

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 entgegennähme.

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

* Kapitel XII, S. 432 - 525, aus dem Werk Georg Grimms "Wissenschaft des Buddhismus". Verlag W. Drugulin, Leipzig 1923. Die Seitenhinweise beziehen sich auf diese Ausgabe.

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 trivia-

len 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 Theologe für einen Metaphysiker und — jeder Indologe für den berufenen Interpreten der Buddhalehre halten. 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* Erkenntnistrebens 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 gegenüberstehen, 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, diejenigen 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" — *mystikē siōpē* 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 Sittenreinheit, 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*

¹ Phaedrus, p. 275 E.

² Cfr. Maitrāyana-Up. 6, 29.

³ Ex. Udāna V, 3.

⁴ Matth. 13, 11.

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 welchen 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 Ergründung seiner Tiefen eines delischen Tauchers bedurfte. Diese Schreibweise hat er ausdrücklich also motiviert: "Es ist löbliches Mißtrauen, die Tiefen der Erkenntnis zu verbergen."⁶

Nur ein *Berufener* hat also überhaupt 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 umso mehr 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 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 neuen 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.

⁵ Thomas de Celano, Vita S. Francisci.

⁶ Deussen, 1.c. II, 1, S.94, F.A. Brockhaus, Leipzig 1911.

Durch sinnlose Wortgeflechte
Und durch vielen Redeschwall
Da, wo er nicht angebracht ist,
Stiften sie Verwirrung nur
Bei dem Hörer und verdunkeln
Nur die Sache. So verfahren
Die *Kommentatoren* alle!"

klagt schon ein alter Inder.⁷ 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 flache 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,⁸ 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 man 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 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 Un-

⁷ Cfr. Deussen, 1.c. I, 3, S. 5.

⁸ oben S. 53 ff.

erschütterlichkeit 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, bewahrt er als echt oder löst es auf.

2. 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 sutam: 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 Ashoka (264-227 a.C.).

Freilich werden von der europäischen Wissenschaft Bedenken erhoben, daß die genannten drei Konzile je stattgefunden hätten⁹, 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 To-

⁹ Nach inzwischen erbrachten archäologische Funden gilt jedoch die Existenz der ersten drei buddhistischen Konzile als gesichert. (Anm.d.Red.)

de 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 altherwürdigen Brauch, auf dem schon die Überlieferung 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 Ashoka, gebracht worden war, unter König Vattagāmini 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, bzw. 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 des Geistes-*Riesen*, indem ihre Ge-

danken, 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 Gelehrten 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 Größe 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 Exegeten verstanden

hätten!! Wie ungeheuerlich dieser Vorwurf ist, wird ohne weiteres klar sein, wenn man sich der früher geschriebenen Worte 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 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*¹⁰ —.

Wäre es nicht angezeigt, daß ihr wenigstens gegenüber diesen Produkten später Nachfahren des Buddha, auch soweit sie mit in den Kanon aufgenommen worden sind, den Standpunkt einnimmt, den Purāṇa schon gegenüber *Berichten* Dritter von Reden des Meisters selber eingenommen hat, wie das im Cullavagga XI, 1, 11¹¹ 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,

¹⁰ Majjhima-Nik. 109. Sutta.

¹¹ Cfr. Geiger, Pāli, S. 7, 2, Anm. 1.

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 seiner für die allermeisten undurchdringlichen Gelehrsamkeit oder die Meisterreden in ihrer genialen Einfachheit? Hat der Abhidhamma überhaupt noch Heilige gezeugt? Ja, fürwahr, nur ein "kurzer herrlicher Mittag" war's, daß der Buddha-Dhamma in seiner ganzen Herrlichkeit, allen sichtbar, strahlte. Unglaublich, ja, unheimlich bald schon brach die bleiche lange Nacht bloß scholastischer, dazu dem Dhamma in keiner Weise mehr gewachsenen Gelehrsamkeit herein.¹²

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 umso 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, bzw. 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 Hinblick 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, zum großen Teil von einer so grenzenlosen Ehrerbietung für den dahingegangenen Meister erfüllt, daß es schon aus diesem Grunde ausgeschlossen ist, daß man es gewagt 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 Ver-

¹² Cfr. die wichtigen Reden Anguttara-Nikāya V, 79 und 80 im Pañcakanipāta, wo auf die künftige Weiterbildung und Entartung der reinen Lehre, auf den abhidhammo und kaṇḍhadhammo — (die "schwarze" Lehre) — in pessimistischer Voraussicht hingewiesen ist (Neumann, Die Lieder der Mönche und Nonnen, Anm. 1 zu Parāpariyo, v. 920-948).

sehen 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 äußeren 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 Ausmittlung gäbe. Von ihm ist bereits in der Einführung 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.¹³

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

¹³ Gegenüber diesem Kriterium verdient der Einfall einiger Gelehrter, 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 irgend jemand stammen können, wenn man also, 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.

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",¹⁴ 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."¹⁵ 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."¹⁶

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 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",¹⁷ all das in Übereinstimmung mit den Worten des Buddha:

¹⁴ Majjhima-Nik., 87. Sutta.

¹⁵ Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachl., S. 182.

¹⁶ Vorspruch zu Theragāthā und Therīgāthā.

¹⁷ Deussen, Allg. Gesch. der Phil. II, 2, S. 361.

"Dem gier- und haßverzehreten Volk
Taugt solche Lehre wahrlich nicht.
Die stromentgegen gehende,
Tiefinnig zart verborgene
Bleibt Gierergötzten unsichtbar,
In dichte Finsternis verhüllt."¹⁸

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 Naturwissenschaften 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*"¹⁹ 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 *einzig*, der von einem Unerhörten in der Buddhalehre auch nur spräche? Ist sie nicht vielmehr für die allermeisten nichts weiter als eine historisch-religiöse Merkwürdigkeit gleich so vielen andern, die höchstens, wie Beckh zugibt,²⁰ 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 Verfall 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

¹⁸ Majjhima-Nik. 26. Sutta.

¹⁹ Ein von K. Seidenstücker geprägter, sehr glücklicher Ausdruck.

²⁰ Beckh, Buddhismus, I, S. 14 ff.

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 denn auch *Beckh* sagt,¹⁹ in dieser Auffassung liege wohl die tiefste Verkennung des Wesens des Buddhismus, die möglich sei. — 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."²¹ 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 *Buddhaproblem* der Vernichtung des Leidens, ist der *Anattā-Gedanke*. Gewiß, es ist schon ein Buddhagedanke, also ein Gedanke, der originär nur in einem 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 Vergänglichem und Leidbringendem befreien, weil von allem Vergänglichem und Leidbringendem 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 ungeheure Bedeutung dieser Worte 'einschnellt'.²² Es kann aber auch sein, daß er verwundert den

²¹ Frauenstaedt, 1.c., S. 301.

²² 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 (*Fortsetzung von S. 14*) 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,

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 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*

ob man auf eine Wahrheit oder auf einen Unsinn eingeschnellt ist, auch bloß durch gründliche *Reflexion*, also durch angestrengte *Vernunfttätigkeit* 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.

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 Samsāra 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.



3. EINZELNES

a) Über das Subjekt: Das Ich

§ I.

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 Riesensache 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, bzw. 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.²³

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 den

²³ Ein Beispiel für eine solche ist im "Buddhist. Weltspiegel" III, S. 166 ff., behandelt.

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 *Selbst*, 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 *wesenswidriges* Unterfangen, auch nur entäußern wollen.²⁴

²⁴ Vgl. oben S. 247 ff.

§ 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., bzw. 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 Samsāra ohne Ruh und Rast durchwandern müssen. Welche vier Dinge? Die hehre Sittenreinheit, die hehre Konzentration, die hehre Weisheit und die hehre Loslösung."²⁵ "Ringet ohne Unterlaß!"²⁶

Dabei ist der Vorgang unserer Verstrickung in die Persönlichkeit, bzw. der Lösung 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

²⁵ Dīghanikāya XVI, 4.

²⁶ Dīghanikāya XVI, 6.

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 ist, möchte diese übrigens doch schon an sich durchaus selbstverständlichen und eben deshalb von *jeder* 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?

§ 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 sicher und wahrheitsgemäß nicht ausfindig zu machen", 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, als *nicht* mein wahres Selbst erweist. So rechtfertigt die Tatsache der Unauffindbarkeit meines Selbstes 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 Kapitel: "Die Grenzen des Erkennens" dargelegt. Die-

se Selbstbeschränkung auf die Erkenntnis der Transzendenz unseres Selbstes 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 Selbst sollte dann aber durch die doch als Nicht-Selbst 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 Selbst nicht leugne, es vielmehr durchaus unberührt lasse; aber er kann sich dieses Selbst nach Abzug *aller* Komponenten der Persönlichkeit 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 Selbst sind, als der alleinmöglichen und ausreichenden Feststellung zu begnügen habt."

Weil es absolut unmöglich ist, mit der Erkenntnis bis zu unserem 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-Selbst* als dem Gebiete, aus dem sie auch alle bloß gewonnen sind. 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 unserer Weltausbreitung Sinn hat: "Wie, lieber Gotama, *ist* das Selbst?" — "Auf diese Frage verhielt sich der Erhabene schweigend." — "Wie, lieber Gotama, *ist* das Selbst nicht?" — "Auch auf diese Frage verhielt sich der Erhabene schweigend."²⁷ 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 Selbst, unser eigentliches Wesen anwendet und dadurch der Reihe nach in den Paralogismus der Personalität, Simplität, Substantialität und Idealität verfällt.

²⁷ "Die Lehre des Buddha", S. 124. 62, 276.

Der Buddha hat diese sich vor allem aus dem Anattā-Gedanken ergebende Konsequenz der Immanenz aller möglichen Bestimmungen 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*."²⁸ "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 (rūpagatam), nach Art der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemüsstätigkeiten, des Bewußtseins" — (die nun aber doch jenseits des Todes alle fehlen)²⁹. — "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'?"³⁰ "Von dem, was man körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemüsstätigkeiten, Erkennen nennt, *losgetrennt*, ist ein Vollendeter tief, unermesslich, unergründlich wie der große Ozean."³¹ — "Würde, Ānanda, ein geistlerner Mönch gefragt: *Ist* ein Vollendeter jenseits des Todes? — so wäre das eine Ansicht und somit unangehörig. Und warum das? Soweit, Ānanda, eine Benennung reicht, soweit eine Erklärung reicht, soweit die Bahn der Erklärung reicht, soweit eine Darstellung reicht, soweit die Bahn der Darstellung reicht, soweit die Weisheit reicht, soweit die Bahn der Weisheit reicht, soweit ein Kreis reicht, soweit der Kreis einkreist: soweit kreist der Kreis ein."³² 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: "Nach der restlosen, spurlosen Aufhebung des Nichtwissens (nämlich im Nibbāna-Zustand nach dem Tode) wird der Körper nicht mehr, in Abhängigkeit von welchem einem in seinem Innern Lust und Leid entsteht, es gibt kein Reden mehr, in Abhängigkeit von welchem einem in seinem Innern Lust und Leid entsteht, es gibt kein Denken mehr, in Abhängigkeit von welchem einem in seinem Innern Lust und Leid entsteht, es gibt kein Feld, keine Grundlage, keinen Be-

²⁸ "Die Lehre des Buddha", S. 124, 62, 276

²⁹ Saṃyutta.-Nik. IV, 385.

³⁰ Saṃyutta.-Nik. IV, 401 ff.

³¹ "Die Lehre des Buddha", S. 124, 62, 276.

³² Vgl. "Die Lehre des Buddha", S. 136.

reich, keine Beziehung mehr, in Abhängigkeit von welchen einem in seinem Innern Lust und Leid entsteht."³³

"Der Vollendete jenseits des Todes", von dem wir oben Samy.-Nik. XLIV, 11 haben sprechen hören, ist natürlich identisch mit dem, was wir *das Ich an sich* oder unserer *Wesenhafte* nennen, das, worin wir letzten Endes bestehen, indem ein Vollendeter jenseits des Todes ja nur das, was in Wahrheit nicht sein wahres Ich, sein Selbst 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 ausfindig zu machen 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 der Gipfel der Torheit?" — "Wie sollte es nicht, o Herr, der Gipfel der Torheit sein!"

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 an sich, das wahre Selbst, 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 Majjhima-Nikāya nichts weiter, als eine gewaltige Proklamation der Außerweltlichkeit des Selbstes, eine Proklamation, 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 Selbst als etwas so Wesensfremdes gegenüberstellt, wie uns die Gräser und Zweige eines Waldes als etwas Wesensfremdes gegenüberstehen. (Vgl. oben S. 249)

Die Außerweltlichkeit des Selbstes 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 Selbst und etwas dem Selbst Zugehörigen ist, deshalb,

³³ Samyutta-Nik. XII, 25. — Man beachte wohl, wie hier von "einem" und unserem "Innern" (ajhattam) auch noch nach unserem Übertritt in das vollkommene Nibbāna als von einer Selbstverständlichkeit gesprochen wird.

Ānanda, sagt man 'die leere Welt'. (Samyutta-Nik. XXXV, 85). — "Unmöglich ist es und kann nicht sein, daß ein recht erkennender Mensch irgend ein Ding als das Selbst ansieht — ein solcher Fall kommt nicht vor. Möglich aber ist es wohl, daß der gemeine Mensch irgend ein Ding als das Selbst ansieht — ein solcher Fall kommt vor". (Majjhima-Nik., 115. Sutta)

§ 5.

Der Anattā-Gedanke stellt von meiner Persönlichkeit nur fest, dass sie auf keinen Fall mein eigentliches Selbst ist und daß ich sie nicht dauernd besitzen kann. Außerdem lehrt der Buddha im Paṭiccasamuppāda, 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, bzw. 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 Lebens³⁴ und der Leib — und damit auch die durch den Leib als Sechssinnenapparat vermittelte Erscheinungswelt — sind — (an sich) — eins",³⁵ 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",³⁶ verdankt diese Gedankenblüte ausschließlich einem Spaziergang in das Reich reiner Phantasie, nicht aber einem Blick in jene Tiefen, aus denen ein solcher Gedanke *mit Recht* bloß emporgehoben werden könnte. Übrigens würde auch ein solcher absoluter Dualismus

³⁴ Im Urtext heißt es bloß *jīvam*: "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.

³⁵ Majjh-Nik. 72. Sutta

³⁶ Majjh.-Nik. 72. Sutta

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"³⁷ darstellen. 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*-Selbst gewonnenen Begriff "ein anderer" und damit die Kategorien der Quantität und der Relation auf den über alles Erkennen erhabenen Bereich unseres Wesens und kommt so zu dem offensichtlichen Fehlschluß (Paralogismus), ihm Personalität und Substantialität beizulegen.³⁸ 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 gar nicht 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:³⁹ "Wo alles was Erscheinung war ist ganz vernichtet, sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet."

³⁷ Majjh.-Nik. 72. Sutta.

³⁸ Vgl. auch "Lehre des Buddha", S. 396.

³⁹ S. oben S. 242.

§ 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 Erkenntnistreben auszuschalten, das schon an sich nicht dazu beitragen kann, unseren Drang zu ertöten, also von seinem höchsten Standpunkt aus durchaus unnützlich, 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 Nibbāna führt. *Diese* Mißlichkeit sehe ich an solchen Ansichten und *deshalb* setze ich sie gänzlich beiseite."⁴⁰

Daß der Buddha vor allem aus *diesem* Grunde — der andere ist die Hintanhaltung der Auslösung von Stolz⁴¹ — jede Befassung mit dem Selbst 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 Geistes. Unweise Einstellung des Geistes *läßt neue Einflüsse entstehen und die bisherigen erstarken*: weise Einstellung des Geistes läßt neue Einflüsse nicht entstehen und bringt die bisherigen zum Schwenden. — 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

⁴⁰ Majjh.-Nik. 72. Sutta.

⁴¹ Vgl. oben S. 192.

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 Gier nach Werden nicht entstehen läßt und die bisherige Beeinflussung durch sinnliches 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 Selbst ist', bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder: 'Mein Selbst ist nicht', bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder: 'Mit dem Selbst erkenne ich das Selbst', bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder: 'Mit dem Selbst erkenne ich das Nicht-Selbst', bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder: 'Mit dem Nicht-Selbst erkenne ich das Selbst', bildet sich ihm als feste Überzeugung, oder aber er gelangt zu folgender Ansicht: 'Dieses mein Selbst empfindet da und da die Reife der guten und bösen Taten, und so ist dieses mein Selbst 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 fernem 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*" (*ceto-vimutti*) 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 im Samyutta-Nikāya XII, 15 geradezu das Prinzip auf,⁴² daß man sich auf keine "das Selbst betreffende Vorstellung" mehr versteifen dürfe. Man darf keiner Vorstellung, die irgendwie auf eine Bestimmung des Selbstes 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."⁴³ Man muß vielmehr alle Fragen so formulieren, daß sie *restlos*, ohne irgendwelchen Rückstand, beantwortbar sind, d.h. man hat sie alle auf den Bereich des "Nicht-Selbstes" (*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."⁴⁴

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

⁴² Vgl. *Seidenstücker*, Pāli-Buddhismus, S. 211.

⁴³ Suttanipata, 1119.

⁴⁴ Samyutta-Nik. XII, 46 (Pāli-Buddh. S. 202 f.).

Tod hinaus an, indem ich "diese" bestimmte, vor mir stehende Person sozusagen mit Haut und Haar für unsterblich erkläre, und verfallende damit in das Extrem der persönlichen — zeitlichen — Unsterblichkeit. Wenn ich aber sage: "Ein anderer wirkt, ein anderer erntet nach dem Tode", so verfallende 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 Hervorbringungen (sankhāra) und wer hat die Hervorbringungen?" — "Die Frage ist nicht richtig gestellt", sprach der Erhabene. "Wenn, Mönch, einer spräche: 'Was sind die Hervorbringungen und wer hat die Hervorbringungen', oder er spräche: 'Ein anderes sind die Hervorbringungen und ein anderer hat die Hervorbringungen', so würde er dasselbe nur auf eine zweifach verschiedene Art ausdrücken. Wenn, Mönch, die Ansicht besteht: 'Das Prinzip des Lebens und der Leib sind identisch': in diesem Falle ist eine heilige Lebensführung unmöglich.⁴⁵ Wenn, 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.⁴⁶ ... Durch die völlige, restlose Aufhebung des Nichtwissens, Mönch, werden alle diese Stützpunkte, Spielereien, Schlupfwinkel und Ungewißheiten (wie): 'Was sind die Hervorbringungen und wer hat die Hervorbringungen?' 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.⁴⁷

Also weil die Frage: 'Wer hat die Hervorbringungen?' 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 Visākhā, du vermochtest nicht, die Grenze der Fragen zu erfassen."⁴⁸



⁴⁵ Weil dann ja eine Erlösung vom Leibe nicht möglich ist.

⁴⁶ Weil man dann nicht von dem — auf ewig unstillbaren — Wunsche loskommt, zu wissen, was denn nun dieses "andere" wohl sei.

⁴⁷ Saṃyutta.-Nik. XII, 35 (Pāli-Buddh., S. 212 f.).

⁴⁸ Majjh.-Nik. 44. Sutta.

§ 7.

In Udāna VI, 6 werden die verschiedenen Ansichten der Asketen und Brahmanen über unser Ich und die Welt bzw. 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 Selbstes 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 Erscheinung 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* Selbst, findet man ihr Wesen in der Geistigkeit, so spricht man von seinem *geistigen* Selbst, also von einem Selbst, "das, obwohl geistig, doch Gestalt hat und mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen ausgestattet ist."⁴⁹ Vermag man sich aber auch über diese *gestaltete* Geistigkeit hinauszuhoben 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 Selbst". In allen diesen Fällen spricht man also von einem Selbst, das es *in Wirklichkeit* gar nicht gibt — unser eigentliches Selbst 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* (aparāmasam)",⁵⁰ 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 den Worten "Ich" oder "Selbst" 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, 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.



⁴⁹ Dīghanikāya IX, "Lehre des Buddho", S. 144.

⁵⁰ Dīghanikāya IX, 39.

§ 9.

Anders als mit der Ausdrucksweise 'ich *bin* eine Persönlichkeit' steht es mit der anderen, 'ich *habe* Persönlichkeit, bzw. '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 Kapitel "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, erkennen 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 *Ob-*

jekt desselben wird, vom Buddha gelehrt, woraus eben deshalb abermals seine unvergleichliche Größe erhellt. Zum ersten Mal 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 Hervorbringungen.⁵¹ In Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein.⁵² 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 vom Werden entsteht die Geburt. In Abhängigkeit von der Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer, Jammer, 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 Hervorbringungen.⁵³ Als Folge der Aufhebung der Hervorbringungen 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 erfolgt 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, Jammer, 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

⁵¹ Hervorbringungen, Energien und Prozesse sind im Grunde dasselbe.

⁵² 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. 58 — also eben das, wie es oben im Texte durch die Zusammenziehung der beiden Glieder erkennbar gemacht ist.

⁵³ Hervorbringungen = das Tätigwerden. Wenn ich nicht mehr tätig bin, muß sich natürlich der körperliche Organismus auflösen und mit ihm auch das hervorgebrachte Bewußtsein wieder erlöschen. Vgl. insbesondere oben, S. 66.

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 so genannten "sehn-suchtsvollen 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 Hervorbringungen und wer hat die Hervorbringungen?" — "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, Mönch, vermeidet der Vollendete und verkündet die in der Mitte liegende *Wirklichkeit* (dhamma): 'In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die Hervorbringungen; in Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht der körperliche Organismus mit-samt dem Bewußtsein' usw.

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,⁵⁴ also fragen würde: 'Von was, Herr, ist die Empfindung abhängig?' diese Frage richtig gestellt, und die richtige Antwort darauf würde lauten —. 'In Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung'."⁵⁵ Wie sollten auch dem, der sein Ich, sein Selbst, 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

⁵⁴ 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".

⁵⁵ Samy.Nik. XII, 12.

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 ihr, 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 es gehen?'" auf welche Fragen die Mönche stets antworten: "Wahrlich nicht, o Herr."⁵⁶

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.⁵⁷ 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 Hervorbringungen'" usw.⁵⁸ — "*Da vergegenwärtigt sich* — (NB!) —, Mönche, ein erlesener Jünger *gut und durchdringend* das Entstehen in Abhängigkeit: 'Wenn dieses ist, ist jenes' usw.⁵⁹ — "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 entstehen, *beobachtet*, wie die Erscheinungen vergehen, *beob-*

⁵⁶ Majjh.-Nik. 38. Sutta.

⁵⁷ Wer denkt? Natürlich *ich*. Das ist eine *unmittelbare* Bewußtseinstatsache, so unmittelbar bewiesen, daß man sich da eben gemeinhin im Denken bestanden wähnt: "Cogito, ergo sum." Von dieser *Selbstverständlichkeit*, geht natürlich auch der Buddha aus. Über diese *Selbstverständlichkeit*, daß *ich* es bin, der denkt, spricht der Buddha bei seinem gesunden Empfinden gar nicht, um so weniger als zu seiner Zeit auch allen seinen Hörern nicht der *geringste* Zweifel an dieser *Selbstverständlichkeit* aufstieg. Erst *unserer* Zeit war es vorbehalten, so weit vom geraden Weg der Erkenntnis abzuirren, daß sogar die selbstverständlichsten Ursachen nicht mehr als solche gesehen werden; der Buddha sagt nur: Freilich seid ihr es, die ihr denkt, aber ihr dürft nicht darüber *nachgrübeln*, was euer *Ich* ist und wie es den Denkprozess an sich betätigt, weil das unerkennbar ist. Ihr dürft nur das *Erkennbare betrachten* und dieses ist hier nur: wie das Denken für euch entsteht und vergeht, dürft nur *darauf* euren Geist *einstellen*.

⁵⁸ Majjh.-Nik., 115. Sutta

⁵⁹ Samy. -Nik. XII, 62 (Pāli-Buddh., S. 225 ff.)

achtet, wie die Erscheinungen entstehen und vergehen."⁶⁰ — "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 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.⁶¹ Inwiefern aber kann er es? Da wird dem *Mönch also zumute* — (NB!) —: 'Das ist das Friedvolle, das ist das Hoherhabene, nämlich das Ruhen aller Hervorbringungen, das Ledigsein aller Beilegungen, das Verschwundensein des dürstenden Willens, das Fehlen von lockendem Reiz, das Aufgehobensein (von Wahrnehmung und Empfindung), das Nibbāna."⁶²

"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, im 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."⁶³

Kann man deutlicher und eindeutiger zum Ausdruck bringen, daß, wie alles Denken, natürlich auch das vom Buddha gelehrt 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 Hörberührung *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 'Erkennen ist vergänglich', *erkennt er*."⁶⁴ — "Ebenso nun auch, Māgandiya, mag ich dir wohl die Lehre darlegen,

⁶⁰ Majjh.-Nik., 10. Sutta.

⁶¹ Hier wird also die *ganz vollkommene Konzentration* definiert: = ganz *konzentriertes Denken* in der Richtung des Anattā-Gedankens.

⁶² Saṃyutta-Nik. XLVIII, 50; Ang.Nik. III, 32.

⁶³ Saṃyutta-Nik. XXXV, 69 (vgl. Oldenberg, Reden des Buddha, S. 276 ff.).

⁶⁴ Majjh.-Nik., 28. Sutta.

was da Gesundheit, was Nibbāna ist, und du möchtest die Gesundheit wahrnehmen, Nibbāna sehen. Und es würde dir — (NB!) — wie du zu sehn begännst, der Willensreiz nach den fünf Haftensgruppen vergehen 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 ... Wohl- an denn, Māgandiya, sei du den Guten gesellt, und wirst du den Guten gesellt sein, so wirst du die gute Lehre hören, und wirst du die 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.⁶⁵ 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."⁶⁶

So wird denn wohl auch der schwächste Geist die Ungeheuerlichkeit einsehen, zu der sich die buddhistische "Exegese" bereits nicht allzu lange 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, trotzdem der Buddha doch jedes Mal im gleichen Atemzuge auch betont, dass ja eben *ich* es bin, der so zu *denken* hat.



⁶⁵ Infolge eines Lebens *gemäß der Lehre* erfährt man die *Seligkeit* der Wunschlosigkeit und damit die Herrlichkeit des Nibbāna und damit eo ipso auch die Erbärmlichkeit unseres Zustandes in Zeit und Raum.

⁶⁶ Majjh.-Nik., 75. Sutta. — *Nur* wenn man sich als den, *für* welchen die ganze Kausalitätskette bloß abläuft, weiß, wird sie überhaupt verständlich: *Für mich* kommen beim Sterben nach und nach die Hervorbringungen (sankhārā) meines körperlichen Organismus zum Stillstand; im gleichen Maße, als dies erfolgt, als insbesondere die Funktionen des Denkkorgans schwächer werden, schwindet *mir* das Bewußtsein, mit dem Schwinden des Bewußtseins schwindet *mir* dann auch der körperliche Organismus dahin usw.

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."⁶⁷

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 Meditation, eine spezielle Denkart, nämlich das Denken in Form

⁶⁷ Majjh.-Nik. 36. Sutta.

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 mit *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. Der Buddha selbst gibt uns gar nicht erst die *Gründe* für diese seine unpersönliche Denkart an, sondern er gibt nur die Anweisung, so zu denken, ohne daß wir weiter darüber nachzugrübeln brauchen, wie wir denn überhaupt unter völliger Ausschaltung unseres Ich aus unserem *Bewußtsein* zu denken vermögen — und sagt: Wenn ihr so denkt, werdet ihr zu eurem Erstaunen merken, wie ihr euch nach und nach als von eurer Persönlichkeit völlig unabhängig *anschaulich begreift* und wie im gleichen Verhältnis auch der *Durst*, der *Drang*, der Wille nach dieser Persönlichkeit zum Erlöschen kommt.

Wer so von den Elementen seiner Persönlichkeit denkt, also eben in der Form: "Sie entstehen und vergehen fortwährend, kurz, sie sind 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 möge sein, nicht möge mehr *für mich* — (NB!) — sein, nicht möge werden, nicht möge mehr *für mich* — (NB!) — werden, was ist, was geworden ist; *ich* — (NB!) — lasse es fahren."⁶⁸

b) Über das Objekt: Die Welt

§ II.

Bisher wurde die strahlende Klarheit, die das spezifische Buddhadenken bringt, hauptsächlich nach der *subjektiven* Seite, nämlich insoweit aufgezeigt, als das Verhältnis unseres wahren Ich, unseres Selbstes, zu unserer Persönlichkeit und damit zur Welt in Frage kommt. Dieses vollkommen der Wirklichkeit entsprechende Denken bringt aber auch eben deshalb vollkommenste Klarheit über die Welt selbst und

⁶⁸ Majjh.-Nik. 106. Sutta.

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 Selbst (anattā), die Empfindung ist nicht das Selbst, die Wahrnehmung ist nicht das Selbst, die Gemütstätigkeiten sind nicht das Selbst, das Erkennen ist nicht das Selbst. Alle Hervorbringungen sind vergänglich, alle Dinge sind nicht das Selbst.

Da dachte der ehrwürdige Channa: 'Das leuchtet mir wohl ein; wenn nun aber alle Hervorbringungen (sankhārā) *für mich* — (NB!) — zur Ruhe gekommen, alle Belegungen abgeworfen sind, der Drang vernichtet ist, die Aufhebung — (der Kausalität) — erreicht und das Nibbāna 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 Selbst? 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 hochgeehrt 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' Hoherfreut 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 Selbst zu tun habe.⁶⁹ Und so zweifelt er nicht im geringsten daran, daß

⁶⁹ Wörtlich: "versteift sich nicht darauf. 'Mein Selbst' (nādhīṭṭhāti attā me ti)".

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 Hervorbringungen, in Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein usw. Infolge der restlosen, spurlosen Aufhebung des Nichtwissens aber erfolgt die Aufhebung der Hervorbringungen usw. Das ist die Aufhebung dieser ganzen Masse von Leiden.⁷⁰

Der ehrwürdige Channa dankte dem ehrwürdigen Ānanda herzlich und versicherte, daß ihm nun die Lehre vollkommen klar geworden sei.⁷¹

In diesem Berichte gilt es vor allem, den Zweifel Channas zu verstehen. Es leuchtet ihm ein, daß die fünf Haftensgruppen nicht unser Selbst sein können und daß das Nibbāna eben in der Befreiung des Selbstes 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 Nibbāna, 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 Nibbānazustand alsbald wieder das *Ergreifen* eines neuen Keimes einsetzen muß, aus dem sich dann ein neuer Denkkapparat entwickelt, womit aber auch das Denken von neuem beginnt. Damit sind wir aber dann wiederum mitten im Bereiche des *Anattā* — des *Nicht-Selbst*. "Welches ist dann aber mein Selbst?" D.h. was ist es dann mit meinem reinen, von allen Bestandteilen des *Anattā* befreiten Selbst? Wo bleibt dieses eigentliche Selbst, wenn so auch im Nibbānazustande 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 Selbst, nicht berührt wird, so wenig, daß Channa ja im höchsten Maße erstaunt ist angesichts der Möglichkeit, daß für

⁷⁰ Diese Kette beginnt jeden Augenblick in irgendeiner Form immer wieder neu. Eben deshalb kann sie auch *vollkommen immanent* erkannt werden. Ebenso wenig führt sie aber einerseits zu keinem ersten Anfang zurück und kann sie im Prinzip auch jeden Augenblick wieder aufgehoben werden.

⁷¹ Vgl. Kurt Schmidt, Buddha, die Erlösung vom Leiden. II, S. 65.

dieses reine, von den Schlacken des Nicht-Selbst befreite Selbst auch in Nibbāna kein Raum sein sollte: "Welches ist dann mein Selbst?" Diese scheinbare Unmöglichkeit, sich definitiv vom Bereiche des Nicht-Selbst 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 Selbst im Nibbānazustand 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 Nibbāna 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 dieses Wissen erzeugenden konzentrierten Geistes gleichfalls unter. Wo aber Wissen "nicht ist", da "ist" eben deshalb Nichtwissen, und aus dem Nichtwissen quillt das Ergreifen hervor. Damit wäre dann aber auch im Nibbānazustande der Bereich des Anattā weitergegeben, d.h. in Wahrheit gäbe es gar kein Nibbāna, 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 Nibbāna kommst, ist für dich als Budhajünger schon allein Beweis genug, daß diese Begriffe "Es ist" und "Es ist nicht" *in 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 Hervorbringungen" 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 geworden, 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 Nibbāna 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 Selbst 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 Selbst 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 Erkenntnisresultate aber krankten 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 vorhergehenden 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.⁷²

⁷² An die Stelle der Kantischen Begründung der räumlichen Begrenztheit, bzw. 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 fragt, 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, § 13).

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 Erkenntnis 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, bzw. 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.⁷³ 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 Unsicherheiten, 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 Welt⁷⁴ Weil man unter *diesem* Gesichtswinkel rein *praktisch* vorgeht — entsprechend dem rein praktischen Behufe des Intellekts — verfolgt man auch das Entstehen und Vergehen

⁷³ Vgl. das Kapitel: "Die Grenzen des Erkennens".

⁷⁴ ebenda.

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 Ferne 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 Tiefe 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 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 *Nichtbetätigung*, also dem Nibbānazustande, 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 Gemütsregungen, 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."⁷⁴

Und weil die Welt im *übrigen*, also abgesehen davon, daß sie auf jeden Fall durchaus "nichtig, eitel, wesenlos" (*asāra*)⁷¹ 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*.

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 *Weltüberwindung* 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 klaftegroßen, 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."⁷⁵ D.h. also: Ich kann das Ende der Welt erreichen, wenn ich diesen klaftegroßen, bresthaften Körper mit dem an ihn gebundenen Wahrnehmen und Denken für immer loslasse. 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 die-

⁷⁴ Saṃyutta.-Nik. XXII, 95.

⁷⁵ Ang.-Nik. IV, 45.

se 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 Auflösung 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 Welt in ihrer Gesamtheit hat für mich nur relative Geltung, nur relativen Bestand, nämlich nur insoweit 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."

c) über Terminologie: Lebewesen (*satta*) und Ich (*attā*), Seele

§ 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* 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."⁷⁶ Auch Franke steht auf dem gleichen Standpunkt, indem er *satta* vielfach mit "Seele" und *santo satto* mit "seiende Seele" übersetzt.⁷⁷ Ist man aber des eben Ausgeführten eingedenk, 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: "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 Vergehen sie dann fragt. Nach der Buddhalehre ist aber klar, daß es empfindende und denkende *Substanzen*, also Lebewesen im Normalsinn des Wortes nicht gibt.

⁷⁶ Buddha, S. 320.

⁷⁷ Cfr. *Dīghanikāya*, S. 36. — "Buddhistischer Weltspiegel" I, S. 115.

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 Kadali-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-Samyutta V, 10 aus: "Nachdem die Nonne Vajirā in Sāvathī um 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 Hervorbringungen (*sankhārā*) 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.'⁷⁸

Vajirā klärt also Māra, den Bösen, auf, daß die Menschheit im allgemeinen (*sammuti*) unter einem Lebewesen im Grunde nichts weiter als den Haufen der Hervorbringungen, 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.⁷⁹ Eben deshalb kann man in Wahr-

⁷⁸ Vajirā sagt: Hier ist keine empfindende und denkende *Substanz* — was man eben unter *satta* versteht — zu finden, sondern lediglich fünf *Gruppen* sind hier zu finden. Und eben diese fünf Gruppen allein versteht man unter Lebewesen: Wenn *ich* die fünf Gruppen aufgebaut habe, dann sage ich: "Nun habe ich ein Lebewesen aufgebaut d.h. daß das die gemeine Meinung als Lebewesen bezeichnet. (Auch das Aufbauen selbst ist in den fünf Gruppen mitinbegriffen.) Auch der Wagen setzt ja den *Wagner* voraus.

⁷⁹ Vgl. oben, § 4 am Anfang.

heit natürlich auch immer nur nach der Entstehung und nach der Art des Vergehens 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 Antwort⁸⁰: "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. — Wo es ein Ohr gibt, eine Nase gibt, eine Zunge gibt, Säfte gibt, Schmeckbewußtsein gibt, wo es mit Hilfe des Schmeckbewußtseins bewußtbare Objekte gibt, dort gibt es das Lebewesen oder die Offenbarung des Lebewesens. — Wo es einen Körper gibt, ein Denkorgan gibt, Denkobjekte gibt, Denkbewußtsein gibt, wo es mit Hilfe des Denkbewußtseins bewußtbare Objekte gibt, 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. Wo es keine Zunge gibt, keine Säfte gibt, kein Schmeckbewußtsein gibt, wo es keine mit Hilfe des Schmeckbewußtseins bewußtbaren Objekte gibt, dort gibt es kein Lebewesen oder Offenbarwerden eines Lebewesens. Wo es kein Denkorgan gibt, keine Denkobjekte gibt, kein Denkbewußtsein gibt, wo es keine mit Hilfe des Denkbewußtseins bewußtbaren Objekte gibt, 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 Lebewesen 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 Hervorbringungen, den Sankhārā, die Große Formel: "Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." Die Definition der Nonne Vajirā mußte also *unvollkommen* sein. Eben deshalb hat sie sie ja auch gleich ergänzt durch

⁸⁰ Saṃyutta-Nik. XXXV, 66; "Lehre des Buddha", S. 120, Anm. 148.

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*-Begriffes die allein faßbaren, dazu selber durchaus "leeren, hohlen und kernlosen" "*Beilegungen*" des unfaßbaren und deshalb undefinierbaren *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 Sinne 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.⁸¹ 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 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 be-

⁸¹ Ein abschreckendes Beispiel hierfür ist in Bd. II, S. 377, Anm., des "Buddhist. Weltspiegels", angeführt.

stehende. Von diesem aus Erkenntnis bestehenden verschieden, dessen *innerer Ātman* ist der aus Wonne bestehende. — Was dieses Wohlbeschaffene ist, das ist die *Essenz*.⁸²

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* gebraucht, 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 sattā gar wohl den attā unterschied, konnte er auch die Worte sprechen: "Einen Mönch, dessen Geist von ihm losgetrennt ist, dann noch aufzuspüren, so daß sie sagen können, 'dies ist das Substrat für das Bewußtsein eines Vollendeteten', gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahma und Pajāpati nicht. Denn ich behaupte: 'In der sichtbaren Wirklichkeit ist ein Vollendeteter nicht ausfindig zu machen!' Und weil ich das behauptete, beschuldigen mich manche Asketen und Brahmanen falsch und zu Unrecht: 'Ein Nihilist ist der Asket Gotama, er lehrt die Vernichtung, das Verschwinden, das Vergehen des *vorhandenen Lebewesens*' (sato sattassa). Was ich nicht rede, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen grundloser, nichtiger Weise, falsch, mit Unrecht. Nur eines, Mönche, verkünde ich heute wie früher: Das Leiden und seine Vernichtung."⁸³

Ganz speziell aber finden wir das Verhältnis von sattā und attā im Brahmajāla-Sutta des Dīghanikāya (I, 3, 10)⁸⁴ 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)

⁸² Saitt.-Up. 2, 2 (Deussen. Sechzig Upanishads, S. 229 f.). — Vgl. auch Sarvop. 22 (Deussen, 1.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".

⁸³ Majjh.-Nik. 22. Sutta.

⁸⁴ Vgl. Franke 1.c.

— 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*.

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 Raununendlichkeit 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.



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 oder des Selbstes, 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. 108 f. insbesondere S. 114; "Buddh. Weisheit", § 6 "Ich bin keine Seele" — 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 For-

malbegriff, 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 Nibbāna-Sphäre) — ihren Namen verloren. Daher heißt sie da nicht mehr Seele, ihr Name ist: 'unermesslich Wesen',⁸⁵ womit man die Worte des Buddha vergleichen wolle: "Ein Vollendeter, losgetrennt 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 Erkenntnis-

⁸⁵ S. oben, S. 131.

vermögen 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, Akzidentielles und Äußerliches hervortreibt, nachdem es sich mit "Beilegungen", d.h. einem körperlichen Organismus, versehen und damit in Beziehungen zu den anderen Realitäten, bzw. 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.⁸⁶

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 Bereiche des Bedingten und des Unbedingten, des Abhängigen und des Unabhängigen, des Relativen und des Absoluten, kurz der *Welt* und der *Nibbāna-Sphäre* proklamiert der Buddha speziell im Udāna (VIII, 4): "Für das, was abhängig ist, gibt es auch Bewegung. Für das, was nicht abhängig ist, 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* zurückge-

⁸⁶ Vgl. Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachlaß, S. 335.

zogen haben.⁸⁷ — der Bereich der Versenkungen — die Frucht des Wirkens — die Welt an sich."⁸⁸

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 "Lehre des Buddha" ausgeführt, lautet dieser Syllogismus: "Was ich an mir vergehen und infolge dieser Vergänglichkeit 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 Selbst, also kann ich mich von allem Erkennbaren befreien. *Ich* muß mich befreien. Damit ich mich von dem, was *nicht* mein Selbst 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

⁸⁷ Die Buddhas sind hier natürlich nur als pars pro toto angeführt. Unerkennbar ist ja *jedes* heilig gewordene, d.h. von seinen "Beilegungen" befreite Selbst: "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*".

⁸⁸ Ang.-Nik. IV, 77.

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."⁸⁹ — "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 möge sein, nicht möge mehr für *mich* sein, nicht möge werden, nicht möge mehr für *mich* werden, was ist, was geworden ist: *ich* lasse es fahren!"⁹⁰ 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.

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, des Nicht-Selbst, 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 schwer zugängliches Gebiet bleiben, und selbst für jene, die ihre ungeheuere Tiefe ahnen, wird diese Tiefe möglicherweise "eine trost- und bodenlose Tiefe" sein, "vergleichbar dem melancholischen See in Norwegen, auf dem man in seiner finsternen 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",⁹¹ so daß sie auch die anderen Worte sich zu eigen machen: "Zum Glück kann ich diese Lehre nur

⁸⁹ Majjh.-Nik. 106. Sutta.

⁹⁰ Ich muß mit so entfremdeten Blick auf meine Persönlichkeit schauen, daß mir die Anwandlungen des in der Form von Ich und Mein denkenden *Stolzes* nicht mehr kommen, sondern daß ich nur mehr in der Form denke: Das ist *nicht* mein, das bin ich *nicht*, das ist nicht *mein* Selbst.

⁹¹ *Deussen*, Allg. Gesch. der Philosophie, Bd. II, 3. Abt., S. 405.

loben, nicht unterschreiben"⁹¹ 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" 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".⁹² 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."⁹³

Für sie sind die vorstehenden Ausführungen geschrieben.



⁹¹ ebenda

⁹² Majjh.-Nik., 12. Sutta.

⁹³ Diderot.