es nicht begreift, so wird er es *bekämpfen* oder, was noch viel schlimmer ist, „zum Schaden für viel Volk“, verzerren und entstellen und verflachen, so lange, bis er es begreift. Wäre es da zur Verhütung dieser schweren Gefahren nicht besser, auf alle schriftliche Aufklärung, die sich an die unterschiedslose Masse wendet, überhaupt zu verzichten und in Befolgung des Beispiels des Meisters bloß mündlich zu lehren, wobei man sich jeweils zuvor über die Fassungskraft und *den guten Willen* des Hörers vergewissern und sich eventuell in das mystische Schweigen des Pythagoras hüllen könnte? Freilich wäre das das Bessere. Aber leider ist es zur Zeit noch völlig unmöglich, die Buddhalehre auf diesem Wege zu verbreiten. Und so sei denn wenigstens ausdrücklich betont, daß es da, wo wir jetzt stehen, nicht mehr genügt, ein ausgezeichneter Indologe oder auch ein gründlicher Kenner moderner Naturwissen-

1 Deussen, Allg. Gesch. der Phil. II, 2, S. 361.

2 Majjh. N. I, p. 168 (M. S. I, S. 268).

schaften zu sein, daß es andererseits aber auch nicht schadet, all das nicht zu sein, sondern daß man hier unbedingt eine *religiöse* Ader, eine religiöse Veranlagung, die über die Welt *hinauskommen* will, haben muß, mehr aber auch nicht zu haben braucht. Wer diese religiöse Veranlagung nicht hat, d. h. wer sein Denken nicht bereits in früheren Existenzen einigermaßen in der hier fraglichen Richtung geschult hat, in wem es also an der *„karmischen Resonanz"* – ein von K. Seidenstücker geprägter, sehr glücklicher Ausdruck – fehlt, der wird alles Mögliche aus dem Pāli-Kanon herauslesen, nur nicht jenes Unerhörte. Nach Belegen hierfür braucht man wahrlich nicht erst zu suchen. Eine ganz flüchtige Orientierung über die verschiedenen Anschauungen, die heutzutage über den „Buddhismus" herrschen, wird das mehr als reichlich bestätigen. Wo ist ein *Einziger,* der von einem Unerhörten in der Buddhalehre auch nur spräche? Ist sie nicht vielmehr für die Allermeisten, vor allem natürlich für die Herren Indologen und Philosophen vom Fach, nichts weiter als eine historisch-religiöse Merkwürdigkeit gleich so vielen andern, die höchstens, wie Beckh gnädig zugibt, [1]) noch insofern einen praktischen Wert habe, als sie dazu *beitragen* könne, eine Vertiefung der religiösen Erkenntnis und des religiösen Lebens überhaupt zu gewinnen? Ja, wird die Buddhalehre nicht gar als ein Geistesprodukt des bereits seinem Verfalle zueilenden alten Indiens charakterisiert, das in seiner Minderwertigkeit aufzuzeigen eben unseren modernen Geistesriesen vorbehalten blieb? Freilich hat sie andere auch begeistert, nämlich moderne *Irreligiöse* vom reinsten Wasser, die die Buddhalehre „als ein rationalistisches System, eine atheistische Moralphilosophie betrachten, die mit herrschenden modernen Weltanschauungen ohne weiteres in Einklang gebracht und in diesem Sinne als eine Art von Religionsersatz der abendländischen Geistesentwicklung aufgepfropft werden könne." Wo ist da ein Unerhörtes? Ist diese Auffassung nicht im Gegenteil die Herabwürdigung der Buddhalehre zu seichtem Materialismus, nur verhüllt durch das Mäntelchen einer süßlichen, nicht *wirklichen* Weltentsagung, wie sich diese Richtung heutzutage in den Salons unserer Dekadenten breit macht? Wie denn sogar *Beckh* sagt, [1]) in dieser Auffassung liege wohl die tiefste Verkennung des Wesens des Buddhismus, die möglich sei. Nicht einmal die modernen Buddhisten in Asien kennen jenes Unerhörte der Buddhalehre mehr, vertrösten vielmehr auf eine innere Erleuchtung, die es uns in dem Laufe der Jahrmillio-

1 Beckh, Buddhismus, I, S. 14 ff.

nen unserer Weltenwanderung schon einmal enthüllen werde. — Daß man zu etwas Hohem, daß man speziell zur *religiösen* Philosophie, oder, wie man will, zur philosophischen Religion *reif* sein müsse, kann man auch durch die Worte Schopenhauers ausdrücken: „Jeder wird davon genau nur soviel verstehen, als er selbst wert ist." (Frauenstaedt, l. c., S. 301.) Und so kann natürlich vor allem das Unerhörte der Buddhalehre als der philosophischen Religion schlechthin nur verstehen, in dessen Tiefen bereits ein leises Ahnen dieses Allerhöchsten schlummert. Denn das heißt ja eben, für dieses Allerhöchste reif sein.

Was ist nun dieses Unerhörte? Es ist klar, daß es *der Grundgedanke* der Buddhalehre sein muß. Denn das Allergrößte einer Lehre muß diese in allen ihren Teilen durchwalten, wie das Lebensfeuer den Körper, ja, es muß alles tragen und bestimmen, wie die Erde ihre Bewohner. Dieser uns auf Schritt und Tritt aus dem Kanon entgegenleuchtende Grundgedanke der Buddhalehre aber ist *die Antwort* auf das Buddha*problem* der Vernichtung des Leidens, ist der *Anattā-Gedanke.* Gewiß, es ist schon ein Buddhagedanke, also ein Gedanke, der originär nur im Gehirn eines Buddha entstehen kann, daß schlechterdings *alles,* insbesondere unser Körper, unser Empfinden, unser Denken, *vergänglich* ist, und ist wiederum bereits ein Buddhagedanke, daß eben deshalb schlechterdings alles *leidbringend* für uns ist. Aber diese beiden Gedanken sind noch nicht *die Antwort* auf das Buddhaproblem, sie sind nur die klare Fassung dieses Problems selber und leiten nur zu seiner Lösung über. Diese Lösung selber ist der Gedanke: *Ich kann mich von allem Vergänglichen und Leidbringenden befreien, weil von allem Vergänglichen und Leidbringenden und damit von allem Erkennbaren überhaupt gilt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst."*

Nun kann es sehr wohl sein, daß der Leser sofort auf die ungeheuere Bedeutung dieser Worte „einschnellt“ — hier mag dieses durch den unglaublichen Mißbrauch, der mit ihm von einer bestimmten Seite [1]) getrieben wird, in hohem Maße anrüchig gewordene Wort einmal im richtigen Sinne gebraucht werden. [*]) Es kann aber auch sein, daß er verwundert den Kopf schüttelt über die Charakterisierung dieser Worte als etwas Unerhörtes, dann gehört er zu jenen, für die die Buddhalehre nicht verkündet ist, oder aber er wendet zunächst ein, daß es sich ja eben vor allem darum handle, festzustellen, was diese Worte zu bedeuten haben, daß also gerade das, was als Kriterium zur Feststellung der Echtheit der einzelnen Partien des Kanons verwendet werden soll, selber vor allem der Deutung bedürfe.

Wer diesen letzten Einwand bringt, der hat das zweite *formelle* Moment vergessen, das den Aussprüchen und Reden eines Buddha eigentümlich ist und das eben deshalb bei jeder Exegese des Kanons gar wohl zu beachten ist, daß nämlich ein Buddha seine höchste, ganz einzigartige Erkenntnis auch in die vollendetste, d. h. einfachste und dabei doch klarste Form zu kleiden weiß. Ein Buddha hat nicht bloß die höchste Erkenntnis, er ist auch im höchsten Maße sprachgewaltig, seine Rede ist nicht nur „voll Sorgfalt in der äußeren Form“, sondern er weiß insbesondere auch stets den adäquaten Ausdruck für das, was er sagen will, zu finden. Eben deshalb ist die Buddhalehre ja auch „für jeden Verständigen verständlich“, auch für einen Kuhhirten. Wer ein

1 Nämlich von *Dr. Paul Dahlke.* (s. oben in dem Aufsatz „Selbstlosigkeit“ S. 43 ff.)

* Man kann so gut wie auf die Wahrheit auch auf einen Unsinn einschnellen. Dieses letztere erfolgt beispielsweise in der fixen Idee eines Geisteskranken und bei Einem, der nicht eher ruht, bis er durch unablässiges Training sein Denken in einer bestimmten Richtung so „geschmeidig“ gemacht hat, daß er es völlig in einem bestimmten, wenn auch an sich noch so verkehrten *Urteil* aufgehen lassen kann. Immer nur auf *ein Urteil* nämlich kann man einschnellen, nicht auf die sinnliche Wahrnehmung als solche. Wenn ich z. B. auf den Satz einschnelle, daß ich in meinem Denken bestehe, so ist das *ein Urteil* auf Grund einer Wahrnehmung, der sich *bloß* mehr dieses Denken selber präsentiert, woraus man dann eben *folgert,* also *schließt,* daß man nun auch dieses Denken selber sein müsse. „Nicht die Sinne trügen, sondern das Urteil trügt“ (Goethe). Deshalb kann aber auch, ob man auf eine Wahrheit oder auf einen Unsinn eingeschnellt ist, auch bloß durch gründliche *Reflexion,* also durch angestrengte *Vernunft*tätigkeit festgestellt werden. Ist es ein richtiges Urteil, auf das man eingeschnellt ist, so kann es eben als solches so absolut zwingend logisch *begründet* werden, daß jeder Einwand abprallt, wenigstens dann, wenn das Urteil, nachdem es zuerst in unbestimmten Umrissen im Geiste aufgestiegen war, auch klare Gestalt angenommen hat. Ist es aber ein unsinniges Urteil, das einen gefangen genommen hat, dann kann es auch, wenigstens solange es nicht zur fixen Idee ausgediehen ist, unschwer als solches durch den Nachweis der Falschheit des zugrunde liegenden Syllogismus aufgezeigt werden.

Buddhawort nicht in dem Sinne nimmt, den es für den unbefangenen, harmlosen Menschen hat, wer es also nicht mehr in seiner buchstäblichen Bedeutung nimmt, sondern an ihm herumdeutelt, der bekundet eben damit, daß er bereits auf dem Abwege ist. Insofern gibt es mithin einem Buddhawort gegenüber gar keine Exegese, keine Erklärungskunst, sondern nur ein Durchdenken, ein Zuendedenken des an sich vollkommen klaren Buddhawortes. Bei dem Versuch dieses Zuendedenkens kann es dann allerdings passieren, daß man zu ungeheuerlichen Konsequenzen kommt und dann *daraus* den Anlaß zu einer Umdeutung des Buddhawortes entnehmen zu müssen glaubt. Aber auch damit irrt man bereits wieder vom Wege ab; denn ein Buddha hat natürlich auch diese ungeheuerlichen Konsequenzen vorausgesehen, die sich aus seinen Worten für den Denkenden ergeben, hat also auch sie gewollt, indem er seinen Worten gleichwohl keine andere Fassung gab. Ja, diese ungeheuerlichen Konsequenzen bilden gerade den besten Beweis dafür, daß man auf dem Wege zum *Ungeheueren,* zum *Unerhörten* ist, das ja schon begrifflich alles bisher für möglich Gehaltene über den Haufen wirft.

Diese Gedanken auf den Anattā-Satz: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ angewendet, ergibt sich Folgendes. Wer sagt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“, der *setzt sich selbst bereits als gegeben voraus* und setzt weiter voraus, daß das, was ihm *nicht* gehört, was er *nicht* ist, *im Grunde mit ihm selbst nichts zu tun habe.* Kein Mensch auf der Welt wird diesen Satz, wenn er ihn für sich allein hört, anders auffassen. Damit steht aber nach dem Ausgeführten fest, daß ihn auch der Buddha so, wie er von einem harmlosen Menschen verstanden werden *muß,* gemeint hat. Kein vernünftiger Mensch wird wohl auch gegen diese Feststellung etwas einzuwenden haben. Aber nun kommen *die Konsequenzen.* Der Satz: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ gilt von *allem* nur irgendwie Erkennbaren an mir und um mich, also nicht bloß von der Außenwelt, sondern auch von meinem Körper, meinem gesamten Empfinden, Wahrnehmen, Denken, von allem meinem Bewußtsein überhaupt. All das mag also ruhig zugrunde gehen, ich selbst werde dadurch nicht im mindesten berührt. Ist diese Konsequenz nicht in der Tat unbegreiflich, grotesk, ist sie nicht in Wahrheit ungeheuerlich? Wer in der Welt hat schon einmal das Gleiche, ja, wer hat nur etwas Ähnliches gesagt? Man könnte an Kants Unerkennbarkeit des Ich denken. Aber das ist bei

weitem nicht das, zu was der Anattā-Gedanke des Buddha führt. Kant lehrt die bloße *Unerkennbarkeit* des Ich, also etwas, was gar nichts so Ungeheuerliches ist, aber er lehrt *nicht,* daß dem Ich alle physischen und geistigen Prozesse, also auch das Denken und damit alles nur mögliche Bewußtsein überhaupt durchaus unwesentlich sei, so daß *ich,* auch wenn ich all das und in jeder Form sollte verlieren müssen oder können, doch völlig unangetastet bliebe. Dieses Letztere ist etwas so Unerhörtes, daß ja eben so manche, gerade um dieser ungeheuerlichen, dieser unerhörten Konsequenz zu entgehen, nun rückwärts, aus dieser Konsequenz heraus, den Anattā-Gedanken umdeuten zu müssen glauben, womit sie freilich nur dokumentieren, daß auch für sie der Buddha seine Lehre *nicht* verkündet hat. Auch sie sind eben noch nicht *religiös* genug, d. h. im Laufe ihres Saṃsāra noch nicht soweit in ihrem Denken *erstarkt,* um die ganze Unfaßbarkeit, ja, absolute *Überweltlichkeit* ihres Wesens, wenn sie ihnen vorgetragen wird, einsehen zu können. Eben damit entbehren aber auch sie des Schlüssels, um das Echte des Pāli-Kanons aufschließen zu können.

Da wird nun freilich so gar mancher Herr Indologe, besonders wenn er dazu noch Professor oder gar Geheimrat ist, sich über die Arroganz dieses Outsiders *) höchlich entrüsten, der sich erkühne, als Rüstzeug der Indologie gar noch ein religiöses Bewußtsein zu verlangen. Mit Verlaub, ihr Herren! Nicht als Rüstzeug der Indologie, nicht einmal der „Buddhologie". Solange ihr reine Historiker und reine Philologen bleibt, gebührt euch Dank und Anerkennung für eure Leistungen, um so höherer Dank und um so höhere Anerkennung, je größer diese Leistungen sind. Wenn ihr aber dabei zugleich die Tiefen, oder, wie gar mancher von euch wähnt, die Oberflächlichkeit der Buddhalehre aufdecken wollt, dann seid ihr eben nicht mehr reine Historiker und Philologen, sondern arbeitet zugleich in dem Reiche der Philosophie, ja der reinsten Religion, und *dazu* soll sich nur Einer verstehen, der nicht bloß die Geschichte und die Sprachen des alten Indien kennt, sondern auch genügenden Sinn für das edelste Empfinden dieses alten Indien, nämlich für das philosophischreligiöse Empfinden und damit genügend Anlage und Sinn für das philosophisch-religiöse Problem überhaupt hat. Ein *solcher* Indologe allerdings könnte wahrhaft Großes leisten: Er könnte *alle* Geheimfächer des

* Lieber Leser, daß du es nämlich weißt: Outsider ist nicht etwa Einer, der keinen Sinn für das religiöse Problem hat, sondern jeder, der nicht zur philologisch-historischen Gewerkschaft gehört.

Pāli-Kanons mit dem Schlüssel des Anattā-Gedankens öffnen und uns zugänglich machen.

III. Einzelnes

§ 1

Der Anattā-Gedanke ist der Prüfstein, um das Echte vom Unechten im Pāli-Kanon zu scheiden. Alles, was sich auf der Höhe des Anattā-Gedankens hält, ihn darlegt, ihn voraussetzt, seiner Verwirklichung dient, kann überhaupt nur von einem vollkommen Erwachten oder einem seiner vollendeten Jünger stammen, da auf diesen Gedanken noch kein anderer verfallen ist, noch je verfallen wird. Andererseits steht ohne weiteres fest, daß alles im Kanon, was mit diesem Grundgedanken in *Widerspruch* stehen sollte, eine Verfälschung der echten Buddhalehre von unbefugter Seite darstellen würde. Denn es ist doch wohl undenkbar, daß derjenige, der die Riesenwahrheit von Anattā gefunden hat, noch etwas Gegenteiliges gelehrt haben könnte. Wie bereits früher ausgeführt, ist indes nicht anzunehmen, daß sich bereits in den älteren Partien des Kanons solche Verfälschungen finden sollten; höchstens könnten sie sich in spätere Teile, beispielsweise den Abhidhamma als ein Werk scholastischer Gelehrsamkeit eingeschlichen haben.

Aber nicht nur, was dem Anattā-Gedanken *widerspricht,* kann nicht echtes Buddhawort sein, sondern auch all das nicht, was nicht *der Darlegung* dieses Gedankens, bezw. der ihn tragenden beiden andern Gedanken, des Vergänglichkeits und des Leidensgedankens, dient. Denn ein Buddha oder ein vollendeter Jünger eines solchen hegt überhaupt keine anderen Gedanken mehr, als diese drei Gedanken: „Nur eines verkündige ich heute wie früher, Mönche: das Leiden und seine Vernichtung.“ Damit haben wir dann aber auch einen Maßstab gewonnen, um gewisse *Einschiebungen* im Kanon unschwer als solche zu erkennen. [1])

Freilich ausnahmslos kann auch mit diesem Maßstab die Frage der Authentizität nicht entschieden werden. Denn es gibt auch zweifelhafte Stellen im Kanon, die zwar in einer Beziehung zum Anattā-Gedanken, aber nur in einer mehr oder minder losen Beziehung zu ihm stehen. Allein dann sind die betreffenden Worte eben mehr oder minder *unwesentlich.* Wir dürfen aber schon zufrieden sein, wenn wir

1 Ein Beispiel für eine solche ist im „Buddhist. Weltspiegel“ III, S. 166 ff., behandelt.

den Dhamma wenigstens in allen seinen *wesentlichen* Teilen einwandfrei feststellen können.

§ 2

Der Anattā-Gedanke ist aber nicht nur der Prüfstein für die Authentizität des Pāli-Kanons. Er ist auch der zuverlässigste Führer zum *Verständnis* dieser echten Teile. Man probiere es doch nur einmal, dessen älteste Partien *bloß* im Lichte dieses Anattā-Gedankens, also unter Verschmähung des Abhidhamma, des Milindapañha und aller eigentlichen Kommentarliteratur und auch unter vorläufiger Ausschaltung seiner eigenen religiös-philosophischen Ideen, zu verstehen, und man wird staunen über die Einfachheit und Harmonie, in der sich einem alles präsentiert.

Wie schon ausgeführt, ist jedes Wort des Buddha das Produkt vollkommenster und reifster Reflexion, also nach allen Richtungen genau und erschöpfend durchdacht. Eben deshalb ist ja jedes Buddhawort genau so zu nehmen, wie es sich gibt, also einerseits mit allen seinen Konsequenzen, andererseits aber auch unter Ablehnung alles dessen, was streng genommen nicht in ihm liegt. Das gilt vor allem von der Formulierung des Anattā-Gedankens selber, also von der großen Formel: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." Jedes dieser Worte muß genau auf seine Tragweite untersucht und dann auch furchtlos im ermittelten Umfang genommen werden. Darnach besagt die Große Formel aber einerseits, daß ich das, wovon sie gilt — und sie gilt von allem nur immer Erkennbaren an mir und um mich — nicht *bin,* daß es nicht mein *Ich,* nicht mein *Wesen* ist, und sie besagt darüber hinaus, daß das, wovon sie gilt, mir nicht einmal unverlierbar *zugehört,* nicht mein dauerndes *Eigentum* ist. Andererseits besagt sie aber auch nicht *mehr,* besagt insbesondere *nicht,* daß ich nicht in *anderweiten* Beziehungen zu dem, wovon sie gilt, stünde. Im Gegenteil, sie setzt solche anderweite Beziehungen geradezu voraus, indem von etwas, zu dem ich überhaupt in keiner Beziehung stehe, natürlich auch nicht zu konstatieren nötig ist, daß ich nicht in ihm bestehe, daß es auch nicht mein dauerndes Eigentum ist. Insbesondere schließt die Große Formel nicht aus, daß *ich* es gewesen bin, der das, wovon sie gilt, zur Entstehung gebracht hat und der es wieder zur Aufhebung bringen kann. Auch hier gilt vielmehr wiederum das Gegenteil: Gerade daß ich in dem, wovon sie gilt, *nicht* bestehe, ist die

notwendige Voraussetzung dafür, daß *ich* es zur Entstehung bringen und wieder verschwinden lassen kann. Denn dem, was einen Teil meines *Wesens* bildet, könnte ich eben deshalb nicht vorhergegangen sein, könnte es mithin auch nicht geschaffen haben, noch könnte ich mich seiner, als ein mir wesens*widriges* Unterfangen, auch nur entäußern *wollen*. [1])

§ 3

Das Verhältnis, in welchem wir zu unserer Persönlichkeit stehen, d.h. also zu unserem Körper, unseren Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten, unserem Erkennen — dieser Inbegriff der Persönlichkeit ist auch der Inbegriff alles dessen, worauf sich die Große Formel bezieht — ist nun aber eben das, daß wir sie *haben,* daß wir also den Körper, die Empfindungen *haben,* oder auch, daß wir mit unserem Körper und seinen Sinnesorganen empfinden, wahrnehmen, denken. So, in Übereinstimmung mit der *allgemein* menschlichen Erkenntnis seit Urbeginn, konstatiert dieses Verhältnis auch der Buddha, indem eben auch er, gleich allen Menschen, sagt: „ich *habe* einen Körper, ich habe Empfindungen usw., bezw. ich empfinde, nehme wahr, denke." Belege hierfür anzuführen, ist nicht erst nötig, jede Seite des alten Kanons ist voll von solchen.

Weiter lehrt der Buddha, daß diese gesamte uns wesensfremde Persönlichkeit in Abhängigkeit vom Nichtwissen entstanden ist und immer wieder neu entsteht und als Folge des Wissens sich definitiv auflösen muß. Dabei besteht das Nichtwissen eben darin, daß wir diese uns wesensfremde Persönlichkeit nicht als vergänglich, damit leidbringend und damit uns unangemessen erkennen, das Wissen aber in der gegenteiligen Erkenntnis, daß diese Persönlichkeit vergänglich, deshalb leidbringend, deshalb nichts für uns ist. Dieses Nichtwissen haben also — als eine *unwesentliche* — Qualität wiederum *wir,* und *wir* sind es, die es vernichten und das Wissen erwerben können. Deshalb betont ja auch der Buddha immer wieder ausdrücklich, daß *wir* für dieses Nichtwissen verantwortlich sind, und daß *wir* den erlesenen Pfad zu gehen haben, es zu vernichten und das Wissen zu erwerben: „Mönche, weil *wir* zur Erkenntnis von vier Dingen noch nicht durchgedrungen waren, deshalb haben *wir,* ihr und ich, diesen langen Weg des Saṃsāra ohne Ruh und Rast durchwandern müssen. Welche vier

1 Im übrigen vergleiche „Buddhist. Weltspiegel" II, S. 372 ff.

Dinge? Die hehre, sittliche Zucht, die hehre Konzentration, die hehre Weisheit und die hehre Loslösung.“ [1]) „Ringet ohne Unterlaß!“ [2])

Dabei ist der Vorgang unserer Verstrickung in die Persönlichkeit, bezw. der Loslösung von ihr im einzelnen folgender: Infolge des Nichtwissens erhebt sich in *mir* immer wieder neuer *Drang,* neuer Wunsch, neuer Wille, mit der Welt in Verbindung zu bleiben, *ich* will also die Welt, wie ich sie in meiner Persönlichkeit erlebe, auch weiterhin besitzen. Infolge davon wächst aus *mir* im Augenblick meines jeweiligen Todes immer wieder ein *Greifakt* hervor: *ich* ergreife einen neuen Keim, aus dem sich wieder ein neuer Organismus bildet. Habe *ich* aber das Wissen gewonnen, so erlischt mein Drang: *ich* will nichts mehr. Weil ich nichts mehr will, wächst kein Greifakt mehr hervor: *ich* ergreife nichts mehr. Weil *ich* nichts mehr ergreife, wird nichts mehr *für mich.*

Auch diese zahllosen Sätze, in denen der Buddha sagt, daß *ich* empfinde, wahrnehme, denke, daß *ich* das Nichtwissen habe und daß weiterhin *ich* es in unablässigem Kampfe durch rechtes Wandeln in Werken, Worten und Gedanken zu vernichten habe, auf daß *ich* nichts mehr will und damit nichts mehr ergreife, sind also *buchstäblich* zu nehmen — „die Vollendeten reden nicht unvollkommen“, gilt auch hier, — sind mithin *schlechthin* und auch vom *höchsten* Standpunkt aus gültig. Wer, der nur ein klein wenig in den *alten* Partien des Kanons bewandert und dabei noch einigermaßen bei gesunden Sinnen ist — das ist er nicht mehr, wenn er sich durch die famose Kommentarliteratur sein bißchen Verstand hat „verrücken“ lassen — möchte diese übrigens doch schon an sich durchaus selbstverständlichen und eben deshalb von jeher von *allen* Menschen als Binsenwahrheiten erkannten Formulierungen nicht in ihrer ganzen Unbedingtheit, in der sie auch der Buddha stets vorträgt, gelten lassen? Gelten lassen mit der einzigen durch den Anattā-Gedanken gebotenen Einschränkung, daß unsere gesamte Persönlichkeit uns nicht *wesenhaft* zugehört? „Ja, *will* sie denn einer nicht gelten lassen?“ wird der unbefangene Leser verwundert fragen. *„Kann* man denn überhaupt bestreiten, daß *ich* empfinde, *ich* will, *ich* denke?“ Ja, lieber Leser, man kann auch das bestreiten und es gibt sogar Leute, die es wirklich bestreiten, nämlich Leute von der — buddhistischen Exegese, Leute,

1 Dīghanik. XVI, 4 (Franke, S. 219).

2 Dīghanik. XVI, 6.

die sich dazu noch wundern, daß sich für einen *solchen* Buddhismus kein vernünftiger Mensch mehr erwärmen will. Das ist der Grund, warum hier auch solche Ausführungen gemacht werden müssen, für die sonst unter geistig gesunden Leuten kein Platz ist.

§ 4

Im Anattā-Gedanken wird *alles* Erkennbare an uns als nicht das Ich, als nicht unser Wesen erkannt. Unser eigentliches Ich, unser wahres Wesen, der letzte *Kern* von uns ist schlechterdings nicht auszukundschaften: „Das Ich und etwas dem Ich Zugehöriges ist nicht zu finden", erklärt der Buddha ja auch ausdrücklich in der 22. Rede des Majjhima-Nikāya. Wenn man etwas nicht findet, so kann die Ursache hiervon darin liegen, daß es das Gesuchte überhaupt nicht gibt. Einen Fall solcher Unauffindbarkeit werden wir später kennen lernen. Die Ursache für die Unauffindbarkeit kann aber auch darin liegen, daß das Gesuchte sich unserer Erkenntnis verbirgt. So steht es mit unserem Ich. Denn seine *Tatsächlichkeit* ist ja das Gewisseste von allem Gewissen: Wäre *ich* nicht, so könnte *ich* mich doch auch jetzt nicht mit der Buddhalehre beschäftigen. Aber ich *kann mich selber mit meiner Erkenntnis durchaus nicht finden,* indem alles Erkennbare an mir sich bei genauem Zusehen als *nicht* mein Ich, als *nicht* mein eigentliches Wesen erweist. So rechtfertigt die Tatsache der Unauffindbarkeit meines Ich eben auch nur die einfache Feststellung, daß ich mit meiner Erkenntnis nicht zu mir selber vorzudringen vermag. Damit habe ich mich zu bescheiden. *Warum* meine Erkenntnis hierzu nicht geeignet, vielmehr ganz nach außen, auf die Objekte der Außenwelt gerichtet ist, ist in dem Aufsatz: „Die Grenzen des Erkennens" dargelegt. Diese Selbstbeschränkung auf die Erkenntnis der Transzendenz unseres Ich verlangt der Buddha auch ausdrücklich in der 109. Rede des Majjhima-Nikāya. In ihr legt er dar, daß alle Komponenten unserer Persönlichkeit anattā seien. In einem Mönche löst diese Darlegung den Gedanken aus: „Welches Ich sollte dann aber durch die doch als nicht-ich gesetzten Taten — das sind insbesondere auch die Empfindungen, Wahrnehmungen und Gemütstätigkeiten — noch berührt werden?" Auch dieser Mönch geht also von der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß der Buddha mit seiner Anattā-Lehre das Ich nicht leugne, es vielmehr durchaus unberührt lasse; aber er kann sich dieses Ich nach Abzug *aller* Komponenten der Persön-

lichkeit nicht mehr vorstellen. Der Buddha charakterisiert die Frage des Mönches als von einem — unberechtigten — *Drange* [nach der Erkenntnis eines Unerkennbaren] eingegeben und fährt dann fort: „Unterwiesen seid ihr, meine Mönche, bei solchen und *ähnlichen* Fragen. Was meint ihr wohl, Mönche, sind die fünf Haftensgruppen unvergänglich oder vergänglich?“ — „Vergänglich, o Herr.“ — „Was aber vergänglich ist, ist das freudbringend oder leidbringend?“ — „Leidbringend, o Herr.“ — „Was aber vergänglich, leidbringend, veränderlich ist, kann man etwa davon sagen: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?‘ “ — „Gewiß nicht, o Herr.“ — „In solchem Anblick wird der erlesene Jünger der fünf Haftensgruppen überdrüssig. Überdrüssig wird er reizfrei. Reizfrei löst er sich los.“ D.h. also, der Buddha sagt zu seinen Jüngern: „Jener Mönch will mit seiner Frage mehr wissen, als möglich *und nötig* ist. Ich aber habe euch von jeher dahin unterwiesen, daß ihr euch mit der einfachen Feststellung, daß auf jeden Fall die fünf Haftensgruppen *nicht* euer Ich sind, als der alleinmöglichen und *ausreichenden* Feststellung zu begnügen habt.

Weil es absolut unmöglich ist, mit der Erkenntnis bis zu unserm innersten Kern vorzudringen, deshalb gelten natürlich auch alle nur möglichen Feststellungen und damit Begriffe und Worte, die wir haben und je bilden können, immer nur von dem Bereiche des *Nicht*-Ich als dem Gebiete, aus dem sie auch alle bloß gewonnen sind, und ist es in hohem Maße *wirklichkeitswidrig,* irgend eine Erfahrungstatsache und damit irgend eine Feststellung auf mein in keiner Erfahrung gegebenes Wesen zu übertragen. Nicht einmal der Begriff des Seins und damit auch nicht der des Nichtseins trifft mehr zu, da ja auch dieser Begriff in seiner positiven und negativen Form nur innerhalb des Bereiches der Erfahrung Sinn hat: „Wie, lieber Gotama, *ist* das Ich?“ — „Auf diese Frage verhielt sich der Erhabene schweigend.“ — „Wie, lieber Gotama, ist das Ich nicht?“ — „Auch auf diese Frage verhielt sich der Erhabene schweigend.“ [1]) Natürlich ordnen sich damit auch die Kantischen *vier Paralogismen* ohne weiteres in die Buddhalehre ein, also die Fehlschlüsse, welche entstehen, wenn man die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität unberechtigterweise auf unser eigentliches Ich, unser eigentliches Wesen anwendet und dadurch der Reihe nach in den Paralogismus der Personalität, Simplizität, Substanzialität und Idealität verfällt.

1 „Die Lehre des Buddha“, S. 175, 83, 385.

Der Buddha hat diese sich vor allem aus dem Anattā-Gedanken ergebende Konsequenz der Immanenz aller möglichen Bestimmungen, d. h. ihre Beschränkung auf den Bereich der Erfahrung und damit ihre Unanwendbarkeit auf unser in keiner Erfahrung gegebenes Wesen in die Worte gefaßt: „Somit, Ānanda, was da im Bereich der Begriffe liegt, was im Bereich der Erklärungen, im Bereich des Offenbarwerdens, im Bereich des Erkennens liegt, das ist *der körperliche Organismus mitsamt dem Erkennen.“* [1]) — „Wie nun, Freund, Sāriputta, *ist* ein Vollendeter jenseits des Todes?“ — „Das hat der Erhabene nicht offenbart, daß ein Vollendeter jenseits des Todes *ist.“* — „Dann also, Freund, ist ein Vollendeter jenseits des Todes *nicht?“* — „Auch das, daß ein Vollendeter jenseits des Todes *nicht* ist, hat der Erhabene nicht offenbart.“ — „Was ist dann aber der Grund, was die Ursache, daß das vom Erhabenen nicht offenbart wurde?“ — „ ‚Ein Vollendeter *ist* jenseits des Todes‘ oder ‚ein Vollendeter ist jenseits des Todes nicht‘, das, Freund, ist eine Auffassungsform nach Art der Körperlichkeit (rūpagataṃ), nach Art der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, des Bewußtseins.“ — [die nun aber doch jenseits des Todes alle fehlen – Samyutta-Nik. IV p. 385] — „Wenn der Grund, wenn die Ursache für die Bestimmung ‚körperhaft‘ oder ‚körperlos‘ oder ‚wahrnehmend‘ oder ‚nicht wahrnehmend‘ oder ‚weder wahrnehmend noch auch nichtwahrnehmend‘, wenn dieser Grund, wenn diese Ursache gänzlich, durchaus nach jeder Richtung absolut aufgehoben ist, wie könnte man da einen — NB! — noch bestimmen als ‚körperhaft‘ oder ‚körperlos‘ oder ‚wahrnehmend‘ oder ‚nichtwahrnehmend‘ oder ‚weder wahrnehmend noch auch nichtwahrnehmend?‘ “ [2]) „Von dem, was man körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Erkennen nennt, *abgelöst,* ist ein Vollendeter gar tief, unermeßlich, unergründlich wie der große Ozean.“ [1]) — „Würde, Ānanda, ein geisterlöster Mönch gefragt: *‚Ist* ein Vollendeter jenseits des Todes?‘ — so wäre das eine Ansicht und somit ungehörig. Und warum das? Soweit, Ānanda, eine Benennung reicht, soweit eine Aussprache reicht, soweit die Bahn der Aussprache reicht, soweit die Verständigung reicht, soweit die Bahn der Verständigung reicht, soweit eine Weisheit reicht, soweit das Gebiet der Weisheit reicht, soweit ein Kreis reicht, soweit der Kreis bestehen

1 „Die Lehre des Buddha“, S. 175, 83, 385.

2 Samyutta-Nik. IV p. 401 ff.

kann: insoweit kann der Kreis bestehen.“ [1]) Hier aber ist dieser Kreis überschritten. Gibt es dort doch überhaupt keine Empfindung mehr, weder von Wohlbehagen noch von Leid und damit auch nicht mehr *die* Zustände, auf die sich *alle* unsere Begriffe, auch der des Seins, wie bereits oben gesagt, bloß beziehen: „Ānanda, wenn das Nichtwissen restlos, ohne noch irgendwelchen Reiz zu hinterlassen, aufgehoben ist — [nämlich im *jenseitigen* Nirvānazustande] — dann ist der Körper nicht mehr, in Abhängigkeit von welchem einem in seinem Innern Wohl oder Leid entsteht. Die Rede ist nicht mehr, das Denken ist nicht mehr, in Abhängigkeit von welchem einem in seinem Innern Wohl oder Leid entsteht. Die Region ist nicht mehr, die Gelegenheit ist nicht mehr, der Bereich ist nicht mehr, keine Beziehung besteht mehr, in Abhängigkeit von welcher einem in seinem Innern Wohl oder Leid entsteht.“ (Saṃ.-Nik., II p. 40.)

Man beachte wohl, wie hier von „einem“ und von unserem „Innern“ (ajjhattaṃ) auch noch nach unserem Übertritt in das vollkommene Nirvāna als von einer Selbstverständlichkeit gesprochen wird.

„Der Vollendete jenseits des Todes“, von dem wir oben Saṃ.-Nik. IV p. 401 ff. haben sprechen sehen, ist natürlich identisch mit dem, was wir *das Ich an sich* oder unser *Wesenhaftes* nennen, das, worin wir letzten Endes bestehen, indem ein Vollendeter jenseits des Todes ja nur das, was in Wahrheit nicht sein Ich ist, abgestreift hat. Eben deshalb kann man ja auch vom Ich an sich nicht sagen, es *sei.* Mit Bezug hierauf führt denn auch der Buddha in der 22. Rede des Majjhima-Nikāya aus: „Ihr Mönche, wenn das Ich *wäre* (attani sati), könnte es dann sein (daß man sagen könnte): ‚Meinem Ich zugehörig?‘ “ — „Ja, o Herr.“ — „Wenn etwas dem Ich Zugehöriges wäre, könnte es dann sein (daß man sagen könnte): ‚Mein Ich?‘ “ — „Ja, o Herr.“ — „Da nun, ihr Mönche, das Ich und etwas dem Ich Zugehöriges in Wahrheit und Gewißheit nicht zu finden ist, ist da nicht der Glaube: ‚Das ist die Welt; das werde ich nach meinem Tode sein, fest, beständig, unwandelbar; ewig gleich werde ich so verbleiben; so werde ich dort ewig sein‘: ist das nicht bloße leere Torheit?“ — „Wie sollte es nicht, o Herr, bloße, leere Torheit sein!“

1 Vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 192.

Wie töricht der Versuch ist, aus den Worten „wenn das Ich wäre“ die Leugnung des Ich durch den Buddha zu deduzieren, ergibt sich übrigens schon aus den weiteren Worten dieser Stelle selber: „da nun das Ich und etwas dem Ich Zugehöriges *nicht zu finden* ist.“ Also: weil das Ich nicht *ausfindig zu machen ist,* indem es überhaupt nicht innerhalb der Welt als dem Bereich des allein Erkennbaren liegt, *deshalb* „ist“ es nicht, indem ja auch dieser Begriff des Seins nach dem Obigen nur innerhalb der Welt Geltung hat, und weil es so nicht „ist“, deshalb kann ich natürlich auch nicht „fest, beständig, unwandelbar, ewig gleich verbleiben“, indem doch auch diese Begriffe nur einen bestimmten Zustand *innerhalb* der Welt bezeichnen. — Übrigens ist der ganze zweite Teil der 22. Rede des Majjh.-Nik. nichts weiter, als eine gewaltige Exposition der Außerweltlichkeit des Ich, eine Exposition, die ihren Höhepunkt erreicht in der grandiosen Ausführung des Gleichnisses von den Gräsern und Zweigen des Jeta-Waldes, in welchem Gleichnis der Buddha die gesamte Persönlichkeit und damit die ganze erkennbare Welt unserem Ich als etwas so Wesensfremdes gegenüberstellt, wie uns die Gräser und Zweige eines Waldes als etwas Wesensfremdes gegenüberstehen. (Vgl. oben, S. 241.)

Die Außerweltlichkeit des Ich erhellt auch äußerst klar aus folgenden zwei Stellen: „ ‚Die leere Welt, die leere Welt‘ sagt man, o Herr. Warum aber, o Herr, sagt man so?“ — „Weil sie leer vom Ich und etwas dem Ich Zugehörigen ist, deshalb, Ānanda, sagt man ‚die leere Welt‘.“ (Saṃyutta-Nik. IV p. 34.) — „Unmöglich ist es und kann nicht sein, daß ein recht erkennender Mensch irgend ein Ding als das Ich ansieht — ein solcher Fall kommt nicht vor. Möglich aber ist es wohl, daß der gemeine Mensch irgend ein Ding als das Ich ansieht — ein solcher Fall kommt vor.“ (Majjh.-Nik. III, p. 64; M. S. III, S. 172.)

§ 5

Der Anattā-Gedanke stellt von meiner Persönlichkeit nur fest, daß sie auf keinen Fall mein eigentliches Ich ist und daß ich sie nicht dauernd besitzen kann. Außerdem lehrt der Buddha im Paṭicca-samuppāda, der Kausalitätskette, noch kennen, wie ich zu dieser Persönlichkeit immer wieder dadurch komme, daß sich infolge des Ergreifens eines neuen Keims im jeweiligen Tode immer wieder ein neuer körperlicher Organismus bildet. Im übrigen bleibt auch nach dem Buddha die Grunderkenntnis der Menschheit bestehen, daß *ich*

diesen Organismus gebrauche und daß *ich* mittels seiner empfinde, wahrnehme, denke. Darüber hinaus macht uns der Anattā-Gedanke aber noch weiter begreiflich, warum es uns auf ewig versagt bleiben muß, unser Verhältnis zu diesem Organismus mit seinen Energien *im übrigen* zu begreifen. Denn dieses Verhältnis wird ja letztursprünglich wiederum durch unser *Wesen* bestimmt, bezw. wurzelt bereits in den Tiefen dieses Wesens, in die nun aber kein Strahl der Erkenntnis hinunterzudringen vermag. Wer also in dem Bestreben, um jeden Preis zu einer letzten Formel zu kommen, etwa einen metaphysischen *Monismus* proklamiert, indem er sagt: „Das Prinzip des Lebens [*]) und der Leib — und damit auch die durch den Leib als Sechssinnenapparat vermittelte Erscheinungswelt — sind — [an sich] — eins", [1]) fabuliert eben bloß und gerät noch dazu in unvereinbaren Gegensatz mit der *Erfahrungstatsache,* daß *ich* — denn ich selber bin ja dieses Prinzip des Lebens, bin das „Lebende" — als Subjekt des Erkennens das fortwährende Entstehen und Vergehen dieser Persönlichkeit, von diesem unaufhörlichen Wechsel selbst unberührt, *beobachte,* ja infolge dieser Vergänglichkeit unaufhörlich *leide.* Aber auch, wer deshalb einem metaphysischen *Dualismus* das Wort reden zu müssen glaubt, indem er den Satz aufstellt: „Ein Anderes ist das Prinzip des Lebens und ein Anderes der Leib", [1]) verdankt diese Gedankenblüte ausschließlich einem Spaziergang in das Reich reiner Phantasie, nicht aber einen Blick in jene Tiefen, aus denen ein solcher Gedanke *mit Recht* bloß emporgehoben werden könnte. Übrigens würde auch ein solcher absoluter Dualismus sofort tausend neue Schwierigkeiten und Probleme aus sich gebären, so zahlreich und so groß, daß ja eben deshalb alle Philosophie einstimmig jeden Dualismus ablehnt, wobei sie dann freilich selbst wieder in das besprochene andere Extrem des absoluten *Monismus* verfällt.

Und so begreift sich denn nun auch das andere Buddhawort, daß alle derartigen Sätze, wie „das Prinzip des Lebens und der Leib sind eins" — „Ein Anderes ist das Prinzip des Lebens und ein Anderes der Leib" nichts weiter als ein „Dickicht von Ansichten, ein Wirrwarr von Ansichten, ein Spielen mit Ansichten, ein Tappen in Ansichten, eine Fessel von Ansichten" (M. N. l. c.) darstellen.

---

* Im Urtext heißt es bloß jīvaṃ: „Leben". Es ist aber klar, daß wir hier das *Letztursprüngliche* des Lebens, also eben das zu verstehen haben, was wir *das Prinzip* des Lebens nennen.

1 Majjh.-N., 72. Rede.

Speziell der absolute Dualismus überträgt mit seinem Satz „ein Anderes ist das Prinzip des Lebens, ein Anderes der Leib“ den aus dem Bereich des *Nicht*-Ich gewonnenen Begriff „ein Anderer“ und damit die Kategorien der Quantität und der Relation auf den über alle Erfahrungen erhabenen Bereich unseres Wesens und kommt so zu dem offensichtlichen Fehlschluß (Paralogismus), ihm Personalität und Substanzialität beizulegen. *) Und so zeigt sich die unvergleichliche Besonnenheit des Buddha denn auch gerade wieder darin, daß er seinen den Kern seiner Lehre in sich zusammenfassenden Anattā-Gedanken nicht etwa dahin formuliert hat: „Ein Anderes sind die fünf Haftensgruppen und ein Anderes bin ich“, sondern eben in den in *jeder* Hinsicht zutreffenden und damit absolut wahren Satz: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“, ein Satz, der nur feststellt, daß die Persönlichkeit auf jeden Fall nicht mein *Wesen* ist, und daß ich sie auch nicht dauernd besitzen kann, sie übrigens auch garnicht brauche, der also den *berechtigten* Teil jenes anderen Satzes „ein Anderes ist das Prinzip des Lebens und ein Anderes der Leib“ in sich begreift, den weiter in diesem liegenden Paralogismus aber durchaus vermeidet: Gewiß, ich bestehe in keinem Falle in meiner Persönlichkeit. Bin ich aber deshalb „etwas Anderes“? Wollte einer hierauf antworten: „Ja“, so würde ihm der Buddha entgegenhalten: „Freund, deine Antwort trifft nicht zu.“ Wollte er aber umgekehrt mit „Nein“ antworten, so würde ihm auch darauf der Buddha erwidern: „Freund, deine Antwort trifft nicht zu.“ Hört doch dort das Begreifen und damit das Definieren überhaupt auf. Das *Wesenhafte* und seine möglichen Verhältnisse lassen sich eben durch unsere Erkenntnismittel nicht fassen. Daher müßte die wirkliche, positive Lösung weit entfernt, in die Worte „Monismus“ oder „Dualismus“ gekleidet werden zu können, etwas sein, was der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig wäre, so daß, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können (s. oben S. 202.): „Wo alle Dinge restlos sind vernichtet, sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet.“

* Vgl. auch „Lehre des Buddha“, 6.-8. Aufl., S. 528 ff.

§ 6

Man könnte meinen, solch' feine Begriffsbestimmungen, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, seien doch eigentlich in der Buddhalehre, die es ja ausschließlich mit der Vernichtung des Leidens zu tun habe, nicht nötig. Allein, das Leiden kann nur durch die Vernichtung des in uns hausenden *Dranges* vernichtet werden. Dieser Drang ist aber gerade bei geistig hochstehenden Menschen vor allem ein Drang nach Erkenntnis, und so löst in diesen das Universalrezept des Buddha zur Ertötung alles Dranges, nämlich die Große Formel „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst", solange sie nicht völlig begriffen ist, selbst wieder einen neuen Drang aus, nämlich eben den Drang, zu erkennen: „Was bin ich denn dann eigentlich?" Und *dieser* Drang kann nur durch die Erkenntnis der *Unmöglichkeit* seiner Befriedigung zum Schweigen gebracht werden. Deshalb also war es für den Buddha so durchaus notwendig, aus seinem Heilswege nicht nur alles Erkenntnisstreben auszuschalten, das schon an sich nicht dazu beitragen kann, unseren Drang zu ertöten, also von seinem höchsten Standpunkt aus durchaus unnütz, ja, weil vom höchsten Ziel ablenkend, schädlich ist, sondern vor allem auch zu verhüten, daß ein neuer Drang angeregt werde, der überhaupt nicht zu stillen ist, der vielmehr nur in ein „Dickicht von Ansichten, ein Spielen mit Ansichten, ein Tappen in Ansichten", in eine „Fessel von Ansichten" hineinführt, „eine leidvolle, verderbliche, verzweifelte, jammervolle, die nicht zur Weltabkehr, nicht zur Reizfreiheit, nicht zur Aufhebung — [des Gewordenen] — nicht zum Frieden, nicht zum höheren Wissen, nicht zum Nirvāna führt. *Diese* Mißlichkeit sehe ich an solchen Ansichten und *deshalb* setze ich sie gänzlich bei Seite." [1])

Daß der Buddha vor allem aus *diesem* Grunde — der andere ist die Hintanhaltung der Auslösung von Stolz (Vgl. oben S. 160.) — jede Befassung mit dem Ich verbietet, geht besonders scharf auch aus der zweiten Rede des Majjhima-Nikāya hervor. Dort heißt es:

„Den Weg *zur Vernichtung aller Einflüsse* will ich euch zeigen, Mönche: Dem Kenner, dem Kundigen verheiße ich *die Vernichtung der Einflüsse,* nicht dem Nichtkenner, nicht dem Unkundigen. Was soll aber, Mönche, gekannt, was erkundet sein *zur Vernichtung der Einflüsse?* Weise Einstellung des Geistes und unweise Einstellung des

1 Majjh.-Nik. 72.

Geistes. Unweise Einstellung des Geistes *läßt neue Einflüsse entstehen und die bisherigen erstarken;* weise Einstellung des Geistes läßt neue Einflüssse nicht entstehen und bringt die bisherigen zum Schwinden. — Es gibt Einflüsse, die *wissend* überwunden werden müssen. Und was sind das für Einflüsse, die wissend überwunden werden müssen? Da ist einer ein gewöhnlicher Mensch, der erkennt nicht die Punkte, auf die der Geist zu richten ist, und erkennt nicht die Punkte, auf die der Geist nicht zu richten ist; und so richtet er den Geist auf Punkte, auf die er nicht zu richten ist, und richtet ihn nicht auf Punkte, auf die er zu richten ist. Was sind das aber für Punkte, auf die der Geist nicht zu richten ist, auf die er ihn aber richtet? Es sind jene Punkte, auf die den Geist zu richten neue Beeinflussung durch das sinnliche Begehren entstehen und die bisherige Beeinflussung durch das sinnliche Begehren erstarken läßt, neue Beeinflussung durch die Gier nach Werden entstehen und die bisherige erstarken läßt, *neue Beeinflussung durch das Nichtwissen entstehen und die bisherige erstarken läßt.* Und welches, Mönche, sind die Punkte, auf die der Geist zu richten ist, auf die er ihn aber nicht richtet? Es sind jene Punkte, auf die den Geist zu richten neue Beeinflussung durch das sinnliche Begehren nicht entstehen läßt und die bisherige Beeinflussung durch das sinnliche Begehren zum Schwinden bringt, *neue Beeinflussung durch das Nichtwissen nicht entstehen läßt und die bisherige zum Schwinden bringt.* Das sind die Punkte, auf die man den Geist richten soll, auf die er ihn aber nicht richtet. Und indem er den Geist auf Punkte richtet, auf die man ihn nicht richten soll, und ihn auf die Punkte, auf die man ihn richten soll, nicht richtet, *steigen ihm neue Einflüsse auf* und die bisherigen erstarken. Er richtet nämlich seinen Geist unweise auf folgendes: War ich wohl in den vergangenen Zeiten? Oder war ich nicht? Was war ich wohl in den vergangenen Zeiten? Werde ich wohl in den künftigen Zeiten sein? Oder werde ich nicht sein? Was werde ich wohl in den künftigen Zeiten sein? Und auch die Gegenwart erfüllt ihn mit Zweifeln: ‚Bin ich denn? Oder bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Dieses Wesen da, woher ist das wohl gekommen? Und wohin wird es gehen?‘ Und indem er also unweise den Geist einstellt, entsteht in ihm eine von den sechs Ansichten: ‚Mein Ich ist‘, bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder: ‚Mein Ich ist nicht‘, bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder: ‚Mit dem Ich erkenne ich das Ich‘, bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder: ‚Mit dem Ich erkenne ich das Nicht-Ich‘, bildet sich ihm als feste

Überzeugung, oder: ‚Mit dem Nicht-Ich erkenne ich das Ich', bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder aber er gelangt zu folgender Ansicht: ‚Dieses mein Ich empfindet da und da die Reife der guten und bösen Taten, und so ist dieses mein Ich dauernd, beharrend, ewig, dem Wechsel nicht unterworfen, wird sich immerwährend gleich bleiben.' Das nennt man, Mönche, eine Gasse von Ansichten, eine Höhle von Ansichten, ein Dickicht von Ansichten, ein Spielen mit Ansichten, ein Abmühen mit Ansichten, eine Fessel von Ansichten. In die Fessel von Ansichten geraten, ihr Mönche, wird der gewöhnliche Weltmensch, der — [die Lehre] — nicht gehört hat, nicht frei von Geburt, Alter und Sterben, von Sorgen, Jammer und Schmerz, Gram und Verzweiflung, wird nicht frei, sag' ich, vom Leiden."

Demgegenüber legt dann der Buddha jene Denkart dar, bei deren Pflege kein sinnliches Begehren, keine Gier nach fernerem Dasein in der Welt, *keine weiteren Einflüsse des Nichtwissens* mehr bestehen können, d. h. also jene Denkart, die überwältigend klar erkennen läßt, daß alles sinnliche Begehren, ja alles Dasein überhaupt uns durchaus unangemessen ist, die das so überwältigend klar erkennen läßt, daß keinerlei Zweifel, keinerlei *Nichtwissen,* kein ungelöster Rest für das Denken und damit auch keine Möglichkeit einer neuen *Anregung,* d.h. einer neuen *Beeinflussung* dieses Denkens mehr übrig bleibt, womit alles Denken überhaupt vollkommen zur Ruhe kommt und in der völligen *„Geistesbefreiung"* (cetovimutti) die Erlösung verwirklicht ist. Und welches ist diese Denkweise? „ ‚Dies ist das Leiden', erwägt er weise; ‚Dies ist die Entstehung des Leidens', erwägt er weise; ‚Dies ist die Vernichtung des Leidens', erwägt er weise; ‚Dies ist der Weg zur Vernichtung des Leidens', erwägt er weise."

Dem Ausgeführten entsprechend stellt der Buddha in Saṃyutta-Nikāya XII, 15 [1]) geradezu das Prinzip auf, daß man sich auf keine „das Ich betreffende Vorstellung" mehr versteifen dürfe. Man darf keiner Vorstellung, die irgendwie auf eine Bestimmung des Ich hinausläuft, mehr Raum geben und man hat jede in dieser Richtung gestellte Frage „als unrichtig gestellt" zurückzuweisen. „Hast keine Ansicht von dir selbst du mehr, wirst überwinden du den Tod." [2]) Man muß vielmehr alle Fragen so formulieren, daß sie *restlos,* ohne irgend-

1 Vgl. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 252.

2 Suttavipata, v. 1119.

welchen Rückstand, beantwortbar sind, d. h. man hat sie alle auf den Bereich des „Nicht-Ich“ (anattā) überzuleiten und zu beschränken.

In *dieser* Belichtung muß man Stellen wie die folgenden lesen, um zu erkennen, daß, wenn sie bisher dunkel oder gar widerspruchsvoll erschienen, das nicht an ihnen, sondern an unserer mangelhaften Einsicht lag:

a) „Wie nun, verehrter Gotama: Dieser, der da wirkt, empfindet [die spätere Reife dieses Wirkens nach dem Tode]?“ — „Dieser, der wirkt, dieser empfindet [die spätere Reife]: das, Brahmane, ist das eine Extrem.“ — „Wie nun, verehrter Gotama: Ein Anderer wirkt, ein Anderer empfindet [nach dem Tode die Reife]?“ — „Ein Anderer wirkt, ein Anderer empfindet: das, Brahmane, ist das andere Extrem.“ [1])

Natürlich! Wenn ich in der ersten Form spreche, daß dieser, den ich da vor mir sehe — wohlgemerkt, es heißt „dieser“, also eine bestimmte, in der Anschauung gegebene konkrete Person! — die Früchte seines Wirkens nach dem Tode ernte, so identifiziere ich das Subjekt des Wirkens und Erntens mit der von mir erkannten, vor mir stehenden *Person.* Ich nehme damit also ein Beharren der *Persönlichkeit* über den Tod hinaus an, indem ich „diese“ bestimmte, vor mir stehende Person sozusagen mit Haut und Haar für unsterblich erkläre, und verfalle damit in das Extrem der persönlichen — zeitlichen — Unsterblichkeit. Wenn ich aber sage: „Ein Anderer wirkt, ein Anderer erntet nach dem Tode“, so verfalle ich in das andere Extrem *der Leugnung* eines von dem Wechsel der Persönlichkeit unberührten Subjekts des Wirkens und Erntens. Eben weil so jede Antwort auf die Frage nach dem *Subjekt* des Wirkens unmöglich ist, darf ich diese Frage gar nicht stellen.

b) „Was sind nun, Herr, die organischen Prozesse (saṅkhārā) und wer hat die organischen Prozesse?“ — „Die Frage ist nicht richtig gestellt“, sprach der Erhabene. „Wenn, o Mönch, Einer spräche: ‚Was sind die organischen Prozesse und wer hat die organischen Prozesse‘, oder er spräche: ‚Ein Anderes sind die organischen Prozesse und ein Anderer hat die organischen Prozesse‘, so würde er dasselbe nur auf eine zweifach verschiedene Art ausdrücken. Wenn, o Mönch, die Ansicht besteht: ‚Das Prinzip des Lebens und der Leib sind identisch‘: in

1 Saṃy.-Nik. IV, p. 400 (Pāli-Buddh., S. 237 f.).

diesem Falle ist eine heilige Lebensführung unmöglich. *) Wenn, o Mönch, andererseits die Ansicht besteht: ‚Ein Anderes ist das Prinzip des Lebens und ein Anderes der Leib‘: auch in diesem Falle ist eine heilige Lebensführung unmöglich **) ... Durch die völlige restlose Aufhebung des Nichtwissens, o Mönch, werden alle diese Stützpunkte, Spielereien, Schlupfwinkel und Ungewißheiten (wie): ‚Was sind die organischen Prozesse und wer hat die organischen Prozesse?‘ oder: ‚Ein Anderes ist das Prinzip des Lebens, ein Anderes der Leib‘: alle diese Ausflüchte werden aufgegeben, wie ein Palmstumpf entwurzelt, daseinsunfähig gemacht und können sich in Zukunft nicht wieder aufdrängen.“ [1])

Also weil die Frage: „Wer hat die organischen Prozesse?“ schließlich auf den absoluten Dualismus hinausläuft: „Ein Anderes ist das Prinzip des Lebens, ein Anderes der Leib“ und damit in eine Sackgasse führt, aus der sich die Erkenntnis nicht mehr herausfinden kann, deshalb überschreitet auch bereits diese Frage die der Erkenntnis gesteckten Grenzen und ist deshalb falsch gestellt: „Du bist zu weit gegangen mit deinen Fragen, Freund Visākha, du vermochtest nicht, die Grenze der Fragen zu erfassen.“ [2])

---

* Weil dann ja eine Erlösung vom Leibe nicht möglich ist.

** Weil man dann nicht von dem — auf ewig unstillbaren — Wunsche loskommt, zu wissen, was denn nun dieses „Andere“ wohl sei.

1 Saṃy.-Nik. II, p. 62 (Pāli-Buddh., S. 252 f.).

2 Majjhima-Nikāya, 44. Rede.

§ 7

In Udāna VI, 6 werden die verschiedenen Ansichten der Asketen und Brahmanen über unser Ich und die Welt bezw. über die Entstehung des Ich und der Welt dargelegt: „Beharrend ist das Ich und die Welt“ — „Nichtbeharrend ist das Ich und die Welt“ — „Durch sich selbst geschaffen ist das Ich und die Welt“ — „Von einem Andern erschaffen ist das Ich und die Welt“ — „Durch sich selbst erschaffen und von einem Andern erschaffen ist das Ich und die Welt“ — „Ohne sich selbst zu erschaffen, ohne daß ein Anderer der Schöpfer wäre, ist das Ich und die Welt durch Zufall entstanden.“

Mit Bezug *darauf* tut dann der Buddha den feierlichen Ausspruch: „Dieses Geschlecht hängt dem Gedanken ‚Ich‘ nach, ist beschäftigt mit dem Gedanken ‚ein Anderer‘. Diese — [Gedanken] — haben Einige nicht verstanden und darin nicht den Stachel gesehen. Aber für den klar Sehenden, der diesen Stachel — [durch die später noch zu behandelnde *richtige* Denkweise] — ersetzt hat, gibt es nicht den Gedanken *‚ich* erschaffe‘, gibt es nicht den Gedanken ‚ein Anderer erschafft‘. Dem Dünkel ist dieses Geschlecht unterworfen, durch Dünkel gefesselt, *auf Grund seiner Ansichten* kommt es nicht aus dem Lauf der Wiedergeburten heraus.“

Auch diese Stelle bezieht sich also, *eben als Würdigung* der *transzendenten* Spekulationen der anderen Asketen und Brahmanen, auf das keiner Erfahrung zugängliche Gebiet *der Wesenheiten,* der Dinge an sich, und bekämpft den *Dünkel,* der sich anmaßt, von diesem Bereich *der Dinge an sich* etwas auszusagen und zwar dahin, als ob *dort* dem „Ich“ noch „ein Anderer“ gegenüberstünde, der das Ich erschaffen könnte oder den das Ich erschaffen könnte, der also „die Geschichte des Dinges an sich“ zu schreiben sich unterfängt.

§ 8

Jede positive Bestimmung unseres Ich und des Verhältnisses, in welchem es zu unserer Persönlichkeit steht, ist unmöglich. Deshalb ist auch jede Ausdrucksweise, die dieser Grunderkenntnis widerspricht, von dem, der *der Wirklichkeit gemäß* denken will, zu vermeiden. Prüfen wir den normalen Sprachgebrauch, so finden wir den Grundirrtum der Menschheit, daß in unserer Persönlichkeit unser *Wesen* zur Er-

scheinung komme, entsprechend, als die Grundform aller Sprachen aller Zeiten: „Ich *bin* diese Persönlichkeit“, also im Einzelnen: „Ich *bin* ein Mensch, *bin* insbesondere der und der Mensch.“ Je nachdem man dann diese Persönlichkeit rein materiell auffaßt, spricht man von seinem *materiellen* Ich, findet man ihr Wesen in der Geistigkeit, so spricht man von seinem *geistigen* Ich, also von einem Ich, „das, obwohl geistig, doch Gestalt hat und mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen ausgestattet ist.“ [1]) Vermag man sich aber auch über diese *gestaltete* Geistigkeit hinauszuheben und sich auf völlig reines, von jeder Gestaltung freies Denken zurückzuziehen, also auf ein solches, das beispielsweise völlig in der Vorstellung des grenzenlosen leeren Raumes aufgeht, dann spricht man von seinem „gestaltlosen Ich“. In allen diesen Fällen spricht man also von einem Ich, das es *in Wirklichkeit* gar nicht gibt — unser eigentliches Ich liegt ja jenseits von dem allen — und so sind denn alle diese Aussagen ‚ich *bin* ein Mensch‘, ‚ich *bin* der und der Mensch‘, ‚ich *bin* ein Geist‘ usw. vom höchsten Standpunkt aus nur landläufige Ausdrucksweisen, die eigentliche Berechtigung nur insoweit haben, als wir damit unsere *„Beilegungen“* bezeichnen, durch die wir uns *in der Welt* von einander unterscheiden. In *diesem* Sinn hat diese Ausdrucksweise natürlich auch der Buddha gebraucht und mußte sie gebrauchen: „Citta, das sind überhaupt nur landläufige Namen, Ausdrucksweisen, Benennungen, Bezeichnungen, die auch der Vollendete gebraucht, *aber mit dem nötigen Vorbehalt* (aparāmasaṃ)“, [2]) d. h. eben mit dem Vorbehalt, daß sie bloß unsere *Beilegungen* als unsere gegenseitigen Unterscheidungsmerkmale in dieser Welt zu bezeichnen bestimmt sind.

Nur mit Bezug darauf, daß man gemeinhin mit dem Worte „Ich“ die Vorstellung einer materiellen oder geistig gestalteten oder geistig ungestalteten Ich-Substanz verknüpft, hat der Buddha seine eben angeführten Worte gesprochen, wie das Nachlesen des Urtextes ohne weiteres ergibt. Nur als eine Kritik *dieses* Sprachgebrauches dürfen diese seine Worte deshalb auch aufgefaßt werden. Das erscheint nötig zu betonen gegenüber dem geradezu skandalösen Unfug, der mit diesen Worten von einer bestimmten Seite seit langem getrieben wird. Werden sie doch in unerhörter Gewissenlosigkeit sogar als Beleg dafür angeführt, als ob der Buddha in ihnen das Wort „Ich“ überhaupt,

1 Dīghanik. IX (Franke, S. 156).

2 Dīghanikāya IX, 39 (cfr. Franke, l. c., S. 156 ff.).

also in jedem Sinne, also auch in seiner eigentlichen Bedeutung als den spezifischen Ausdruck für unser jenseits aller Erfahrung liegendes Wesen, für eine bloße leere Phrase habe erklären wollen, der objektiv schlechterdings nichts entspreche, wonach „ich“ eben auch absolut nichts wäre.

§ 9

Anders als mit der Ausdrucksweise ‚ich *bin* eine Persönlichkeit‘ steht es mit der anderen, ‚ich *habe* Persönlichkeit, bezw. ‚ich empfinde, ich nehme wahr, ich denke‘ usw. Diese Ausdrucksweisen sind, wie bereits früher dargelegt, durchaus *der Wirklichkeit entsprechend,* wenn dabei das Wort Ich nur in seinem eigentlichen Sinn als einer durchaus transzendenten Größe und damit die genannte Ausdrucksweise im Sinne des Anattā-Gedankens genommen wird: „das bin ich nicht, das gehört mir auch nicht dauernd an.“ Schon daß indes diese Beschränkung angefügt werden muß, macht deutlich, daß auch das noch nicht die *vollkommene* Denkform ist, die sich schlechthin und ohne *jede* Einschränkung mit der Wirklichkeit deckt.

Dieses *vollkommen* der Wirklichkeit entsprechende Denken müßte nach den bisherigen Ausführungen folgenden Erfordernissen genügen. Wie wir bereits aus dem Aufsatz „Die Grenzen des Erkennens“ wissen, *wollen* wir von unserem Ich an sich, d. h. also von unserem ureigentlichsten Wesen, im Grunde gar nichts wissen, sondern wir wollen immer nur unseren *Willen* und *die Objekte* dieses Willens und *die Mittel* zu seiner Befriedigung erkennen. Eben deshalb *können* wir in Wahrheit auch nichts von unserem Ich an sich und dem eigentlichen Verhältnis erkennen, in welchem wir zu unserer Persönlichkeit stehen. Mit dem, was man nicht erkennen kann, befaßt sich ein vernünftiger Mensch aber auch nicht weiter. Also darf bei jener Erkenntnistätigkeit, welche *vollkommen* mit der Wirklichkeit im Einklang stehen soll, das Ich auch in keiner Weise in die Erscheinung treten. Von unserem Ich bleibt für die Erkenntnis vielmehr nur die einzige Tatsache bestehen, daß es, wie das Substrat *aller* Betätigungen überhaupt, so insbesondere auch *das Subjekt* des Erkenntnisprozesses ist, indem auch dieser ihm entquillt, eine Tatsache, welche indes selbst wieder nur *indirekt* erkannt wird; wir nehmen nicht etwa unser Ich unmittelbar in seiner Erkenntnistätigkeit wahr, sondern indem wir den Erkenntnisprozeß als uns nicht wesenhaft zugehörig erkennen, erken-

nen wir ihn andererseits doch auch als durchaus unserer Willkür unterworfen und damit als von uns ausgehend.

Nur eine Denkform, die dieser höchsten Sachlage entspräche, wäre also *vollkommen,* indem nur dann die beiden Extreme der Substanzialisierung des Ich einerseits und der Leugnung des Ich als einer von der Persönlichkeit unabhängigen Größe andererseits vermieden würden. Sie müssen wir also auch von vornherein als einen Bestandteil des Lehrsystems des Buddha erwarten, wenn anders dieses System in sich harmonisch sein soll. Und in der Tat finden wir auch diese allervollkommenste Denkform, die sich durchaus auf der Mittellinie der Wirklichkeit hält, nach der das Ich zwar auch den Erkenntnisprozeß unterhält, aber selber in gar keiner Weise zum *Objekt* desselben wird, vom Buddha gelehrt, woraus eben deshalb abermals seine unvergleichliche Größe erhellt. Zum erstenmal dachte er selbst in ihr „bei Uruvelā, am Ufer des Flusses Nerañjarā, am Fuße des Bodhibaumes, unmittelbar nachdem er ein Erwachter geworden war. Damals saß der Erhabene sieben Tage lang mit gekreuzten Beinen, die Seligkeit der Erlösung genießend. Und nachdem der Erhabene sich nach Ablauf der sieben Tage aus dieser Konzentration erhoben hatte, betrachtete er während der letzten Nachtwache im Geiste aufmerksam das bedingte Entstehen — paṭiccasamuppāda — in fortlaufender und rücklaufender Richtung: ‚Wenn dieses ist, ist jenes, in Abhängigkeit von diesem entsteht jenes; wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht, infolge der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben. Das will sagen: In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die organischen Energien. *) In Abhängigkeit von den organischen Energien entsteht der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein. **) In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein entsteht der Sechssinnenbereich. In Abhängigkeit von dem Sechssinnenbereich entsteht die Berührung. In Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung. In Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst. In Abhängigkeit vom Durst entsteht das Ergreifen. In Abhängigkeit vom Ergreifen entsteht das Werden. In Abhängigkeit

---

* oder „Prozesse“. Energien und Prozesse sind im Grunde dasselbe: jeder Prozeß ist ein *energetischer* Prozeß.

** Der körperliche Organismus und das Erkennen werden im Paṭiccasamuppāda als zwei selbständige Glieder behandelt. Ihr inneres Verhältnis ist aber *ein gegenseitiges* — vgl. „Die Lehre des Buddha“, S. 300, Anm. 3 — also eben das, wie es oben im Texte durch die Zusammenziehung der beiden Glieder erkennbar gemacht ist.

vom Werden entsteht die Geburt. In Abhängigkeit von der Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer Wehklagen, Schmerz, Gram und Verzweiflung. Solcher Art ist der Ursprung dieser ganzen Leidensmasse. — Aber als Folge der restlosen, spurlosen Aufhebung des Nichtwissens erfolgt die Aufhebung der organischen Energien. *) Als Folge der Aufhebung der organischen Energien erfolgt die Aufhebung des körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein. Als Folge der Aufhebung des körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein erfolgt die Aufhebung des Sechssinnenbereiches. Als Folge der Aufhebung des Sechssinnenbereiches erfolgt die Aufhebung der Berührung. Als Folge der Aufhebung der Berührung erfolgt die Aufhebung der Empfindung. Als Folge der Aufhebung der Empfindung erfolgt die Aufhebung des Durstes. Als Folge der Aufhebung des Durstes erfolgt die Aufhebung des Ergreifens. Als Folge der Aufhebung des Ergreifens erfogt die Aufhebung des Werdens. Als Folge der Aufhebung des Werdens erfolgt die Aufhebung der Geburt. Als Folge der Aufhebung der Geburt löst sich Alter und Tod, Kummer, Wehklagen, Schmerz, Gram und Verzweiflung auf. Solcher Art ist die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse.“

Diese Sprache hat der Buddha dann in der Folge stets gesprochen, wenn unser Ich *an sich,* also unser von *allen* Bestimmungen freies Wesen in Frage kam, also eben bei der Kausalitätskette, in der ja dargelegt wird, wie wir zu den Bestimmungen, mit denen wir uns zur Zeit behaftet sehen, gekommen sind und immer wieder neu kommen. *Diese* Sprache hat er insbesondere auch den von Goethe sogenannten „sehnsuchtsvollen Hungerleidern nach dem Unerreichlichen“ gegenüber gesprochen, wenn sie Fragen an ihn stellten, wie: „Wie ist das, verehrter Gotama: Dieser, der da wirkt, empfindet [die spätere Reife dieses Wirkens], oder ein Anderer, als der da wirkt, empfindet diese Reife?“ — „Was sind nun, Herr, die organischen Energien und wer hat die organischen Energien?“ — „Wer, Herr, empfindet?“ Er hat zunächst solche Fragen, weil in Extremen sich bewegend, als unrichtig gestellt charakterisiert und dann stets — auch in den bisher behandelten Stellen — fortgefahren: „Diese Extreme, o Mönch, vermeidet der Vollendete und verkündet die in der Mitte liegende *Wirklichkeit* (dhamma): ‚In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die organischen Energien; in Abhängigkeit von den organischen Energien entsteht der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein‘ “ usw.

* Vgl. insbesondere oben, S. 58, 59 ff.

Eben weil diese durchaus *objektive* Denkweise das Ich als *das Subjekt* des Erkennens, das eben deshalb nie *Objekt* dieses Erkennens werden kann, aus seinem Bereiche durchaus ausscheidet, ist damit für den, der in dieser Weise denkt, jede Befassung mit dem Ich überhaupt ausgeschlossen: „In Abhängigkeit von den sechs Sinnenorganen entsteht die Berührung und in Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung." — „Wer aber, Herr, empfindet?" — „Die Frage ist nicht richtig gestellt", sprach der Erhabene. „Sagte ich freilich: ‚Er empfindet', dann wäre die Frage: ‚Herr, wer empfindet?' richtig gestellt. Da ich aber nicht so sage, so wäre, wenn einer mich, der nicht so sagt *), also fragen würde: ‚Von wem, Herr, ist die Empfindung abhängig?' diese Frage richtig gestellt, und die richtige Antwort darauf würde lauten: ‚In Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung'." [1]) Wie sollten auch dem, der sein Ich als unerkennbar erkannt hat und deshalb nur mehr ganz *objektiv,* nämlich nur mehr über *die Objekte* des Erkennens, zu denen sein Ich aber eben *nicht* gehört, noch irgendwelche Fragen über dieses Ich aufsteigen? Diese Unmöglichkeit, bei der ganz vollkommenen Denkweise der Kausalitätskette noch Spekulationen über uns selber anzustellen, konstatiert der Buddha auch noch ausdrücklich in der 38. Rede des Majjhima-Nikāya, wo er, nachdem er die Kausalitätskette vorgetragen, im unmittelbaren Anschluß daran fortfährt: „Werdet ihr nun, Mönche, also erkennend, also verstehend, in die Vergangenheit zurückforschen: ‚Waren wir in den vergangenen Zeiten? — waren wir in den vergangenen Zeiten nicht? — was waren wir wohl in den vergangenen Zeiten?' — oder werdet ihr, also erkennend, also verstehend, in die Zukunft hineinforschen: ‚Werden wir in den zukünftigen Zeiten sein? — werden wir in den zukünftigen Zeiten nicht sein — was werden wir wohl in den zukünftigen Zeiten sein?' — oder werdet ihn, also erkennend, also verstehend, euch jetzt über die Gegenwart bald diese, bald jene Fragen stellen: ‚Bin ich?' — ‚bin ich nicht?' — ‚was bin ich?' — ‚woher ist wohl dieses mein Wesen gekommen, wohin wird

---

* nämlich bei der Darstellung der Kausalitätsformel nicht so sagt, und zwar deshalb nicht so sagt, weil hier ja von dem von *allen* Bestimmungen freien Subjekt gesprochen werden müßte, indem die Kausalitätskette ja eben aufzeigt, wie diese Beilegungen entstehen. — Wo es sich um ein bereits mit Beilegungen ausgestattetes Subjekt handelt, da spricht auch der Buddha ohne weiteres vom Subjekt, eben weil es durch diese seine *Beilegungen* bestimmbar ist, sagt also dann gar wohl: „ich empfinde", „er empfindet".

1 Samyutta-Nik. XII, 12.

es gehen?‘ “ auf welche Fragen die Mönche stets antworten: „Wahrlich nicht, o Herr.“ (M. S. I, S. 419.)

Es bleibt noch die Tatsache festzustellen, daß der Buddha bei dieser Beschränkung auf das *objektive* Denken, also unter Ausschaltung des nicht in das Bewußtsein eintretenden Ichs als *Objekt* des Denkens, dieses Ich als *das Subjekt* des Denkens auch bei der höchsten Denkform der Kausalitätskette *ausdrücklich* lehrt. Zu diesem Zwecke betrachte man nur die folgenden wenigen Stellen: „Damals saß der Erhabene sieben Tage lang mit gekreuzten Beinen, die Seligkeit der Erlösung genießend, und nachdem er sich nach Ablauf der sieben Tage aus dieser Konzentration erhoben hatte, *betrachtete er* — [NB !] — während der letzten Nachtwache *im Geiste aufmerksam* das bedingte Entstehen!“ — *„Da erkennt ein Mönch* — [NB!]: ‚Wenn dieses ist, ist jenes; durch die Entstehung von diesem entsteht jenes; wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht; als Folge der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben.‘ Das will sagen: In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die organischen Energien“ usw. [1]) — *„Da vergegenwärtigt sich* — [NB!] —, Mönche, ein erlesener Jünger *gut und durchdringend* das Entstehen in Abhängigkeit: ‚Wenn dieses ist, ist jenes‘ “ usw. [2]) — „Wie aber *wacht der Mönch* — [NB!] — über die fünf Haftensgruppen? *Da sagt sich* — [NB!] — der Mönch: ‚So ist der Körper, so entsteht er, so löst er sich auf; so ist die Empfindung, so entsteht sie, so löst sie sich auf; so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so löst sie sich auf; so sind die Gemütstätigkeiten, so entstehen sie, so lösen sie sich auf; so ist das Erkennen, so entsteht es, so löst es sich auf‘ ... *Da versteht der Mönch* — [NB!] — der Wirklichkeit gemäß: ‚Das ist das Leiden; das ist die Entstehung des Leidens, das ist die Vernichtung des Leidens, das ist der Weg zur Vernichtung des Leidens‘. *So wacht er* — [NB!] — bei den Erscheinungen über die Erscheinungen, *er beobachtet* — wie die Erscheinungen entstehn, *beobachtet,* wie die Erscheinungen vergehn, *beobachtet,* wie die Erscheinungen entstehn und vergehn‘.“ [3]) — „Es kann Ānanda, ein Mönch ein *derart konzentriertes Denken erreichen* — [NB!] —, daß sich weder mit Bezug auf diesen mit Bewußtsein behafteten Körper noch auch bei irgend welchen äußeren Eindrücken die Anwandlungen

1 Majjh.-Nik. III, p. 63 (M. S. III, 171).

2 Saṃy.-Nik. II, p. 96 (Pāli-Buddh., S. 273).

3 Majjh.-Nik., 10. Rede.

des in der Form des ‚Ich' und ‚Mein' denkenden Stolzes mehr erheben, und *wo ihm* — [NB!] — im Besitz dieser Geisteserlösung, Weisheitserlösung *verweilend* die Anwandlungen des in der Form des ‚Ich' und ‚Mein' denkenden Stolzes nicht mehr kommen, und im Besitz einer solchen Geisteserlösung, Weisheitserlösung kann *er* — [NB!] — verharren. Inwiefern aber kann er es? Da wird *dem Mönche also zu Mute* — [NB!] —: ‚Das ist das Friedvolle, das ist das Hocherhabene, nämlich das Aufhören aller Lebensprozesse, das Sichlosmachen von allen Beilegungen, die Vernichtung des Durstes, die Reizfreiheit, die Aufhebung — [des Gewordenen] — das Nirvāna'." [1])

„Wer so bei sich *denken* wollte, Freund Sāriputta: ‚ich bin das Auge' oder ‚mein ist das Auge' ... ‚ich bin das Denken' oder ‚mein ist das Denken', bei dem möchte — [angesichts eines plötzlichen Todes] — eine Veränderung an seinem Leibe eintreten oder ein Anderswerden seiner Sinne." *Ich* aber, Freund Sāriputta, *denke nicht so,* sprach Upasena, als er, von einer Giftschlange gebissen, am Sterben lag, worauf ihm Sāriputta erwiderte: „Lange schon sind sicherlich beim ehrwürdigen Upasena die Anwandlungen des in der Form von ‚Ich' und ‚mein' denkenden Stolzes verschwunden." [2])

Kann man deutlicher und eindeutiger zum Ausdruck bringen, daß, wie alles Denken, natürlich auch das vom Buddha gelehrte Denken, insbesondere auch das Denken in Form der ganz unpersönlichen Kausalitätskette, in der mein Ich, der *wirklichen* Sachlage entsprechend, in keiner Weise im Bewußtsein erscheint, gleichwohl *mich,* der ich sie denke, immer schon *voraussetzt?* Übrigens bringt der Buddha die Tatsache, daß diesem ganzen bedingten Entstehen und Vergehen sowohl *an sich* als soweit es *gedacht wird,* ich *gegenüberstehe,* daß es also *für mich* statthat, anderweit womöglich noch stärker zum Ausdruck:

„Wenn die Leute, ihr Brüder, einen solchen Mönch tadeln, verurteilen, verfolgen, angreifen, mit Fäusten schlagen, so *denkt* er dabei ‚Entstanden ist *mir* — [NB!] — diese wehe Empfindung, durch Gehörberührung *hervorgerufen,* und sie ist verursacht, nicht unverursacht.' Wodurch verursacht? Durch Berührung verursacht; und ‚die Berührung ist vergänglich', *erkennt er;* ‚die Empfindung ist vergänglich', *erkennt er;* ‚die Wahrnehmung ist vergänglich', *erkennt er;* ‚die Gemütstätigkeiten sind vergänglich', *erkennt er;* ‚das Erken-

1 Aṅg.-Nik. I, III, 32. (Buddh. Anthol., S. 119).

2 Saṃyutta-Nik. IV, p. 4 (vgl. Oldenberg, Reden des Buddha, S. 276 ff.).

nen ist vergänglich', *erkennt er.*" [1]) — „Ebenso nun auch, Māgandiya, mag ich dir wohl die Lehre darlegen, was da Gesundheit, was Nirvāna ist, und du möchtest die Gesundheit wahrnehmen, Nirvāna sehen. Und es würde dir — [NB!] — wie du zu sehn begännst, der Willensreiz nach den fünf Haftensgruppen vergehn und du würdest denken: ‚Lange Zeit, wahrlich, bin ich — [NB!] — von diesem Geiste betrogen, getäuscht, hintergangen worden. Denn ich — [NB!] — war dem Körper eben anhänglich angehangen, der Empfindung anhänglich angehangen, der Wahrnehmung anhänglich angehangen, den Gemütstätigkeiten anhänglich angehangen, dem Erkennen anhänglich angehangen. So entsteht *für mich* — [NB!] — aus dem Anhangen das Werden, aus dem Werden die Geburt, aus der Geburt Alter und Sterben, Wehe, Leiden, Jammer, Gram und Verzweiflung: also kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande ... Wohlan denn, Māgandiya, sei du den Guten gesellt, und wirst du den Guten gesellt sein, so wirst du gute Lehre hören, und wirst du gute Lehre hören, so wirst du der Lehre gemäß leben, und wirst du der Lehre gemäß leben, so wirst du eben selber erkennen, selber sehen: Das ist das Sieche, Bresthafte, Schmerzhafte, da wird das Sieche, Bresthafte, Schmerzhafte ohne Überrest aufgelöst. So löst sich *für mich* — [NB!] — durch die Auflösung des Anhangens das Werden auf, durch die Auflösung des Werdens die Geburt, durch die Auflösung der Geburt Alter und Sterben, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung: also kommt die Auflösung dieser ganzen Leidensmasse zustande." [*])

So wird denn wohl auch der schwächste Geist die Ungeheuerlichkeit einsehen, zu der sich die buddhistische „Exegese" bereits nicht allzulange nach dem Tode des Buddha verstiegen hat, nämlich die Ungeheuerlichkeit, die daraus, daß der Buddha, wenn er das *vollkommen wirklichkeitsgemäße* Denken lehren will, das Ich als *Objekt* des Denkens ausschaltet, gefolgert hat, der Buddha habe damit das Ich auch als *Subjekt* des Denkens leugnen wollen, und die das folgert,

1 Majjh.-Nik. I, p. 189 (M. S. I, 300).

* Majjh.-Nik. I, p. 511 (M. S. II, 279). — *Nur* wenn man sich als den, *für* welchen die ganze Kausalitätskette bloß abläuft, weiß, wird sie überhaupt bloß verständlich: *Für mich* kommen beim Sterben nach und nach die Energien (saṅkhārā) meines körperlichen Organismus zum Stillstand; im gleichen Maße, als dies erfolgt, als insbesondere die Gehirnfunktionen schwächer werden, schwindet *mir* das Bewußtsein, mit dem Schwinden des Bewußtseins schwindet *mir* dann auch der körperliche Organismus dahin usw. Vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 341, Anm. 2).

trotzdem der Buddha doch jedesmal im gleichen Atemzuge auch betont, daß ja eben *ich* es bin, der so zu *denken* hat. Hat je ein Großer erbärmlichere Nachfahren gehabt? Aber freilich, Keiner von den Großen war eben *so* groß wie der Buddha, und deshalb auch keine Lehre über alles durchschnittliche Denken und damit die die Welt beherrschende Durchschnittsintelligenz so erhaben wie *seine* Lehre.

§ 10

So haben wir denn ein zweifaches Denken kennen gelernt, das normale Denken und die vom Buddha gefundene Denkart. Das normale Denken ist zum Teil *wirklichkeitswidrig,* also falsch, nämlich insoweit in ihm unser Ich mit unserer Persönlichkeit identifiziert wird, indem man denkt: „Ich *bin* die und die Persönlichkeit mit dem und dem Namen." Im übrigen aber ist es in seinen Grundformen durchaus der Wirklichkeit entsprechend, wenn es nur stets im Geiste der Großen Formel vorgenommen wird. Eben deshalb pflegte es auch der Buddha *bedingungslos,* indem er bloß, soweit es hiernach falsch ist, den bereits angegebenen Vorbehalt machte. So schildert er auch insbesondere den Kreislauf unserer Wiedergeburten in dieser normalen Denkart: „Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an, das war mein Stand, das mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende. Dort gestorben, trat ich anderswo wieder ins Dasein, da war ich nun, diesen Namen hatte ich, dieser Familie gehörte ich an, dies war mein Stand, dies mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende. Da gestorben, trat ich hier wieder ins Dasein. So erinnerte ich mich mancher verschiedenen früheren Daseinsform mit je den eigentümlichen Merkmalen, mit je den eigenartigen Beziehungen. Gleichwie wenn ein Mann von seinem Ort nach einem andern Ort ginge und von diesem Ort wieder an einen andern Ort und von diesem Ort an seinen eigenen Ort zurückkehrte. Da käme ihm der Gedanke: „Ich bin von meinem Orte nach jenem Ort gegangen, dort bin ich also gestanden, also gesessen, habe also gesprochen, also geschwiegen. Von jenem Orte bin ich aber nach diesem Ort gegangen, da nun bin ich also gestanden, also gesessen, habe also gesprochen, also geschwiegen. Dann bin ich von diesem Orte nach meinem eigenen Ort wieder zurückgegangen: Ebenso nun auch Udāyi, habe ich meinen Jüngern

die Pfade gewiesen, auf deren Stegen sie sich an manche verschiedene frühere Daseinsform erinnern.“ [1])

Aber das normale Denken mit dem Ich als logischem Subjekt kann grüblerisch veranlagte Naturen in Verwirrung bringen, indem es, wie wir ja gesehen haben, zu Spekulationen über unser Ich verleitet. Und dann birgt es darüber hinaus für alle die Gefahr in sich, daß es *stolze Befriedigung* darüber auslöst, daß wir eine Persönlichkeit haben, und zwar, wie natürlich jeder sich einbildet, eine ganz ausgezeichnete Persönlichkeit, von der wir dann eben deshalb nicht lassen können.

Aus *diesen* Gründen lehrt uns der Buddha, insbesondere für die Stunden einsamer, beschaulicher Betrachtung, seine spezielle Denkart, nämlich das Denken in Form der Kausalitätskette, bei dem wir allem Erkennbaren an uns so *entfremdet* gegenüberstehen, daß die Anwandlungen des in der Form von ‚Ich‘ und ‚Mein‘ denkenden Stolzes — ahaṃkāra-mamaṅkāra-mānanusayā — sich nicht mehr erheben, d. h. daß nichts auch nur mehr den bloßen *Gedanken* an unser Ich auszulösen vermag, vielmehr nur mehr den Gedanken: „Das gehört mir *nicht,* das bin ich *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst.“ Selbst die Tatsache, daß *wir* es sind, die doch auch *diese* Denkart pflegen, kommt Einem, *solange* man so denkt, nur mehr insofern *zum Bewußtsein,* als diese Tatsache eben auch in dieser Großen Formel miteingeschlossen ist.

Wer *so* von den Elementen seiner Persönlichkeit denkt, also eben in der Form: „Sie entsteht und vergeht fortwährend, kurz, sie ist vergänglich und damit leidbringend und damit nichts für mich“, dem steigen natürlich auch keinerlei Anwandlungen jener stolzen Befriedigung über den Besitz dieser Persönlichkeit mehr auf. Damit ist dann aber das Haupthindernis für die Erlösung beseitigt; man kann im vollendetsten Gleichmut sagen: „Nicht sein, nicht *für mich* — [NB!] — sein, nicht werden, nicht *für mich* — [NB!] — werden soll, was ist, was war: ich — [NB!] — lasse es fahren.“

§ 11

Bisher wurde die strahlende Klarheit, die das spezifische Buddhadenken bringt, hauptsächlich nach der *subjektiven* Seite, nämlich insoweit aufgezeigt, als das Verhältnis unseres wahren Ich zu unserer Persönlichkeit und damit zur Welt in Frage kommt. Dieses vollkommen der Wirklichkeit entsprechende Denken bringt aber auch eben

1 Majjh.-Nik. I, p. 248 (M. S. I, 393).

deshalb vollkommenste Klarheit über die Welt selbst und zerstört damit auch ein Heer von Zweifeln, die aus *dieser* Richtung in unser Denken eindringen. Einen klassischen Beleg hierfür liefert die Betrachtung von Saṃyutta-Nikāya XXII, 90:

Einst weilten viele ältere Mönche im Gazellenhain Isipatana bei Benares. Da trat der ehrwürdige Channa zu ihnen und bat sie, ihm die Lehre zu erläutern, damit er sie recht verstehe. Hierauf sprachen jene älteren Mönche zum ehrwürdigen Channa also: „Der Körper, Bruder Channa, ist vergänglich, die Empfindung ist vergänglich, die Wahrnehmung ist vergänglich, die Gemütstätigkeiten sind vergänglich, das Erkennen ist vergänglich. Der Körper ist nicht das Ich (anattā), die Empfindung ist nicht das Ich, die Wahrnehmung ist nicht das Ich, die Gemütstätigkeiten sind nicht das Ich, das Erkennen ist nicht das Ich. Alle Erscheinungen sind vergänglich, alle Realitäten sind nicht das Ich."

Da dachte der ehrwürdige Channa: „Das leuchtet mir wohl ein; wenn nun aber alle organischen Prozesse (saṅkhārā) *für mich* — [NB.!] — zur Ruhe gekommen, alle Beilegungen abgeworfen sind, der Drang vernichtet ist, die Aufhebung — [der Kausalität] — erreicht und das Nirvāna verwirklicht ist, dann springt der Geist nicht auf, gelangt nicht zur Klarheit und Unerschütterlichkeit, wird nicht frei von Unruhe. Das Ergreifen beginnt — [von neuem] — und das Denken kehrt zurück. Welches ist dann aber mein Ich? Wenn man es so ansieht, gibt es das doch nicht! Wer könnte mir die Lehre wohl so erklären, daß ich sie begreife?" Und der ehrwürdige Channa dachte, der ehrwürdige Ānanda, der sich bei Kosambī aufhalte und der vom Meister gelobt und von seinen kundigen Mitbrüdern hochgehrt werde, sei gewiß imstande, ihm die Lehre zu erklären. Und so ging er denn nach Kosambī zu Ānanda, berichtete ihm ausführlich, was ihm die älteren Mönche gesagt hatten und welcher Zweifel ihm dabei aufgestiegen war, und bat ihn um Aufschluß. Der ehrwürdige Ānanda erwiderte ihm: „Trotz alledem freue ich mich über dich, lieber Channa, da hast du mir ja etwas Schönes enthüllt, hast mir verraten, wie schwer von Begriffen du bist. Öffne nun dein Ohr und gib dir Mühe, die Lehre zu verstehen!" Hocherfreut und beglückt nahm Channa sich vor, sich ernstlich zu bemühen. Der ehrwürdige Ānanda aber sprach also: „Vom Erhabenen selbst habe ich es gehört, wie er in meiner Gegenwart den Mönch Kaccānagotta belehrte. Der Erhabene sprach nämlich zu Kaccāna:

‚Zwei Ansichten ist diese Welt im allgemeinen ergeben: dem ‚Es ist' und dem ‚Es ist nicht'. Für den aber, der in der Welt das Entstehen der Wirklichkeit gemäß, in rechter Weisheit betrachtet, gibt es kein Nichtsein in der Welt, und für den, der in der Welt das Vergehen der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit betrachtet, gibt es kein Sein in der Welt. Diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen, Haften. Darum ergibt sich, wer dies erkennt, nicht dem Begehren und Haften, der Neigung des Geistes zum Zugreifen und Festhalten, haftet nicht und versteift sich nicht darauf, daß dies etwas mit seinem Ich zu tun habe. *) Und so zweifelt er nicht im Geringsten daran, daß Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht, und Leiden nur vergeht, wo etwas vergeht. Und dieses Wissen kommt ihm von keinem Andern (als von ihm selbst). Insofern hat Einer rechte Erkenntnis.

‚Alles ist', dies Kaccāna, ist das eine Extrem. ‚Alles ist nicht', dies ist das andere Extrem. Diese beiden Extreme hat der Vollendete vermieden und verkündet die in der Mitte liegende *Wirklichkeit:* In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die organischen Prozesse, in Abhängigkeit von den organischen Prozessen entsteht der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein usw. Infolge der restlosen, spurlosen Aufhebung des Nichtwissens aber erfolgt die Aufhebung der organischen Prozesse usw. Das ist die Aufhebung dieser ganzen Masse von Leiden.'

Der ehrwürdige Channa dankte dem ehrwürdigen Ānanda herzlich und versicherte, daß ihm nun die Lehre vollkommen klar geworden sei." [1])

In diesem Berichte gilt es vor allem, den Zweifel Channas zu verstehen. Es leuchtet ihm ein, daß die fünf Haftensgruppen nicht unser Ich sein können und daß das Nirvāna eben in der Befreiung des Ich von diesen Haftensgruppen bestehe. Aber nun kommt sein Bedenken: Mit den Haftensgruppen sind wir auf Grund des Ergreifens verbunden. Dieses Ergreifen wird hintangehalten durch die Erkenntnis, daß alles vergänglich und damit für uns leidbringend und damit uns unangemessen (anattā) ist. Ein Mensch, der sich nicht zu dieser Erkenntnis durchzuringen vermag, wird auch bei jeder Gelegenheit ergreifen. Diese Erkenntnis aber ist das jeweilige Produkt eines klaren, unerschütterlichen, von aller Unruhe freien Geistes. Nun fehlt in Nirvāna,

---

* Wörtlich: „versteift sich nicht darauf: ‚Mein Ich' (nādhiṭṭhāti attā me ti)".

1 Vgl. *Kurt Schmidt,* Buddha, die Erlösung vom Leiden, II, S. 65.

wie alles, so natürlich auch jeder Geist, er „springt nicht mehr auf“, insbesondere fehlt dort jener klare, unerschütterliche, von aller Unruhe freie Geist, der das Ergreifen verhindern könnte. So ist es denn — meint Channa — auch nur natürlich, daß auch im Nirvānazustand alsbald wieder *das Ergreifen* eines neuen Keimes einsetzen muß, aus dem sich dann ein neuer Denkapparat entwickelt, womit aber auch das Denken von neuem beginnt. Damit sind wir aber dann wiederum mitten im Bereiche des *An*attā — des *Nicht*-Ich. „Welches ist dann aber mein Ich?“ D. h. was ist es dann mit meinem reinen, von allen Bestandteilen des *An*attā befreiten Ich? Wo bleibt dieses eigentliche Ich, wenn so auch im Nirvānazustande eine Befreiung vom Anattā-Bereich nicht dauernd möglich ist?

Wir sehen, auch für Channa ist es *selbstverständlich,* daß durch den Untergang dessen, was anattā ist, der Attā, unser eigentliches Ich, nicht berührt wird, so wenig, daß Channa ja im höchsten Maße erstaunt ist angesichts der Möglichkeit, daß für dieses reine, von den Schlacken des Nicht-Ich befreite Ich auch in Nirvāna kein Raum sein sollte: „Welches ist dann mein Ich?“ Diese scheinbare Unmöglichkeit, sich definitiv vom Bereiche des Nicht-Ich zu befreien, ist es, die ihn beunruhigt.

Wie löst nun Ānanda den Zweifel des Channa? Er greift nicht etwa die Auffassung des Channa über das Ich im Nirvānazustand als unrichtig an, sondern er setzt ihm auseinander, daß er sich über den Anattābereich und dessen Gesetze im Irrtum befinde, wenn er wähne, daß für diesen Anattābereich, zu dem natürlich auch bereits das Ergreifen und das Denken gehören, im Nirvāna noch Platz sei. Auf die Berichtigung dieser falschen Vorstellung des Channa über den Anattābereich ist die Belehrung des Ānanda angelegt. Zu diesem Zwecke legt er ihm dar: Auch du, lieber Channa, glaubst in Übereinstimmung mit der gemeinen Meinung der Welt, daß die Begriffe Sein und Nichtsein die Grundbegriffe seien, mit denen man alle Möglichkeiten in der Welt müsse erschöpfen, also den ganzen Anattābereich müsse umfassen können. Auf dieser Basis erwägst du: In allen Wesen in der Welt ist entweder Wissen oder Nichtwissen. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht in der Welt oder im Anattābereich. In dem Erlösten herrscht zu seinen Lebzeiten das Wissen, das jedes weitere Ergreifen hintanhält. Dieses Wissen geht aber in seinem Tode mit dem definitiven Untergange des dieses Wissen erzeugenden konzentrierten Geistes gleichfalls unter. Wo aber Wissen „nicht ist“, da „ist“ eben deshalb Nicht-

wissen, und aus dem Nichtwissen quillt das Ergreifen hervor. Damit wäre dann aber auch im Nirvānazustande der Bereich des *An*attā weitergegeben, d. h. in Wahrheit gäbe es gar kein Nirvāna, indem dieses ja eben in dem völligen Erlöschen des Anattābereiches bestehen soll. Was ist nun die Ursache dieses deines Paralogismus? Daß du mit den überkommenen Begriffen Sein und Nichtsein als den letztmöglichen Alternativen in der Welt operierst, die dir insbesondere auch nur mehr die Alternative überlassen: „Entweder es ‚ist' Wissen, oder es ‚ist' Wissen ‚nicht'; wo aber Wissen ‚nicht ist', da ist Nichtwissen und damit Ergreifen." Daß du auf diesem Wege zur Negierung des Nirvāna kommst, ist für dich als Buddhajünger schon allein Beweis genug, daß diese Begriffe „Es ist" und „Es ist nicht" *in der Wirklichkeit* nicht die Rolle spielen können, die du und mit ihnen die Menschen ihnen überhaupt beilegen. In der Tat ist das bei genauem Zusehen so wenig der Fall, daß es *in Wirklichkeit* überhaupt kein „Es ist" in der Welt gibt, so wenig als ein „Es ist nicht", so daß also diesen beiden Begriffen objektiv eigentlich überhaupt nichts in der Welt entspricht. Sie stellen vielmehr lediglich extreme *Verzerrungen* der Wirklichkeit dar. In dieser *Wirklichkeit* gibt es nämlich nur ein unablässiges *Entstehen* — deshalb ist der Begriff „Es ist nicht" falsch, denn was entsteht, von dem kann man doch nicht sagen „Es ist nicht" — und ein unablässiges *Vergehen* — deshalb ist der Begriff „Es ist" falsch. Wer in *dieser* Weise die Wirklichkeit durchschaut, aus dessen Geist schwinden die Begriffe „Es ist" und „Es ist nicht" haltlos hinweg; und hätte so die ganze Menschheit seit Urbeginn richtig die Wirklichkeit durchschaut, dann wären die Begriffe „Es ist" und „Es ist nicht" überhaupt nie gebildet worden, und hättest damit auch du überhaupt nicht auf deinen Fehlschluß, deinen Paralogismus verfallen können; sondern man würde eben ausschließlich mit den Begriffen „Entstehen" und „Vergehen" oder, in ihrer Zusammenfassung, mit dem Begriff *des Werdens* operiert haben und operieren. Dieses stete Werden aber stellt sich dem betrachtenden Geiste näher als eine Kette unaufhörlicher *Veränderungen* dar, von denen eine aus der anderen geboren wird; und auf dem Gipfel der Erkenntnis stellt sich jede solche einzelne Kette von Veränderungen als die *Kausalitätskette,* der Paṭiccasamuppāda dar: „In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die organischen Prozesse" usw. Hiernach ist aber das Nichtwissen die seit Ewigkeiten bestehende Grundbedingung jeder einzelnen, durch die Weltzeitalter hindurch ablaufenden Kausalitätskette. Gelingt es,

dieses Nichtwissen restlos und für immer zu vernichten, dann erfolgt auch in alle Ewigkeit, eben mangels seiner *Bedingung,* kein Ergreifen mehr, es kann also auch nichts mehr entstehen und vergehen. Dieses Nichtwissen aber wird vernichtet durch die Gewinnung des Wissens. Ist das höchste Wissen im Heiligen gewonnen, dann ist damit das Nichtwissen für *ewig,* so „daß es nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln kann", vernichtet. Mit dem letzten Körper mag dann ruhig auch der Geist sich für ewig auflösen, fernerhin nicht mehr „aufspringen". Hat er doch sein Werk verrichtet. So ist also das wirkliche Verhältnis zwischen Wissen und Nichtwissen nicht: Wo Wissen „nicht" mehr „ist", da „ist" Nichtwissen, sondern: Infolge der *Entstehung* des Wissens *vergeht* das Nichtwissen, und bleibt für ewig vergangen, auch wenn das Wissen selber mit dem Geiste, der es erzeugt hatte, untergeht: In Nirvāna gibt es weder Wissen noch Nichtwissen.

Näher erweist sich das stete Vergehen und Neuentstehen unserer Persönlichkeit und damit unserer, sich eben in dieser unserer Persönlichkeit darstellenden Welt als die Folge immer wieder neu hervorbrechenden Begehrens und damit Ergreifens, Haftens zur Stillung jenes Begehrens, welches Ergreifen, Haften uns letzten Endes immer nur Leiden bringen kann, so daß, wer das erkennt, natürlich gar nicht mehr auf den Gedanken kommt, diese ganze Leidenswelt könnte etwas mit seinem Ich zu tun haben: „Diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften. Darum ergibt sich, wer dies erkennt, nicht dem Begehren und Haften, der Neigung des Geistes zum Zugreifen und Festhalten und versteift sich nicht darauf, daß dies etwas mit seinem Ich zu tun habe, und zweifelt nicht im geringsten daran, daß Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht, und Leiden nur vergeht, wo etwas vergeht."

Kann, wer *so* die Sache anschaut, also nicht unter dem Gesichtspunkte des Seins und Nichtseins, sondern unter dem, daß es nur ein bedingtes Werden und eine Aufhebung dieses Werdens mit Aufhebung seiner Bedingung gibt, überhaupt auf das Bedenken des Channa geraten? Und so können hoffentlich auch wir dem ehrwürdigen Ānanda für seine Aufklärung danken und feststellen, daß auch uns nunmehr die Lehre vollkommen klar geworden sei.

§ 12

Daß die normale Weltbetrachtung falsch ist, hat uns schon die Tatsache erwiesen, daß sie auf die Begriffe des Seins und des Nichtseins statt zu denen des Entstehens und Vergehens, als den letztmöglichen Alternativen in der Welt führt. Wie falsch sie ist, ergibt sich aber auch aus ihren weiteren Resultaten, indem sie beispielsweise zu Theorien führt, wie „Ewig ist die Welt“ — „Nichtewig ist die Welt“ — „Endlich ist die Welt“ — „Unendlich ist die Welt“. Alle solche Erkenntnisresulate aber kranken an inneren Widersprüchen, ja, stellen im Grunde *Antinomien* dar, d. h. Sätze, bei welchen sich die Thesis, welche sie behauptet, und die Antithesis, welche ihnen widerspricht, mit gleichem Rechte beweisen lassen, wie das bei uns im Abendlande Kant zum ersten Male demonstriert hat. So lautet seine erste Antinomie:

a) *Thesis:* Die Welt hat einen Anfang in der Zeit: Die Annahme, sie sei anfangslos, ist unmöglich, weil dann bis zur Gegenwart eine unendliche Reihe von Zuständen abgelaufen sein müßte, eine solche aber nie hätte zu Ende kommen können.
Antithesis: Die Welt ist anfangslos: ein erster Anfang derselben ist unmöglich, weil in der, einem solchen eventuellen ersten Anfang vorhergenden Zeit kein Teil derselben vor einem anderen den Vorzug haben konnte, ein Weltanfang zu sein.

b) *Thesis*: Die Welt hat Grenzen im Raume: die Unendlichkeit der Welt ist unmöglich, weil das, was bei der Durchzählung nie zu einem Ganzen werden kann, auch nicht als ein Ganzes gegeben sein kann.
Antithesis: Die Welt hat keine Grenzen im Raume: die Endlichkeit der Welt ist unmöglich, weil ein Verhältnis dessen, was ist, zu einem solchen, was nicht ist, unmöglich ist. *)

---

* An die Stelle der Kantischen Begründung der räumlichen Begrenztheit, bezw. Unbegrenztheit der Welt setzt *Schopenhauer* „bedeutende Übelstände“, die „bei der einen wie der anderen Annahme sich hervortun. Nämlich eine begrenzte Welt im unendlichen Raume schwindet, sei sie auch noch so groß, zu einer unendlich kleinen Größe, und man frägt, wozu nun der übrige Raum da sei. Andererseits kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raum sein sollte. — Beiläufig gesagt, würden die Planeten eines solchen nur während der einen Hälfte ihres Jahres Nachts einen gestirnten Himmel haben, während der anderen aber einen ungestirnten — der auf die Bewohner einen sehr unheimlichen Eindruck machen müßte.“ — [!!] (Schopenhauer, Parerga I, S. 113 in Frauenstaedt’s Ausg.).

Mögen die Begründungen der Thesen und Antithesen im Einzelnen zutreffen oder nicht, auf jeden Fall lassen sich sowohl die Thesen wie die Antithesen nicht restlos durchdenken, und so sind gerade diese Kantischen Antinomien geradezu eine unbewußte und ungewollte Paraphrase des Buddhawortes, wie die normale Weltbetrachtung unweigerlich in ein „Dickicht von Ansichten, einen Wirrwarr von Ansichten, ein Spiel mit Ansichten, in ein Tappen in Ansichten“ hineinführt.

Damit allein schon ist dann aber wiederum offenbar gemacht, daß die normale Betrachtung falsch sein muß, ja daß sie geradezu einen *Mißbrauch* unseres Erkenntnisvermögens in sich schließt. Denn dieses muß doch wohl innerhalb seiner Grenzen und richtig angewandt, so sichere und eindeutige Erkenntnisse vermitteln, als die Flügel den Vogel in der sichersten und angemessensten Weise durch die Luft tragen: jedes Werkzeug in der Natur ist an sich und im allgemeinen zur Erreichung des Zweckes geeignet, zu dessen Erreichung es bestimmt ist. Wir kennen ja auch bereits die Art dieses Mißbrauchs: Wir wollen im Grunde von uns selber überhaupt nichts und von der Welt nur so viel erkennen, als nötig ist, um innerhalb ihrer glücklich zu werden, bezw. wenn das nicht möglich sein sollte, um das Glück außerhalb ihrer zu suchen. Was die Welt wohl an sich sein mag, also losgelöst von allen Beziehungen auf das Glück der in ihr wohnenden Wesen, das hat die ungeheure Mehrzahl der Menschen noch nie gekümmert und wird sie auch nie kümmern, wie das die völlige Gleichgültigkeit, ja Antipathie des Normalmenschen gegen jede bloß theoretische Weltbetrachtung und Weltanschauung hinreichend beweist. [1]) Ist aber so der menschliche Intellekt zur Erkenntnis der Welt *an sich* überhaupt nicht bestimmt, so ist er dazu auch nicht geeignet und wird mit ihm, wenn er gleichwohl dazu verwendet wird, *Mißbrauch getrieben,* wofür er sich dann wieder in den von ihm produzierten „Antinomien“ rächt.

Die Kehrseite dieser Ausführungen ist: Wird der Intellekt *bestimmungsgemäß* verwendet, also zur Erkenntnis der Welt *in ihrem Verhältnis zu unserem möglichen Wohlbefinden,* dann können mit ihm auch absolut sichere Erkenntnisse gewonnen werden, und zwar sind diese in diesem Falle, wie natürlich, am Gipfel der Erkenntnis am klarsten und umfassendsten, statt daß sich, wie im gegenteiligen Falle, gerade auf diesem Gipfel erst recht ein Ozean von Unklarheiten und Un-

1 Vgl. den Aufsatz: „Die Grenzen des Erkennens.“

sicherheiten, ja von „Antinomien“ auftut. Sieht man doch auf dem Gipfel, wenn man alles nur unter dem Gesichtswinkel unseres möglichen Wohlbefindens betrachtet, alsbald das die ganze Welt beherrschende *Grundgesetz,* nämlich das Gesetz der *Kausalität,* also das Gesetz des bedingten Entstehens und Vergehens des gesamten materiellen Inhalts der Welt. [1]) Weil man unter *diesem* Gesichtswinkel rein *praktisch* vorgeht — entsprechend dem rein praktischen Behufe des Intellekts — verfolgt man auch das Entstehen und Vergehen der Materie und der mittels ihrer erzeugten Empfindungen von der *Gegenwart* und von seinem *gegenwärtigen* Standorte aus. Von der Gegenwart aus steigt man hinunter in die Abgründe der Vergangenheit, um zu finden, daß man nie zu einem ersten Anfang des bedingten Entstehens und Vergehens vordringen kann; von der *Gegenwart* aus läßt man seinen Blick in die Fernen der Zukunft schweifen, um zu erkennen, daß die Kette der Veränderungen nie ein Ende zu nehmen braucht, wenn wir ihr für uns auch ein Ende machen können. Von hier aus, als dem Punkte, wo ich gegenwärtig stehe, mache ich im Geiste meine Erkundigungsreise in die Tiefen des unendlichen Raumes hinaus, um die äußerste Grenzlinie der sich unaufhörlich wandelnden Materie auszukundschaften, um indes auch hier zu finden, daß eine solche Grenze nicht feststellbar ist. Immer bleibt die *Möglichkeit,* daß jenseits der jeweils festgestellten äußersten Materie immer noch weitere noch unbekannte im Raume schwimmt.

Diese Erkenntnisse sind *untrüglich, absolut* wahr. Solange ich so, innerhalb seiner Grenzen, meinen Intellekt richtig gebrauche, kommt es zu keinen Unklarheiten, geschweige zu „Antinomien“, nicht einmal zu „Übelständen“. Welche weiteren Erkenntnisse in der hier fraglichen Richtung sollte ich aber zum *praktischen* Behufe noch brauchen? Was sollte ich als rein *praktisches* Wesen noch weiter wissen wollen, als daß ich, wie ich keine vordere Grenze meines Wirkens erkennen kann, auch in alle Ewigkeiten der Zukunft hinein, wie auch in immer fernere Tiefen des Raumes wirken kann, ohne je eine Grenze für mein Wirken zu finden? Was kümmert es den *Praktiker,* ob die Welt *an sich* anfangslos, ob sie *an sich* räumlich begrenzt oder unbegrenzt ist? Genug, daß *ich* nie zu einem Ende kommen und so nirgends eine Grenze finden kann, die meinem Wirken Halt geböte. Welcher *Praktiker* wird sich jenen Phantasien hingeben: „Ewig ist die Welt“ — „Nichtewig ist die Welt“ — „Endlich ist die Welt“ — „Unendlich ist

1 Vgl. den Aufsatz: „Die Grenzen des Erkennens.“

die Welt“ oder, wie *unsere* Philosophen sagen: „Anfangslos ist die Welt“ — „Einen Anfang hat die Welt“ — „Die Welt hat keine Grenzen im Raum“ — „Die Welt hat Grenzen im Raum“? Woraus übrigens, nebenbei bemerkt, zugleich erhellt, daß unsere Weltweisen, die sich so unendlich erhaben über ihre Kollegen zur Zeit des Buddha dünken, noch genau in derselben falschen Richtung denken, wie diese.

Übrigens ist die Welt *an sich,* also abgesehen von den *Beziehungen,* in welchen sie zu mir und jedem einzelnen Wesen steht, genau so unergründlich, wie unser eigenes Wesen selber, indem sie ja im Grunde auch bloß ein *Reflex* des Reiches der *Wesenheiten* ist, nämlich der Wesenheiten in ihrer *Betätigung,* in ihrer *Aktivität.* So unwesentlich, ja, so nichtig für die Wesenheiten, gemessen an dem erhabenen Zustand der *Nicht*betätigung, also dem Nirvānazustande, diese Betätigung ist, so unwesentlich und nichtig ist der Inbegriff aller Betätigungen als Welt. Eben deshalb vergleicht der Buddha auch die einzelnen Elemente dieser Betätigung, nämlich die körperlichen Formen, die Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken, ob eigen oder fremd, grob oder fein, fern oder nahe, mit den „Schaumblasen, welche dieser Ganges-Strom heranschwemmt“, mit dem „Gischt“, den „ein scharf sehender Mann im Wasser während des Herbstes, zur Zeit der gewaltigen Gewitter, wenn die Wolken Regengüsse herabströmen, wahrnimmt“, mit „einer Luftspiegelung im letzten Monat des Sommers, zur Mittagszeit“, während er das Bewußtsein selber, in welchem sich uns diese Phantasmagorie darstellt, in Parallele setzt mit der „trügenden Kunst eines Taschenspielers oder Taschenspielergesellen, der in einer belebten Straße seine trügende Kunst produziert.“ [1])

Und weil die Welt im *übrigen,* also abgesehen davon, daß sie auf jeden Fall durchaus „nichtig, eitel, wesenlos“ (asāra) [1]) ist, und abgesehen von den Relationen, die sie beherrschen, *unergründlich* ist, deshalb können *insoweit* natürlich auch auf sie keinerlei Begriffe zutreffen und haben diese damit auch *insoweit* gar keine Geltung. Denn diese Begriffe haben ja letzten Endes immer nur *Beziehungen, Relationen* zum Gegenstand. Von der Welt *an sich* kann man also auch weder sagen, sie sei anfangslos, noch sie habe einen Anfang, man kann weder sagen, sie sei räumlich begrenzt noch sie sei unbegrenzt, so wenig, wie wir diese Begriffe von unserem eigenen Wesen gebrauchen können, sie ist eben *unergründlich.*

1 Saṃyutta-Nik. XXII, 95 (Buddh. Anthol., S. 190 f.).

Aber die Welt *muß* doch ein Ende haben? Muß ich doch das Ende der Welt erreichen, um in meinen Urzustand zurückzugelangen. Gewiß, in *diesem* Sinne, soweit die Welt-*überwindung* in Frage steht, hat sie ein Ende. Denn insoweit ist es wiederum ein durchaus *praktisches* Ziel, und alles, was der *Praxis* dient, sei es der Praxis innerhalb der Welt, sei es der Praxis, die aus ihr herauskommen will, kann von der Erkenntnis überaus klar und absolut sicher erkannt werden. *Insoweit* kann deshalb auch *das Ende* der Welt erkannt werden: „Mein Freund, ich lehre nicht, daß jenes Ende der Welt, wo es kein Geborenwerden, kein Altern, kein Sterben, kein Vergehen und kein Entstehen gibt, durch Wandern zu erkennen, zu schauen, zu erreichen sei. Und doch, Freund, lehre ich nicht, daß man, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen könne. Und so verkünde ich, Freund: In diesem klaftergroßen, bresthaften Körper mit seinem Wahrnehmen und Denken ist die Welt und die Entstehung der Welt und die Aufhebung der Welt und der Pfad zur Aufhebung der Welt.“ [1]) D. h. also: Ich kann das Ende der Welt erreichen, wenn ich diesen klaftergroßen, bresthaften Körper mit dem an ihn gebundenen Wahrnehmen und Denken für immer vernichte. Das aber kann ich, wenn ich nichts mehr *ergreife,* insbesondere im Augenblick meines kommenden Todes keinen neuen Keim mehr: „Nicht mehr ist diese Welt dann für mich.“ Und so kommen wir letzten Endes wiederum darauf hinaus, daß diese Welt — [für *mich* und damit *überhaupt,* soweit sie *erkennbar* ist] — „alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften“ ist.

Zum Schluß noch etwas: Zur Zeit wird viel Aufhebens von der *Relativitäts-Theorie* gemacht und diese als ein moderner Triumph gefeiert. Kann man aber den Relativismus bedingungsloser und umfassender lehren, als es der Buddha in seiner Formel des bedingten Entstehens getan hat: „Wenn dieses ist, ist jenes; in Abhängigkeit von diesem entsteht jenes. — Wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht; als Folge der Autlösung von diesem wird jenes aufgelöst?“ Kann man schärfer und bestimmter lehren, daß es überhaupt keine absoluten Verhältnisse in der Welt gibt, sondern eben immer nur bedingte, *relative?* Nach dem Buddha gibt es überhaupt nur *einen* absoluten Satz in der Welt und der heißt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Und dieser einzige absolute Satz besagt eben — die absolute Relativität der ganzen Welt selber für mich: auch die

1 Saṃyutta-Nik. II, 3, 6 („Buddhist. Weltspiegel“ III, S. 1).

Welt in ihrer Gesamtheit hat für mich nur relative Geltung, nur relativen Bestand, nämlich nur insolange und insoweit, als ich an ihr *hafte,* sie *ergreife:* „Diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen, Haften." Wie viel mehr müssen dann aber die einzelnen Vorgänge in der Welt und damit auch die aus diesen Vorgängen abstrahierten Gesetze *relativ* für mich sein, Gesetze, die der Buddha auf ihren denkbar allgemeinsten Ausdruck gebracht hat! Und so hat der Buddha geradezu den vollkommenen und in sich evidenten Relativismus gelehrt, „der zwar die Unerkennbarkeit des ‚Dinges an sich' betont, aber in der Erkenntnis der Relationen zu absoluter Sicherheit kommt." Aber freilich, diese Weisheit ist ja alt, uralt und stammt noch dazu von einem Buddha. Was kann aber ein moderner Weltweiser mit so einem alten Buddha anfangen? Was hat einem *modernen* Manne der Wissenschaft, besonders wenn er noch dazu mit dem Elixier der Naturwissenschaften gesalbt ist, *ein Buddha* zu sagen?

§ 13

„Die Vollendeten reden nicht unvollkommen." Das will, wie früher ausgeführt, sagen: Ein Buddha weiß seine höchste Erkenntnis auch in die einfachste und klarste Form zu gießen, so daß sie jedem Verständigen ohne weiteres verständlich ist. Das schließt natürlich auch in sich, daß sich in seinen Reden nie etwas Gekünsteltes findet, sondern daß er nur Worte gebraucht, die allgemein gebraucht werden und deshalb auch allgemein verständlich sind, und daß er diese Worte auch nur in diesem allgemein angenommenen Sinne gebraucht, um so allgemein verständlich zu werden. Deshalb verschmäht es ein Buddha nicht nur, solange es nicht notwendig ist, neue Worte, insbesondere neue Kunstausdrücke, sogenannte termini technici zu bilden, sondern er entlehnt, solange es nur immer möglich ist, seinen gesamten Sprachschatz der Umgangssprache seines Volkes, zu dem er spricht, bzw. den Systemen, die er bereits vorfindet, und zwar um so eher, je schwieriger der zu vermittelnde Begriff ist. Ist doch auf diese Weise die Gefahr von Mißverständnissen die denkbar geringste. So ist es also nicht etwa ein Zeichen von Dürftigkeit oder gar Unbeholfenheit der Buddhasprache, daß sie in ihren Ausdrücken so gar nicht originell ist, wie man das heutzutage bezeichnenderweise vielfach hören kann, sondern es ist im Gegenteil gerade dieser Umstand, daß der Buddha seine unerhörten

Gedanken vollkommen adäquat mit den Sprachmitteln, die er vorfand, auszudrücken wußte, ein klassisches Zeugnis seiner Sprachgewalt. Sich seine eigene Kunstsprache zu bilden ist etwas gar nicht so Schweres und — Interessantes, eben weshalb es ja auch so modern ist; aber gewaltige Gedanken in eine kindlich einfache Form zu gießen, *das,* ihr Herren, ist die Kunst.

Auch für diese formelle Eigentümlichkeit der Buddhasprache sei noch ein Beleg angeführt.

Das Wort satta soll nach Oldenberg das Ewige, Substanzielle in der Persönlichkeit bedeuten: „Nicht selten ist von einem Ewigen, Substanziellen in der Persönlichkeit, um dessen Anerkennung oder Leugnung es sich eben handelt, als von dem satta die Rede; wir können etwa übersetzen Person.“ [1]) Auch Franke steht auf dem gleichen Standpunkt, indem er satta vielfach mit „Seele“ und santo satto mit „seiende Seele“ übersetzt. [2]) Ist man aber des eben Ausgeführten eingedenkt, so hat man sich einfach zu fragen: In welchem Sinne wird das Wort satta vom Buddha *gewöhnlich* gebraucht? In eben *diesem* Sinne ist es dann auch *stets* zu nehmen. Nun ist die gewöhnliche Bedeutung von satta, wie sich aus einer Unzahl von Stellen des Kanons ohne weiteres ergibt, einfach „Lebewesen“. So heißt es beispielsweise im Itivuttaka 15 [3]): „Nicht sehe ich, Mönche, auch nur *eine* andere Fessel, durch welche gefesselt *die Wesen* — sattā — für lange Zeit, den Lauf der Geburten durcheilend, wandern, als die Fessel des Durstes. Fürwahr, durch die Fessel des Durstes gefesselt, wandern *die Wesen,* den Lauf der Geburten durcheilend, lange Zeit.“ Das entspricht ja auch dem Wortsinn: satta kommt von sat = seiend, heißt also das einzelne Seiende, das Wesende, also eben das Lebewesen. Diese Wortbedeutung ist für alle Stellen des Kanons, in denen satta vorkommt, außer Zweifel. Insofern liegt irgendwelche Ungewißheit überhaupt nicht vor. Worüber im Kanon debattiert wird, ist bloß die Frage nach der *Natur* dieser sattā, dieser Lebewesen, ist bloß die Frage: „Was sind diese ‚Lebewesen‘ nun eigentlich?“ Die gemeine Meinung definiert sie als empfindende und denkende *Substanzen,* nach deren Ursprung und Vergang sie dann fragt. Nach der Buddhalehre ist aber klar, daß es empfindende und denkende *Substanzen,* also Lebewesen im Normal-

1 Buddha, S 320.

2 Cfr. Dīghanikāya, S. 36.

3 „Buddhistischer Weltspiegel“ I, S. 115.

sinn des Wortes nicht gibt. Denn der Buddha hat alle Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütsbetätigungen und alles Erkennen als das Produkt der Funktionen des körperlichen Organismus aufgewiesen, der selber unaufhörlich vergeht und neu entsteht, so daß also diese Komplexe oder „Gruppen" durchaus nichts Substanzielles *in sich* bergen, sie vielmehr alle „durchaus leer, hohl, kernlos" sind. Sie gleichen alle den aus Blattscheiden gebildeten Stämmen des Kadalī-Baumes: Wenn man diese Blattscheiden auseinanderrollt, hat man den ganzen Stamm in diesen Blattscheiden vor sich, ohne daß sich noch irgendwelches Kernholz fände, und so ist denn der ganze Stamm durchaus „leer, hohl, kernlos".

Das spricht auch die Definition von satta im Bhikkhunī-Saṃyutta V, 10 aus: „Nachdem die Nonne Vajirā in Sāvatthī Essen betteln gegangen war, begab sie sich nach der Mahlzeit in einen dunklen Wald. Dort setzte sie sich unter einem Baume nieder, um da den Tag über zu verweilen. Da ging Māra, der Böse, der ihr Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, sie von der Betrachtung abbringen wollte, dahin, wo die Nonne Vajirā weilte und sprach sie also an: ‚Von wem ist dieses Lebewesen (satta) geschaffen? Wer ist der Schöpfer des Lebewesens? Wo ist das Lebewesen entstanden? Wo hört das Lebewesen auf?' — Da dachte die Nonne Vajirā bei sich: ‚Welcher Mensch oder Nichtmensch spricht hier?' — Da dachte sie: ‚Māra, der Böse, der mir Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, mich von der Betrachtung abbringen will, spricht hier.' Und sie antwortete ihm: ‚Was verstehst du unter Lebewesen (satta)? Māra, du folgst einer falschen Lehre. Ein bloßer Haufen von organischen Prozessen (saṅkhārā) ist dies, nicht wird *hier* ein Lebewesen gefunden. Denn wie nach dem Zusammenbringen der Teile der Ausdruck ‚Wagen' ist, so ist, wenn die Gruppen da sind, der allgemeine Sprachgebrauch (sammuti) ‚Lebewesen'. Leiden nur entsteht und Leiden besteht. Nichts anderes als Leiden entsteht, nichts anderes als Leiden vergeht'."

Vajirā klärt also Māra, den Bösen, auf, daß die Menschheit im Allgemeinen (sammuti) unter einem Lebewesen im Grunde nichts weiter als den Haufen der organischen Prozesse, das Gewoge der fünf Gruppen versteht, so daß also der Begriff Lebewesen (satta), unabhängig von diesen fünf Gruppen, so wenig Berechtigung hat, wie das Wort ‚Wagen', losgelöst von seinen Beziehungen zu den Bestandteilen, die man eben in ihm zusammenfaßt. Hier haben wir also einen Fall, wo man etwas, nämlich ein in empfindender und denkender

Substanz bestehendes Lebewesen nicht finden kann, weil es etwas Solches überhaupt nicht gibt. *) Eben deshalb kann man in Wahrheit natürlich auch immer nur nach der Entstehung und nach der Art des Verganges der ein solches „Lebewesen" konstituierenden fünf *Gruppen* fragen.

Die Nonne Vajirā gibt die Normaldefinition von satta. Nun kann man aber natürlich auch die Frage aufwerfen, wie sich der Begriff satta, Lebewesen, von der Hochwarte der Buddhalehre aus darstellt, wie also *ein Buddha* diesen Begriff wohl definieren würde. Auch darauf gibt uns der Kanon Antwort [1]): „ »Lebewesen, Lebewesen« (satta), sagt man, o Herr. Inwiefern, o Herr, gibt es wohl ein Lebewesen oder die Offenbarung eines Lebewesens?" — „Wo es, Samiddhi, ein Auge gibt, Gestalten gibt, ein Sehbewußtsein gibt, mit Hilfe des Sehbewußtseins bewußtbare Objekte gibt, dort gibt es das Lebewesen (satta) oder die Offenbarung des Lebewesens. — Es gibt ein Ohr, es gibt eine Nase, es gibt eine Zunge, es gibt Säfte, es gibt ein Schmeckbewußtsein, es gibt mit Hilfe des Schmeckbewußtseins bewußtbare Objekte, dort gibt es das Lebewesen oder die Offenbarung des Lebewesens. — Es gibt einen Körper, es gibt ein Denkorgan, es gibt Denkobjekte, es gibt ein Denkbewußtsein, es gibt mit Hilfe des Denkbewußtseins bewußtbare Objekte, dort gibt es das Lebewesen oder die Offenbarung des Lebewesens. — *Wo es, Samiddhi, kein Auge gibt, keine Gestalten gibt, kein Sehbewußtsein gibt, keine mit Hilfe des Sehbewußtseins bewußtbaren Objekte gibt, dort gibt es kein Lebewesen oder Offenbarwerden eines Lebewesens.* Es gibt keine Zunge, es gibt keine Säfte, es gibt kein Schmeckbewußtsein, es gibt keine mit Hilfe des Schmeckbewußtseins bewußtbaren Objekte, dort gibt es kein Lebewesen oder Offenbarwerden eines Lebewesens. Es gibt kein Denkorgan, es gibt keine Denkobjekte, es gibt kein Denkbewußtsein, es gibt keine mit Hilfe des Denkbewußtseins bewußtbaren Objekte, dort gibt es kein Lebewesen oder Offenbarwerden eines Lebewesens."

Sieht man sich *diese* Definition von satta, Lebewesen, genauer an, so erfaßt einen alsbald wiederum ehrfürchtiges Staunen über die Besonnenheit, die auch aus ihr hervorleuchtet. Sie begreift zunächst einmal den berechtigten Teil der vulgären Definition in sich, wonach von einem satta, einem Seienden oder Wesenden, kurz, von einem Lebe-

---

* Vgl. oben, § 4 am Anfang.

1 Saṃyutta-Nik., IV, p. 38 ff.

wesen auf jeden Fall nur solange die Rede sein kann, als die Persönlichkeitsprozesse gegeben sind, so daß also der Begriff satta, Lebewesen, nicht mehr zutrifft und deshalb nicht mehr gebraucht werden kann, wo diese Persönlichkeitsprozesse in ihrer Totalität für ewig aufgehoben sind. Aber mit dieser Bestimmung ist die Lehre des Buddha über die Lebewesen nicht erschöpft. Im Gegenteil, diese läßt gerade *das Spezifische* der Buddhalehre vermissen, wonach auch das, was im Begriff „Lebewesen" gedacht wird, nichts mit unserem eigentlichen *Kerne* zu tun hat. Gilt doch auch von den organischen Prozessen, den Sankhārā, die Große Formel: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Ich." Die Definition der Nonne Vajirā mußte also *unvollkommen* sein. Eben deshalb hat sie sie ja auch gleich ergänzt durch den Hinweis auf *die Leidensnatur* dessen, was in Wirklichkeit dem Begriff satta, Lebewesen, bloß zugrunde liegt, womit sie zugleich den Anattā-Gedanken auch dem Satta-Begriff gegenüber zum Ausdruck brachte, indem dieser Anattā-Gedanke sich ja eben darauf gründet, daß nichts, was uns Leiden bringt, unser Wesen sein kann. Ein Buddha aber gibt nur *vollkommene* Definitionen. In *seiner* Definition muß also auch der Anattā-Gedanke irgendwie in die Erscheinung kommen. Wer fühlte auch nicht seinen überweltlichen Hauch in den gewaltigen Worten: *„Wo* es kein Auge, keine Gestalten, kein Sehbewußtsein, keine mit Hilfe des Sehbewußtseins bewußtbaren Objekte gibt, *dort* gibt es kein Lebewesen"? Und eben daß so die *Buddha*-Definition von satta den Anattā-Gedanken in sich birgt, daß sie, wiederum, wie auch sonst stets, in majestätischer Weise, neben den Elementen, auf die die Vulgärdefinition hinweist, auch auf das *Undefinierbare, Unaussprechliche* Bezug nimmt, das auch dem Begriff „Lebewesen" gegenübersteht und das von dem Untergang der positiven Faktoren, die in diesem Begriff gedacht werden, so wenig berührt wird wie der Sonnenstrahl von der Zertrümmerung der Fensterscheibe, durch die er hindurchscheint, eben „das wollen wir uns als ein erstaunliches, außerordentliches Merkmal" dieser Definition „merken!"

Das Ausgeführte kann man auch so ausdrücken: Der Buddha unterscheidet bei der Definition des Begriffes Satta von diesem Satta gar wohl *den Attā.* Für die rohe Auffassung sind satta und attā identisch. Für die geläuterte Auffassung sind die positiven Elemente des Satta-Begriffs nur die allein faßbaren, dazu selber durchaus „leeren, hohlen und kernlosen" *„Beilegungen"* des unfaßbaren und deshalb undefinier-

baren Attā. Bei uns bezeichnet das Wort ‚Wesen' Beides. Es kann bedeuten ‚Lebewesen' und kann bedeuten ‚das Wesentliche' *‚das Essenzielle'*. Unser Wort ‚Wesen' schließt also zwei *durchaus* verschiedene Begriffe ein: Jedes ‚Wesen', im Sinn von Lebewesen, birgt selbst wieder sein ‚Wesen', d. h. sein Wesentliches, seine *Essenz* in sich. Man muß also natürlich in jedem einzelnen Fall feststellen, welche von diesen beiden Bedeutungen das Wort ‚Wesen' in einem konkreten Falle hat. Tut man das nicht, so kann man zu den haarsträubendsten Trugschlüssen gelangen. *) In Indien hatte die philosophische Sprache zur Zeit des Buddha für unsern Begriff „Wesen" im Sinne von „das Wesentliche, die Essenz" bereits ein eigenes Wort geprägt, nämlich eben das Wort *Ātman* als das *eigentliche* Ich, das *eigentliche* Selbst, das es in den sattā, den Lebewesen festzustellen gilt. Das geht nicht nur sehr klar schon aus der Erzählung in der Chāndogya-Upanishad 8, 7-12, — angeführt oben S. 12 — hervor, sondern vor allem auch aus Taittirīya-Upanishad 2. Dort heißt es: „Von diesem aus Nahrungssaft bestehenden verschieden, dessen *innerer Ātman* ist der aus Lebenshauch bestehende. — Von diesem aus Lebenshauch bestehenden verschieden, dessen *innerer Ātman* ist der aus Manas bestehende. — Von diesem aus Manas bestehenden verschieden, dessen *innerer Ātman* ist der aus Erkenntnis bestehende. — Von diesem aus Erkenntnis bestehenden verschieden, dessen *innerer Ātman* ist der aus Wonne bestehende. — Was dieses Wohlbeschaffene ist, das ist *die Essenz." **)*

Eben in diesem Sinne als das Wesenhafte, *die Essenz,* hat dann natürlich auch der Buddha das Wort Ātman, indem er es *vorbehaltlos,* also *im Sinne seiner Zeit,* gebrauchte, übernommen. Diese Bedeutung von Attā, als der Pāli-Form von Ātman, ergibt sich denn auch in der Tat nicht nur aus der Großen Formel, sondern auch aus tausend anderen Stellen des Kanons. Und eben weil der Buddha von satta gar wohl den attā unterschied, konnte er auch die Worte sprechen: „Einen Mönch, dessen Geist erlöst ist, dann noch aufzuspüren, so daß sie

* Ein abschreckendes Beispiel hierfür ist in Bd. II, S. 377, Anm., des „Buddhist. Weltspiegels", angeführt.

** Taitt.-Up. 2, 2 (Deussen, Sechzig Upanishads, S. 229 f.). — Vgl. auch Sarvop. 22 (Deussen, l. c., S. 626): „Derjenige, welcher — [in der Formel „Tat tvam asi: das bist du"] — von dem mit Bestimmungen behafteten Worte ‚du' und von dem mit Bestimmungen behafteten Worte ‚das' verschieden ist und wie der Äther rein, absolut und nur aus Sein bestehend ist, wird als *das Selbst (ātman)* — [also eben das *Essenzielle*] — des Wortes ‚das' bezeichnet."

sagen könnten, ‚dies ist das Substrat für das Bewußtsein eines Vollendeten', gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahmā und Pajāpati nicht, denn ich behaupte: ‚Schon bei Lebzeiten ist ein Vollendeter unerfaßbar.' Und weil ich das behaupte, beschuldigen mich manche Asketen und Brahmanen falsch und zu Unrecht: ‚Der Asket Gotama will mit allem aufräumen, er lehrt die Vernichtung, Zerstörung, Aufhebung des *vorhandenen Lebewesens'* (sato sattassa). Was ich nicht rede, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen falsch, mit Unrecht. Nur Eines, Mönche, verkünde ich heute wie früher: Das Leiden und seine Vernichtung." [1])

Ganz speziell aber finden wir das Verhältnis von satta und attā im Brahmajāla-Sutta des Dīghanikāya (I, 3, 10) [2]) klargelegt:
„Mönche, es gibt gewisse Asketen und Brahmanen, die an die Vernichtung glauben und die in siebenerlei Form die Vernichtung, den Untergang, das Ende des *vorhandenen Lebewesens* (sato sattassa) lehren. Inwiefern tun sie es?

Da hat z. B. der eine oder der andere Asket oder Brahmane den Glauben und die Theorie: ‚Insofern als dieses gestaltete *Selbst* (attā), das aus den vier Elementen zusammengesetzt und von Vater und Mutter erzeugt ist, mit dem körperlichen Ende zugleich vernichtet wird, untergeht und nach dem Tode nicht mehr ist, ist dieses Selbst (attā) dann wahrhaftig und restlos vernichtet.' In dieser Form behaupten manche die Vernichtung, den Untergang, das Ende des *vorhandenen Lebewesens* … .

Zu dem spricht wieder ein anderer: ‚In der Tat, Verehrter, es existiert dieses *Selbst,* von dem du redest. Damit ist aber nicht jenes *Selbst* — [auf das es ankommt] — wahrhaftig und restlos vernichtet. Es existiert ja doch, Verehrter, ein anderes, göttliches, formhaftes *Selbst,* das aus Geist besteht, alle Haupt- und Nebenorgane hat und keiner der organischen Fähigkeiten ermangelt. Das kennst und siehst du freilich nicht. Aber ich kenne und sehe es. Insofern als dieses *Selbst* mit dem körperlichen Ende zugleich vernichtet wird, untergeht und nach dem Tode nicht mehr vorhanden ist, ist das Selbst wahrhaftig und restlos vernichtet.' In dieser Form behaupten manche andere die Vernichtung, das Ende des *vorhandenen Lebewesens.*

1 M. N. I, p. 240 (M. S. I, S. 232; Franke, Dīghanik., S. 295).

2 Vgl. Franke, l. c.

Zu dem spricht wieder ein anderer: ‚In der Tat, Verehrter, es existiert dieses *Selbst,* von dem du redest. Damit ist aber nicht jenes *Selbst* — [auf das es ankommt] — wahrhaftig und restlos vernichtet. Es existiert ja noch ein anderes, das in das Stadium der Raumunendlichkeit eingetretene Selbst. Es heißt so, weil es nach vollkommener Überwindung aller Vorstellungen von Gestalten, nach dem Aufhören aller Vorstellungen von materiellen Dingen und nach der Ausschaltung aller Vielheits-Vorstellungen in der Vorstellung aufgeht: ‚Der Raum ist unendlich.' Das kennst und siehst du freilich nicht. Aber ich kenne und sehe es. Insofern als dieses *Selbst* mit dem körperlichen Ende zugleich vernichtet wird, untergeht und nach dem Tode nicht mehr vorhanden ist, ist *das Selbst* wahrhaftig und restlos vernichtet.' In dieser Form behaupten manche andere die Vernichtung, den Untergang, das Ende des *vorhandenen Lebewesens … .*"

Wer möchte nicht ohne weiteres sehen, daß hier die schließliche Vernichtung „des vorhandenen Lebewesens" (sato sattassa) damit zu beweisen gesucht wird, daß das jeweils als das *Wesenhafte, Kernhafte* an ihm Erkannte, das eben „das Selbst" (attā) genannt wird, der Auflösung verfallen ist? Ist die Schlußfolgerung doch jedesmal: Weil das jeweils als *„das Selbst"* (die Essenz) eines „vorhandenen Lebewesens" Erkannte mit dem körperlichen Ende mit vernichtet wird, deshalb behaupte ich die Vernichtung *„des vorhandenen Lebewesens"*.

Man sieht, alles wird überaus einfach, wenn man nur die Terminologie des Buddha versteht. Diese aber versteht man, wenn man die Worte einfach so nimmt, wie sie sich dem unbefangenen Menschen geben.

§ 14

Zum Schluß möge noch kurz das Verhältnis der Buddhalehre zum *Seelenbegriff* präzisiert werden.

Bisher hegte man fast allgemein die Ansicht, daß der Seelenbegriff dem Buddhismus von Haus aus fremd sei. Infolge davon war es den Feinden des Buddhismus ein leichtes, ihn in den Augen aller Christen, ja, aller Vernünftigen überhaupt, gründlich zu diskreditieren. Denn jeder Verständige fühlt, daß es den Seelenbegriff in irgendeinem Sinne geben müsse, schon deshalb, weil er sonst doch nicht von so ziemlich allen Völkern der Erde geprägt worden wäre und in deren Denken zu allen Zeiten eine entscheidende Rolle gespielt hätte. Es ist mithin in

der Tat sehr wohl verständlich, daß die meisten Menschen, und zwar gerade *die Religiösen* unter ihnen, den Buddhismus schon allein deshalb als ein minderwertiges System betrachten, weil man ihnen immer vorpredigte, derselbe kenne den Seelenbegriff in gar keiner Weise, ein Urteil, das man noch durch den billigen Scherz verstärkt, er lehre eine Seelenwanderung ohne Seele.

Seele bedeutet *an sich* und *originär* nichts weiter als das Wesentliche, das Wesenhafte des Menschen, ist also letzten Endes identisch mit dem Begriff des Ich oder des Selbstes. Deshalb muß der Seelenbegriff sich in der Auffassung der Menschen genau so unbestimmt und mehrdeutig spiegeln, wie dieser Ichbegriff. Insbesondere hat man mit ihm, genau wie mit dem des Ich, von jeher einen *positiven* Inhalt verbunden, weil man ja auch stets das Wesenhafte von uns in unseren erkennbaren Qualitäten fand. So bestimmt denn beispielsweise Schopenhauer den Seelenbegriff als die Hypostase von Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung, unabhängig vom animalischen Organismus, Fechner als „die Selbsterscheinung dessen, was als Körper äußerlich ist", Wundt als „das innere Sein der nämlichen Einheit, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen", Haeckel als einen „Kollektivbegriff für die gesamten psychischen Funktionen des Plasma".

In diesem allgemein angenommenen und deshalb im Zweifel auch stets anzunehmenden *positiven* Sinn kennt nun die Lehre des Buddha den Seelenbegriff allerdings nicht. Im Gegenteil lehnt der Buddha diesen Seelenbegriff scharf ab — vgl. „Die Lehre des Buddha", S. 150f., insbesondere S. 159; „Buddh. Weisheit", § 6 — besteht doch nach ihm, wie wir wissen, das Wesen des Menschen überhaupt in nichts Erkennbarem. In der Buddhalehre bleibt vielmehr für den Seelenbegriff nichts weiter übrig, als die Bedeutung „das Wesenhafte", „das Essenzielle", ohne daß dieses Wesenhafte irgendwie bestimmbar wäre, also der Seelenbegriff als reiner Formalbegriff, ohne die Möglichkeit der Bestimmung seines Inhalts. In diesem höchsten Sinn als menschliche Wesenheit, *frei von allen erkennbaren Bestimmungen,* kennt also auch die Lehre des Buddha den Seelenbegriff, ja, *dieser* bildet ihren Kern.

Weil er aber in dieser seiner erhabensten Form bei uns nicht gebraucht wird und auch noch nie gebraucht wurde, deshalb ist es, um Verwirrung hintanzuhalten, besser, ihn auch bei der Darstellung der Buddhalehre nicht zu gebrauchen.

Das Empfinden, daß der Begriff „Seele“ so sehr mit der Vorstellung einer *positiven* Bestimmung der menschlichen Wesenheit verknüpft ist, daß er, sobald die Einsicht aufgeht, daß unser Wesen positiv überhaupt nicht zu fassen, vielmehr schlechterdings unergründlich ist, am besten ganz vermieden wird, hatte auch unser Meister Eckehart, wenn er sagt: „Die Seele hat — [nach ihrer Erlösung] — in der Einheit des göttlichen Wesens — [buddhistisch gesprochen: mit ihrem ‚Untertauchen‘ in die Nirvāna-Sphäre] — ihren Namen verloren. Daher heißt sie da nicht mehr Seele, ihr Name ist: ‚unermeßlich Wesen‘ “ (s. oben, S. 114f.), womit man die Worte des Buddha vergleichen wolle: „Ein Vollendeter, getrennt von der Körperlichkeit, ist tief, unermeßlich, unergründlich, wie der große Ozean.“

So liegt also die Buddhalehre nicht, wie gemeine Unwissenheit wähnt, unterhalb des Seelenbegriffs, sondern sie ist so erhaben, daß sie mit ihrer Bestimmung der menschlichen Wesenheit auch über den Seelenbegriff, wie er *gemeinhin* gebraucht wird, hinauswächst, daß in ihr auch dieser Seelenbegriff sich zur bloßen Schale verflüchtigt.

4. Rückblick

Was immer wir in der Welt betrachten, sei es uns selber, sei es etwas anderes, sei es groß oder klein, kompliziert oder einfach, sobald wir das *Wesenhafte,* das *Kernhafte,* sein „An sich", aus dem sich alle seine Qualitäten ohne weiteres erklären würden, zu fassen suchen, sehen wir zu unserem Erstaunen, daß es nicht zu fassen, ja, nicht einmal zu finden ist: über das Reich *der Wesenheiten* ist ein undurchdringlicher Schleier gebreitet. Jede Frage, die wir hier stellen, führt alsbald ins Unendliche oder ins Unergründliche, wenn man sich nicht schon vorher in eine „Höhle von Ansichten", in einen „Wirrwarr von Ansichten", in ein „Dickicht von Ansichten" verirrt hat. Diese Erkenntnis führt zur Feststellung der ersten Grundwahrheit, daß unser Erkenntnisvermögen zur Erkenntnis der Realitäten *an sich,* d. h. also des jedem Einzelnen zugrunde liegenden *Wesenhaften,* insbesondere auch unseres eigenen Wesens, *nicht* geeignet ist.

Der Grund hierfür ist, daß das Innere und Ursprüngliche jeder Realität nicht Erkenntnis ist, sondern diese Erkenntnis als ein Sekundäres, Akzidentelles und Äußerliches hervortreibt, nachdem es sich mit „Beilegungen", d. h. einem körperlichen Organismus, versehen und damit in Beziehungen zu den anderen Realitäten, bezw. deren Beilegungen, getreten ist. Lediglich zur Erkenntnis der gegenseitigen Beziehungen dieser Beilegungen ist das Erkenntnisvermögen bestimmt, nicht aber ist es darüber hinaus auch nur noch fähig, die Art der Möglichkeit an sich solcher Beilegungen zu erkennen. Und so ist denn die Erkenntnis ein Licht, das nur eine ganz bestimmte Region erleuchtet mitten in dem grenzenlosen lichtlosen Bereich *der Ursprünglichkeit,* in welcher es selbst sich verliert. Diese Lichtlosigkeit, die in aller Ursprünglichkeit herrscht, wird um so fühlbarer, je stärker das Erkenntnislicht leuchtet, weil es an desto mehr Punkten die Grenzen der lichtlosen Ursprünglichkeit berührt. [1])

Dabei sind die allein erkennbaren *Beziehungen* oder *Verhältnisse* der Beilegungen keine absoluten, sondern sie modifizieren sich unter der Herrschaft des Kausalitätsgesetzes als ihres Regulators unaufhörlich. In der *Welt* ist also alles *bedingt,* von einander *abhängig,* im Gegensatz zu dem Bereiche der *Ursprünglichkeit,* der keine Kausalität und damit keine Abhängigkeiten mehr in sich schließt. Diese zwei

1 Vgl. Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 335.

Bereiche des Bedingten und des Unbedingten, des Abhängigen und des Unabhängigen, des Relativen und des Absoluten, kurz der *Welt* und der *Nirvāna-Sphäre* proklamiert der Buddha speziell in dem Udāna (VIII, 4): „Für das, was abhängig ist, gibt es auch Bewegung. Für das, was nicht an anderem haftet, gibt es keine Bewegung. Wo keine Bewegung ist, ist Ruhe. Wo Ruhe ist, ist kein Verlangen. Wo kein Verlangen ist, ist kein Kommen und Gehen. Wo kein Kommen und Gehen ist, ist kein Vergehen und Neuentstehen. Wo kein Vergehen und Neuentstehen ist, ist weder ein Hienieden noch ein Jenseits noch ein Etwas zwischen Beiden. Eben das ist das Ende des Leidens."

Die Erkenntnis der Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens ist die Grundvoraussetzung seines richtigen Gebrauches. Diese Erkenntnis bildet ja auch eine der Grundlehren des Buddha: „Folgende vier unerfaßbare Dinge gibt es, über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, wenn man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheimfalle. Welche vier? Der Bereich der Buddhas [d. h. also derjenigen, die sich vollständig auf ihr *Ursprüngliches,* ihr *Kernhaftes* zurückgezogen haben *)] — der Bereich der Versenkungen — die Frucht des Wirkens — die Welt." [1])

Innerhalb des Erkennbaren ist es wieder *ein* Fundamentalsatz, der schlechterdings unwiderleglich ist, dem unerschütterliche Gewißheit innewohnt. Mag alles in der Welt wanken, mag jede Erkenntnis sich als morsch erweisen, ja, mögen Himmel und Erde zusammenstürzen; *er* wankt nicht und wird nie wanken. Auf ihm ruht als auf einem granitnen Felsen das ganze Gebäude der Buddhalehre. Es ist *der Anattā-Gedanke,* der das *Grundverhältnis* von uns zu allem Erkennbaren festlegt. Diesen Grundgedanken hat der Buddha in Form des Großen Syllogismus auch so klar darzustellen gewußt, daß er schlechterdings überhaupt nicht mehr klarer gemacht werden kann: Entweder man begreift ihn so, wie ihn der Buddha im Großen Syllogismus vorträgt, oder man begreift ihn überhaupt nicht. Wie bereits in der 9. - 11. Auflage der „Lehre des Buddha" ausgeführt, lautet dieser Syllogismus: „Was ich an mir vergehen und infolge dieser Vergänglichkeit

* Die Buddhas sind hier natürlich nur als pars pro toto angeführt. Unerkennbar ist ja *jedes* heilig gewordene, d. h. von seinen „Beilegungen" befreite Ich: „Einen also geisterlösten Mönch dann noch aufzuspüren, so daß sie sagen könnten: ‚dies ist das Substrat für das Bewußtsein eines Vollendeten', gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahmā und Prajāpati nicht. Und warum nicht? Schon bei Lebzeiten nenn' ich einen Vollendeten *unerfaßbar*".

1 Vierer-Buch, S. 166, Nr. 77.

mir Leid zuführen sehe, das kann nicht mein *Wesen* sein. Nun sehe ich *alles* nur immer Erkennbare an mir vergehen und mir mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit Leiden bringen. Also ist nichts Erkennbares mein Wesen."

Der Anattā-Gedanke schafft die Möglichkeit der Erlösung. Alles Erkennbare ist *nicht* mein Ich, also kann ich mich von allem Erkennbaren befreien. *Ich* muß mich befreien. Damit ich mich von dem, was *nicht* mein Ich ist, befreien kann, muß ich *selbstlos* werden: Ich darf nichts Erkennbares mehr und damit überhaupt nichts mehr für mich selber suchen, darf nichts mehr auf mich selber *beziehen.* Das kann ich aber nur, wenn ich vor allem selbstlos *denken* lerne, so selbstlos, daß ich mit so entfremdetem Blick auf das Getriebe meiner Persönlichkeit zu schauen vermag, daß *mir* bei dieser *meiner* Denktätigkeit nicht einmal der bloße Gedanke an mich selber mehr aufsteigt, daß „die Anwandlungen des in der Form des ‚Ich' und ‚Mein' denkenden Stolzes" sich nicht mehr erheben, wie diese Denkform in der Fassung des Paṭiccasamuppāda ihren klassischen Ausdruck findet.

Also *ich* bin es natürlich auch, der so, in dieser ganz unpersönlichen Form *denkt.* Eben *diese* Art zu denken, ist das größte Kunststück, das *ich* lernen muß: *ich* muß nicht nur den Gedanken ‚Dorf' entlassen, den Gedanken ‚Mensch' entlassen, den Gedanken ‚Wald', den Gedanken ‚Erde' entlassen, muß nicht nur den Gedanken des grenzenlosen Raumes und den Gedanken an mein eigenes grenzenloses Bewußtsein entlassen, sondern ich muß vor allem auch den Gedanken an mich selber und muß den Gedanken, daß es irgend etwas *mir* Zugehöriges geben könnte, entlassen und darf nur mehr den Gedanken denken: „Leer ist das — [was ich nur immer erkennen kann] — von mir und etwas mir Zugehörigem." [1]) — „Das gehört mir *nicht,* das bin ich *nicht,* das ist *nicht* mein Selbst." Und zwar muß *ich* diese Denkart zu dem Zwecke pflegen, auch jene anderen Worte zu verwirklichen: „Nicht sein, nicht für *mich* sein, nicht werden, nicht *für mich* werden soll, was ist, was war, *ich* lasse es fahren." Gerade dadurch nämlich, daß ich so, als Gipfel der Selbstlosigkeit auch im *Denken,* alles ohne jede positive Bezugnahme auf mich selber denken kann, wird *mir* über die Maßen klar, daß *ich* im Grunde auch nichts mit ihm zu tun habe.

1 Majjh.-Nik., 106. Rede (M. S. III, S. 72. Dort ist indes, offenbar unter dem Einfluß des Siamismus wie auch sonst oft, ganz falsch übersetzt: „Leer ist es an sich und in sich." Vgl. dagegen M. S. I, S. 468).

Wie hat man *das* je verkennen können? Wie hat man sich je zu dem Wahnwitz versteigen können, zu behaupten, der Buddha lehre, daß, wenn *ich* denke, dann gleichwohl nicht *ich* denke, sondern —?!

Habe ich auch das noch begriffen, dann wird der ganze Kanon, wenn ich dazu seine Worte nur immer so nehme, wie sie sich geben, ein Meer von Licht für mich werden. Dann wird mir aber auch die Erlösung leicht werden. Denn dann weiß ich, daß auch nach dem Buddha wahr bleibt, was noch von jeher wahr gewesen ist, ja, was ich mir ernstlich anders gar nicht vorstellen kann, daß nämlich *ich* es bin, der handelt und wirkt, daß *ich* es bin, der sündigt und kämpft, daß *ich* es bin, der leidet und sich erlöst, daß *ich* es bin, der sich die zeitlos-ewige Seligkeit erringen kann, daß insbesondere auch *ich* es bin, der den Gedanken des Nicht-Ich, den Anattā-Gedanken denkt und der ihn eben in Befolgung der Vorschriften des Buddha denkt: „Ihr Mönche, *wenn* ihr denkt, so denkt: ‚Dies ist das Leiden', denkt: ‚Dies ist die Entstehung des Leidens'; denkt: ‚Dies ist die Vernichtung des Leidens'; denkt: ‚Dies ist der Weg zur Vernichtung des Leidens'!" — „Und was, Kevatta, ist das Wunder der Lehre? Da unterweist ein Mönch Andere also: ‚Denkt so und nicht so! — Richtet euren Geist auf das und nicht auf das! Dies gebet auf und nach jenem ringet und haltet es fest'!"

Freilich wird auch nach dieser Aufhellung die Buddhalehre den Allermeisten ein durchaus unzugängliches Gebiet bleiben, und selbst für jene, die ihre ungeheuere Tiefe ahnen, wird diese Tiefe doch nur „eine trost- und bodenlose Tiefe" sein, „vergleichbar dem melancholischen See in Norwegen, auf dem man in seiner finsteren Ringmauer von steilen Felsen nie die Sonne, sondern in der Tiefe nur den gestirnten Taghimmel erblickt und über welchen kein Vogel und keine Woge zieht", [1]) so daß sie auch die anderen Worte sich zu eigen machen: „Zum Glück kann ich diese Lehre nur loben, nicht unterschreiben", [1]) indem sie sich auf Systeme zurückziehen, die ihnen mehr liegen, auf die Upanishaden, Platon, Kant, Schopenhauer, in denen sich ja gleichfalls die ewige Wahrheit spiegle. Ihnen gegenüber wird es aber auch Geister geben, die nur einer Anweisung bedürfen, um die Buddhalehre als „einen Lotosweiher" zu erkennen „mit klarem Spiegel, mild, kühl, glitzernd, leicht zugänglich, erquickend und nahe am Wasser tiefe Waldesgründe", und die daraufhin, „vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend",

1 Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie, Bd. II, 3. Abt., S. 405.

in diesem Lotossee baden und trinken und, nachdem sie alle Qual und Pein der Erschöpfung beschwichtigt haben, im Waldhaine sitzen oder liegen, „einzig von Wohlgefühlen erfüllt." (Cfr. M. S. I, S. 122.) Sie mögen ebenfalls einmal zu den Upanishaden, zu Platon, Kant, Schopenhauer und wie sie alle heißen, ihre Zuflucht genommen haben. Aber nunmehr sagen auch sie: „Freilich standen viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle; *doch nur Memnons Säule klang."*

Für sie sind die vorstehenden Ausführungen geschrieben.