

Im Lichte des Meisters

Die Lehre des Buddha in Frage und Antwort

Māyā Keller-Grimm

Max Hoppe

Dies ist eine Abschrift des Nachdrucks von 1979 der ersten Auflage.
(ohne Sach- und Namensregister)
Damaliger Herausgeber:
ALTBUDDHISTISCHE GEMEINDE
Utting/Ammersee

In Dankbarkeit
meinem Vater, Freund und Lehrer
Georg Grimm
25. Februar 1868 – 26. August 1945
gewidmet.
M. Keller-Grimm

Inhaltsverzeichnis

1	Vorwort	7
2	Allgemeines	13
3	DER BUDDHA	17
4	DAS LEBEN DES BUDDHA	21
5	DIE LEHRE DES BUDDHA	67
6	DIE SUCHE NACH DEM WAHREN SELBST	73
7	WIEDERGEURT	91
8	DIE KAUSALITÄTSKETTE	103
9	DAS KARMA-GESETZ	117
10	WANDERER DURCH DIE WELTZEITALTER	129
11	NIBBĀNA	145
12	DER PFAD DER FREUNDSCHAFT	159
13	DER HOHE PFAD	193
14	DER SOTĀPANNAPFAD	205
15	DIE LETZTEN ETAPPEN VOR NIBBĀNA	217

1 Vorwort

Der Zweck eines Katechismus ist es, in möglichst kurzer und präziser Form, dabei aber so, daß das Wesentliche klar hervortritt, eine Religion gemäß ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung lebendig zu machen. Lebendig aber ist die Buddhalehre nur dann, wenn sie den *ganzen* Menschen erfasst, also nicht nur seinen Kopf, sondern auch sein Herz. Und sie hat ihn erfasst, wenn sie ihn froh und zufrieden, beglückt und innerlich gefestigt zu machen vermag.

Der Buddhismus ist keine Glaubensreligion. Sein Gründer selbst ermahnt die Jünger, nicht einmal seinen Worten zu glauben, sondern nur das von ihm anzunehmen, »Was sie selbst erkannt, selbst geschaut haben«. Die Buddhalehre ist aber auch keine atheistische Religion, ebensowenig wie es die Lehren der christlichen Mystiker sind. Wie diese es ablehnen, das letzthin Göttliche mit einer über Himmel und Erde herrschenden *Person* gleichzusetzen, so zieht auch der Vollkommen-Erwachte einen klaren Trennungsstrich zwischen der *Person* eines Gottes einerseits und dem Heiligen, dem Unvergänglichen, Unermesslichen, Ewigen andererseits. Dieses Heilige und dieses Erleben des Heiligen sind nach ihm Kern und Ziel seiner Lehre. So wird der Buddhismus zwar für all jene Atheismus sein, die das göttliche Prinzip mit der *Person* eines Gottes verknüpft sehen, niemals aber für die, die in den Mystikern die große Brücke finden, die vom Christentum zur Buddhalehre führt. Während sich aber die Mystiker bewusst auf die Aufzeigung eines steil nach oben führenden Gipfelpfads beschränken, hat der Erwachte, im vollen Bewusstsein seiner Aufgabe, seine Lehre so dargelegt, daß sie für *alle* Menschen da ist, ob jung oder alt, hochgestellt oder niedrigstehend, und gleichviel welches Ziel sie sich gesetzt haben. Der Weg, den er weist, ist ein Weg, der sicher und fröhlich zu wandeln ist, und jeder Schritt den wir auf ihm tun, schafft eine Atmosphäre der Liebe und Güte. Diese Liebe beginnt nach dem Buddha da, wo eine Mutter in liebevoller Umarmung ihr einziges Kind schützt, und sie hat dort ihre Krönung

gefunden, wo es kein Hemmnis mehr für ihr Weiterwerden gibt, kein Zögern, keine Grenze und sie in einem unermesslich gewordenen Gemüte alles Lebendiggewordene in sich schließt. Von einer solchen Liebe erklärt der Erwachte, daß sie, vergleichbar der am reinen wolkenlosen Himmel aufsteigenden Sonne, alles Dunkel verscheucht und leuchtet und flammt und strahlt.¹

Als im Jahre 1888 der erste »Buddhistische Katechismus« in englischer Sprache erschien, war es mit buddhistischer Literatur noch schlecht bestellt. Sein Autor, Henry S. Olcott († 1907), selbst eine führende Persönlichkeit in den theosophischen Kreisen Indiens, erlebte dieses Land, das einst die Wiege der Buddhalehre gewesen war, ohne Buddhalehre. Um so mehr aber erschütterte es ihn, daß auch in Ceylon, einem dem Namen nach buddhistischen Land, der Buddhismus auf ein erschreckend niedriges Niveau herabgesunken war. Er selbst sagt darüber im Vorwort zur 2. deutschen Ausgabe seines Katechismus im Jahre 1902: »Mein kleiner ›Katechismus‹ ist ursprünglich in Ceylon verfasst worden, weil ich fand, daß dort unter der singhalesischen Bevölkerung eine gar zu große allgemeine Unwissenheit über ihre Religion herrsche. Ihre Kinder, die allenthalben in den von christlichen Missionaren eröffneten Schulen erzogen waren, fand ich bei meinen Reisen von Ort zu Ort bekannter mit den Lehren des Christentums als mit denen ihrer eigenen Religion. Da jedoch weder sie noch ihre Eltern die geringste Neigung hatten, dem Buddhismus zu entsagen, um das Christentum anzunehmen, bat ich die buddhistische Geistlichkeit dringend, eine Darstellung des Buddhismus in Katechismusform zu unternehmen; aber keiner von ihnen fühlte sich dazu befähigt, und so wurde ich durch das Drängen der höheren Geistlichen fast gezwungen, dies selbst zu tun.«

Dem Olcottschen Katechismus war ein großer Erfolg beschieden. Er wurde in viele Sprachen übertragen und erlebte im Jahre 1906 die 36. Auflage, eingeschlossen drei deutsche Ausgaben.

Dem Buddhistischen Katechismus von Olcott folgte im Jahre 1888 ein in deutscher Sprache verfasster Katechismus von Subhadra Bhikshu (Friedrich Zimmermann). Selbst ein überzeugter Buddhist, ließ er alle Lehrmeinungen buddhistischer Schulen und Richtungen beiseite, um ihn auf den

¹Itivuttaka 27.

vorhandenen ältesten und zuverlässigsten Quellen, den Pāli-Suttas des Tipitakam aufzubauen. Sein Katechismus wurde denn auch zu einem Bahnbrecher für die Buddhalehre. Im Jahre 1890 fand eine Übertragung ins Englische statt; 1895 erschien für die USA eine eigene Ausgabe und 1908 für Ceylon; für Frankreich wurde 1889 eine französische Ausgabe herausgegeben und 1898 eine solche für die Schweiz; eine dritte Ausgabe folgte; 1893, 1901 und 1906 erschienen ungarische Ausgaben, 1889 kam eine holländische, 1890 eine schwedische, 1891 eine japanische, 1897 eine italienische Übersetzung heraus. Zwei russische Übersetzungen wurden zwar gedruckt, aber sofort von der Zensur des zaristischen Russland unterdrückt. Es folgte noch eine Übersetzung in spanischer Sprache.

Georg Grimm schätzte Subhadra Bhikshu als einen bedeutenden Pionier der alten ursprünglichen Buddhalehre, dessen segensreiches Wirken weit über Deutschlands Grenzen reichte. Es war kein Zufall, daß beide Männer in kurzer Zeit Freunde wurden. Beide fanden als tief-religiöse Menschen ihr innerstes Genügen in der Buddhalehre, für beide war sie die Freude ihres Lebens und ihre Zuflucht im Tode. Als im Jahre 1915 die erste Auflage des Hauptwerkes Georg Grimms »Die Lehre des Buddha« erschien, schrieb ihm Subhadra Bhikshu in einem Briefe: »... mit Freude habe ich Ihr Werk gleich ein zweites Mal gelesen. Denn es ist gut, sehr gut. Endlich einmal eine wahrheitsgetreue Darstellung des echten alten Buddhismus ohne moderne philosophische und naturwissenschaftliche Spekulationen; kurz ein Buch, das man ohne Einschränkung empfehlen kann, und an dem hinfort kein Gebildeter, dem es um nähere Bekanntschaft mit der echten Lehre zu tun ist, wird vorbeigehen können... Ganz besonders befriedigt war ich über Ihre Behandlung des schwierigen Themas Persönlichkeit und anattā. Es ist über diese Lehre in den buddhistischen Zeitschriften so viel Verworrenes und verkehrtes Zeug zutage gefördert worden, daß ich daran zu zweifeln begann, ob irgendeiner unserer deutschen »Buddhisten« wohl die Sache verstünde. Es schien, als ob jeder seinen Tiefsinn glänzen lassen wollte, um den Leser in Missverstand und Verwirrung zu stürzen und die Hauptlehre des Meisters zu diskreditieren. Denn im Grunde liefen alle diese tiefsinnigen Ausführungen darauf hinaus, der Buddha habe die Absurdität gelehrt, daß in und hinter der Persönlichkeit nichts, gar nichts stecke, vielmehr das Subjekt des Erkennens gar nicht existiere und der Bud-

dha schlechterdings, in modernes Deutsch übersetzt, gesagt habe: »Ihr Brüder, ich verkünde euch, ich bin nicht; bin nichts als eine Einbildung.« Wobei nicht einmal erklärt wurde, wer denn nun eigentlich diese Einbildung habe, sodass auch diese Einbildung wieder haltlos in der Luft hing...«

Es war das Studium des Hauptwerkes Georg Grimms, das in Subhadra Bhikshu den Entschluss reifen ließ, eine Überarbeitung seines »Katechismus« vorzunehmen. Leider aber kam es nicht mehr zur Durchführung seines Vorhabens. Am 30. Juni 1917 bereitete ein plötzlicher Tod einem von der Buddhalehre erfüllten Leben ein Ende.

Sein Katechismus aber war nicht vergessen. Im Jahre 1921 erschien die von Karl Seidenstücker neu bearbeitete 12. bis 14. Auflage. In gebotener Pietät blieb der Inhalt des Buches nahezu unverändert und alle Verbesserungen und Erweiterungen wurden in der Form von Anmerkungen gebracht.

Wie oft wurden in der Zwischenzeit Klagen laut, daß dieser »Katechismus« nun schon seit vielen Jahren vergriffen sei. So kam es zu dem Entschluss, einen neuen Katechismus erscheinen zu lassen. Auch er folgt insofern den Spuren Subhadra Bhikshus, als auch der nicht das Organ irgendeiner buddhistischen Schule oder Richtung sein will, sondern die einfache Wiedergabe einer Buddhalehre, wie sie sich dem unbefangenen Blick völlig zwanglos aus dem Pāli-Kanon ergibt. Um dem Leser die Möglichkeit der eigenen Überprüfung und Beurteilung zu eben, wurde der Versuch unternommen, den Buddha möglichst oft selbst zu Wort kommen zu lassen. Die Kürze der Ausführungen, die die besondere Stärke eines Katechismus sein soll, wird aber manches Mal auch seine Schwäche sein: Aber wer mehr will, der wird auch mehr finden. Wenn der Leser dieses Buches in dem Leben des Buddha ein großes und erhabenes Geschehen erblickt, wenn sich sein Gemüt vertrauensvoll seiner Lehre zuneigt oder er sich gar »von der Tatze des Löwen« getroffen fühlt, dann hat es seine Aufgabe erfüllt.

Utting am Ammersee

M. Keller-Grimm
Max Hoppe

NAMO TASSA BHAGAVATO ARAHATO SAMMĀSAMBUDDHASSA!
Verehrung Ihm dem Erhabenen, dem Heiligen, Vollkommen-Erwachten!

2 Allgemeines

1) *Ist der Buddhismus eine Weltreligion?*

Ja. Zusammen mit dem Christentum und dem Islam gehört er zu den großen Weltreligionen.

2) *Wie viele Anhänger zählt er?*

Nach neueren Angaben sind für den Buddhismus 550 Millionen Anhänger anzusetzen. Es werden darunter auch die Anhänger der chinesischen Volksreligion gezählt, die ebenso dem Konfuzianismus wie dem Taoismus angehören. Speziellere Schätzungen auf z. B. 250 Millionen Buddhisten sind willkürlich.¹

3) *Welches sind die hauptsächlichsten buddhistischen Richtungen?*

Der Theravāda (= die Lehre der Ältesten, auch das Hīnayāna oder das kleine Fahrzeug genannt) und das Mahāyāna, = das Große Fahrzeug.

4) *In welchen Ländern haben wir den Theravāda?*

In Ceylon, Burma und Thailand.

5) *In welchen Ländern das Mahāyāna?*

In Tibet, Japan, China und der Mongolei.

¹Vgl. Max Hoppe, (Bruder Dhammapālo), »Buddha, seine Lehre und sein Weg« S. 9.

6) Gibt es in Indien keine Buddhisten?

Seit ca. 800 Jahren ist der Buddhismus als Volksreligion in Indien ausgestorben. Die Zahl seiner Bekenner ist gering; doch ist nicht zu übersehen, daß gerade bei den führenden Persönlichkeiten Indiens das Interesse an der buddhistischen Religion von Jahr zu Jahr zunimmt. Aus den Lehren seiner großen Yogis wie Maharishi Ramana und anderer leuchtet uns noch heute altindische Weisheit entgegen. In der Suche nach dem wahren Selbst, der Botschaft der Gewaltlosigkeit und der liebevollen Hingabe gegenüber allem, was da lebt und atmet, übt sie auch heute noch einen nicht zu unterschätzenden Einfluss aus. In Indien, der Wiege der Buddhalehre, standen, nach dem Zeugnis des bekannten chinesischen Pilgers Hiouen Thsang, noch in den Jahren 619 bis 645 die Klöster der Pudgalavādins², einer der ältesten und bedeutendsten buddhistischen Schulen Indiens, in hoher Blüte. Die Zahl ihrer Anhänger wurde auf 43 000 geschätzt. Die Pudgalavādins erfreuten sich der besonderen Gunst des eifrigen Nachahmers des Ashoka, des großen indischen Kaisers Harsha (606 - 647). Ihre Hauptzentren, die im Westen lagen, fielen wegen dieser Lage allerdings am ehesten dem Ansturm und der Zerstörung der Moslems zum Opfer, wobei als kostbarster Schatz auch die heiligen Schriften mit vernichtet wurden. Damit aber wurde ein neuerliches Aufblühen dieser altindisch-buddhistischen Schule unmöglich. Das meiste, was wir heute über ihre Lehren wissen, in deren Brennpunkt der lebendige Mensch (puggala) als der »Lastträger« steht, stammt aus Berichten ihrer Gegner.

²Die Lehre vom Individuum als dem Subjekt des Leidens. Puggala ist das Sanskritwort für das Pāliwort puggala. Puggala = Individuum, Subjekt, das sich von den fünf Haftensgruppen loslösen kann, nicht zu verwechseln mit sakkāya = Persönlichkeit, Person, die in den fünf Haftensgruppen – Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, und Bewusstsein oder Erkennen – besteht. Der bekannte Indologe De la Vallé Poussin sagt, von den Pudgalavādins: »Ihre zahlenmäßige und lehrgemäße Bedeutung wurde von den Indologen, die sie gern als ›Ketzer‹ bezeichnen, nicht richtig gewertet. Ihr Ansehen war bemerkenswert« (»Nirvāṇa«).

7) *In welcher Sprache lehrte der Buddha?*

Im nördlichen Māgadhī-Dialekt. Er legte jedoch Wert darauf zu betonen, daß jeder die Lehre in seiner eigenen Muttersprache lernen möge.

8) *Ist der heute vorhandene buddhistische Kanon auch in der Māgadhī-Sprache abgefasst?*

Nein. Während vieler Jahre wurden die Lehrreden des Buddha nur mündlich weitergegeben. Wie viel Zeit nach dem Tode des Buddha bis zum ersten Konzil der Mönche verging, ist unbestimmt. Es befasste sich mit der Sammlung von Lehrtexten und einer erstmaligen Niederschrift des buddhistischen Kanons. Auf dem 2. Konzil, das 100 Jahre nach dem Tode des Buddha in Vesālī tagte, erfolgte die Ausscheidung jener Lehrtexte, die von den Mönchen als Irrlehren betrachtet wurden³. Auf dem 3. Konzil in Patāliputta, 236 Jahre nach dem Heimgang des Buddha, kam es dann zu einer endgültigen Fixierung des Kanons in der Māgadhī-Sprache. Dieser indische Kanon soll dann um 245 v. Chr. von dem Mönche Mahinda, dem Sohn des großen buddhistischen Königs Ashoka (264 - 227), nach Ceylon gebracht worden sein. Erst wenige Jahrzehnte vor unserer Zeitrechnung wurde er unter dem ceylonesischen König Vattagāmini in die Pāli-Sprache übertragen. Dieser ceylonische Kanon weicht nicht nur sprachlich vom alten Māgadhī-Kanon ab, sondern auch dadurch, daß Stücke aus den Kommentaren in ihm Aufnahme fanden. Da aber der alte Māgadhī-Kanon nicht mehr auffindbar ist, so bildet der ceylonische Pāli-Kanon das älteste historische Dokument des Buddhismus.

9) *Aus welchen Schriften setzt sich der Pāli-Kanon zusammen?*

Er besteht aus dem Suttapitaka, dem Korb der Reden, und dem Vināyapitaka, dem Korb der Ordensregeln. Diesem Zweikorb, der den eigentlichen buddhistischen Kanon ausmacht, wurde später als eine selbstständige Weiterbildung das Abhidhammapitaka, der Korb der Scholastik, angefügt.

³Es darf angenommen werden, daß bereits damals bei der Ausscheidung von Lehrtexten wertvolle Schätze verloren gingen.

2 Allgemeines

10) Können wir die Lehren des Theravāda und der Schulen des Mahāyāna mit dem Pāli-Kanon gleichsetzen?

Nein. Wenn auch der Theravāda dem Pāli-Kanon als Grundlage nimmt, so stellt er in seinen Lehren doch eine spätere Entwicklung dar. Die Schulen des Mahāyāna stützen sich hauptsächlich auf Sanskrit-Texte.

3 DER BUDDHA

11) *Wer war der Buddha?*

Ein indischer Arier. Zusammen mit den Dravidas, einer dunkelhäutigen Rasse, bildeten die Arier die Bevölkerung Indiens.

12) *Ist Buddha ein Eigenname?*

Nein. Er ist ein Beiname und bedeutet wörtlich der Erwachte, wird aber auch mit Erleuchteter wiedergegeben. Buddha stellt in der Pāli-Sprache die Stammform dar, während Buddha die Nominativform ist.

13) *Hat der Buddha noch andere Beinamen?*

Ja. Die am häufigsten gebrauchten sind: Der Erhabene, der Heilige, der Vollkommen-Erwachte, der aus den Träumen-Erwachte, der im Wissen und Wandel Vollkommene, der Pfadvollender, der Kenner der Welten, der Lehrer von Göttern und Menschen, der unvergleichliche Heiland und Arzt, der Weise aus dem Sakya-Stamme.

14) *Welches ist sein Eigen- und Familienname?*

Bei seiner Geburt erhielt er den Namen Siddhattha, was besagt »durch den all mein Streben in Erfüllung gegangen ist«, Sein Familienname war Gotama.

15) *Hielt sich der Buddha für einen Gott oder für den Gesandten eines Gottes?*

Nein.

3 DER BUDDHA

16) *War er ein Mensch?*

Ja; aber ein Mensch besonderer Art, wie man ihn nach altindischer Auffassung in Äonen nur ein einziges Mal findet.

17) *Wie ist das zu verstehen?*

Ein Buddha kann nur ein Wesen werden, dessen Mitgefühl für die leidenden Wesen so übermächtig ist, daß ihr Leiden zu seinen Leiden, ihre Sehnsucht nach Glück und Erlösung zu seiner Sehnsucht wird, und dessen Suche nach dem uns angemessenen Großen Friedenszustand nicht nur seinem eigenen Heile dient, sondern dem Heile von allem, was da lebt und atmet.

Auf die Frage des Brahmanen Dona, ob der Buddha ein Gott, ein himmlisches Wesen, ein dämonisches Wesen oder ein Mensch sei, antwortet der Buddha:

»Gleichwie da, Brahmane, ein blauer Lotos oder ein roter Lotos oder ein weißer Lotos, im Wasser geboren, im Wasser sich entwickelt, so auch Brahmane, lebe ich, der ich in der Welt geboren bin, in der Welt mich entwickelt habe, nach Überwindung der Welt als ein von der Welt nicht Befleckter. Der Buddha (der Erwachte), – für diesen halte mich, Brahmane!«¹

18) *Wann wurde der Buddha geboren?*

Man rechnet 560 Jahre v. Chr.

19) *Wo wurde der Buddha geboren?*

Erst im vorigen Jahrhundert wurde der Geburtsort des Buddha, ein beim Dorfe Lumbini liegender Hain von Sāla-Bäumen, das heutige Rummin-Dei, nahe der indischen Stadt Kapilavatthu, im südlichen Teil von Nepal wiederentdeckt. Forschern gelang es, einen uralten vom Kaiser Ashoka gestifteten Pfeiler freizulegen. Auf ihm befinden sich in alter Schrift die Worte: »Hier wurde der Buddha geboren.«

¹Anguttara-Nikāya IV, 36.

20) Wer waren die Eltern Buddhas?

Sein Vater war der indische Kleinkönig Suddhodana, seine Mutter die Königin Māyā. Beide Eltern gehörten dem Geschlecht der Sakya an.

21) Ist das Erscheinen eines Buddha in der Welt ein einmaliges Ereignis?

Nein. Nach buddhistischer Auffassung ist die Wahrheit immer da, selbst dann, wenn sie, in tiefe Nacht gehüllt, nicht mehr leuchtet. Immer wieder aber, wenn auch in Zeiträumen von unfassbarer Dauer, erscheinen Buddhas, die »der Welt den Schleier hinwegziehen« und die Dunkelheit in Licht verwandeln. Der kommende Buddha soll den Namen Metteyya tragen und, im Gegensatz zum Buddha Gotama, der nur der Führer einer Jüngerschaft von 1250 Heiligen gewesen sein soll, der Führer von Hunderttausenden von heiligen Jüngern sein.

4 DAS LEBEN DES BUDDHA

22) *Wo lag das Heimatland des Buddha?*

Es erstreckte sich zwischen den nepalesischen Vorhöhen des Himālaya und dem mittleren Lauf der Rapti. Im Norden war es gegen die Berge abgegrenzt, im Osten bildete der Fluss Rohini die Grenze und im Westen und Süden mochte es bis an die Rapti herangereicht haben.

23) *Was wissen wir über die Geburt des Buddha?*

Die historischen Quellen sind dürftig. Die Legende berichtet, daß Siddhattha, ehe er in den Mutterschoß stieg, bei den Lichtwesen im Tusita-Himmel weilte und sein Eingehen in den Mutterschoß im Wonnemonat April-Mai erfolgt sei. Seine Geburt sollte in Kapilavatthu stattfinden, der Hauptstadt des Reiches der Sakya, aber schon auf dem Wege dorthin schenkte Königen Māyā in einem Hain von Sāla-Bäumen dem Knaben das Leben. Mutter und Kind wurden nach Kapilavatthu gebracht. Nur sieben Tage überlebte Königen Māyā die Geburt ihres Kindes. Ihre Schwester Mahāpajāpatī wurde die zweite Frau des Königs und vertrat fortan an dem Knaben Mutterstelle. Der nun folgende Bericht zeigt in seiner tiefen Symbolik urbuddhistischen Geist und bringt uns bildhaft die Motive nahe, die den jungen Prinzen späterhin zur Weltflucht veranlassten:

Schon bei der Geburt des Prinzen Siddhattha sagten die Brahmanen, welche als Priester und Astrologen am Hofe seines Vaters weilten, die künftige Bestimmung des Kindes voraus. Sie prophezeiten: »Wenn Prinz Siddhattha den Thron besteigt, so wird er ein König der Könige, ein Weltbeherrscher werden; wenn er aber dem Throne entsagt und das Leben eines religiösen Bettlers erwählt, so wird er ein Weltüberwinder, ein vollende-

ter Buddha werden.« Und der Büsser Kaladévala eilte aus der Wildnis des Himālaya herbei, warf sich vor dem Kind zur Erde und sprach: »Wahrlich, dieses Kind wird einst ein höchst vollendeter Buddha werden und den Menschen den Weg zur Befreiung weisen.« Und er weinte, da er wusste, daß er bei seinem hohen Alter diesen Zeitpunkt nicht mehr erleben könne.¹

24) Wie verliefen Kindheit und Jugend des jungen Prinzen?

Über seine Kindheit wissen wir kaum etwas. Als der Knabe zum Manne reifte, vermählte ihn sein Vater mit Yasodharā, der Tochter des Sakya-Fürsten Dandapāni, die ihm einen Sohn namens Rāhula schenkte. Da Brahmanen und Astrologen prophezeit hatten, daß der Anblick menschlichen Leidens und irdischer Vergänglichkeit den Prinzen zur Weltflucht veranlassen könnten, hielt der Vater aus der Nähe seines Sohnes alles fern, was diesem Kenntnis vom menschlichen Elend und dem Tode hätte geben können. Er umgab ihn mit allen Genüssen und allem Luxus, um ihm recht fest ans Weltleben zu fesseln. Über diese Zeit liegt ein authentischer Bericht aus den heiligen Schriften vor. Wir lesen in der 75. Rede der Mittleren Sammlung: »Auch ich habe früher, Māgandiya, als ich noch im Hause lebte, im Besitz und Genuss der Sinnenfreuden geschwelgt. Drei Paläste besaß ich, einen für die Regenzeit, einen für den Winter und einen für den Sommer. Und ich verbrachte, Māgandiya, im Palast für die Regenzeit die vier Monate der Regenzeit, von der Musik weiblicher Musikanten ergötzt, und stieg nicht aus dem Palast hinab.« Alle Paläste waren von verschwenderischer Pracht. Ringsumher breiteten sich wunderbare Gärten und Haine aus, mit klaren, von Lotosblumen umgrenzten Teichen, kühlen Grotten, mächtigen Bäumen, plätschernden Quellen und Beeten voll der schönsten Blumen. In diesen Gärten und Hainen verbrachte der Prinz seine Jugend. Aber er durfte sie nicht verlassen, und allen Armen, Kranken und Alten war der Zutritt aufs strengste verwehrt.

¹Vgl. Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation«, S. 8.

25) *Wie aber kam es trotzdem zur großen Wende im Leben Siddhatthas?*

Als er eines Tages im Parke spazieren fuhr, bemerkte er plötzlich einen gebrechlichen alten Mann, mit einem von der Last der Jahre gekrümmten Rücken, der, auf einen Stock gestützt, mühsam dahin schlich. Siddhattha fragte verwundert seinen Wagenlenker Channa, was für ein seltsames Wesen das sei, und Channa antwortete, es sei ein Greis. »Wurde er in diesem Zustand geboren?«, fragte der Prinz weiter. – »Nein, Herr, er war einst jung und blühend wie du.« – »Gibt es mehr solche Greise?« forschte der Prinz immer erstaunter. – »Sehr viele, Herr!« – »Und wie geriet er in diesen beklagenswerten Zustand?« – »Es ist der Lauf der Natur, daß alle Menschen alt und gebrechlich werden, sofern sie nicht in jungen Jahren sterben.« – »Auch ich, Channa?« – »Auch du, Herr!« – Dieser Vorfall stimmte den jungen Prinzen so nachdenklich, daß er befahl, nach Hause zurückzukehren, da er alle Freude an der schönen Umgebung verloren hatte.

26) *Was geschah dann?*

Einige Zeit hernach erblickte er bei einer abermaligen Ausfahrt einen Aussätzigen und als ihn auf seine Frage Channa auch über diese Erscheinung aufklärte, wurde er so tief ergriffen, daß er fortan alle Lustbarkeiten mied und über das menschliche Elend nachzugrübeln begann. Nach Verlauf einer längeren Zeit wurde ihm eine dritte Erscheinung zuteil: Er sah einen bereits in Verwesung befindlichen Leichnam am Wege liegen. Auf das heftigste erschüttert kehrte er sofort nach Hause zurück, indem er ausrief: »Weh mir, was nützt mir aller königlicher Glanz, alle Pracht und aller Genuss, wenn sie mich nicht vor dem Greisenalter, der Krankheit und dem Tode bewahren können! Wie unglücklich sind doch die Wesen! Gibt es denn kein Mittel, dem Leiden und dem Tode, die sich mit jeder Geburt erneuern, auf immer ein Ende zu machen?«

Diese Frage beschäftigte ihn fortan. Die Antwort erhielt er bei einer späteren Ausfahrt. Es wurde ihm die Vision eines mit dem gelben Gewand buddhistischer Mönche angetanen Pilgers, dessen ehrwürdige Züge den tiefen Frieden seines Innern widerspiegelten.

27) Welche Folgen hatten diese Erkenntnisse für Siddhattha?

Er sah sich einem Ozean von Leiden gegenüber und klar und klarer trat sein religiöses Ziel vor sein geistiges Auge: »Wie, wenn ich nun, obgleich ich selbst der Geburt, dem Alter, der Krankheit, dem Tode, dem Schmerze, der Beschmutzung unterworfen bin, das Nicht-Geborene, das Nicht-Alternde, das Nicht-der-Krankheit-Unterworfene, das Todlose, das Schmutzlose, die unvergleichliche Sicherheit vor neuer Verkoppelung (mit dem Leiden), den Großen Friedenszustand des Nibbāna suchte?«²

In der 85. Rede der Mittleren Sammlung aber hören wir bereits von tiefen inneren Erlebnissen, die Siddhattha zuteil wurden. Er selbst erzählt darüber, wie er eines Tages, im kühlen Schatten eines Rosenapfelbaumes sitzend, der Erwachung nachhing und sich ihm in beseligender Innenschau das Tor zum wahren Glück auftat. So reifte in ihm der Entschluss, Heim und Familie zu verlassen, um als ein religiöser Sucher in der Einsamkeit sein und aller Wesen Heil zu finden.

28) Fiel ihm der Abschied von seinem Vaterhause leicht?

Nein. Schwere innere Kämpfe mochten seinen Entschluss vorangegangen sein. Denn Siddhattha liebte seinen Vater, er liebte sein jugendliches Weib, er liebte sein Söhnchen und alle, die um ihn waren. In unendlicher Sorge hatte ihm sein Vater eine kleine Himmelswelt aufgebaut; aber auch ihm blieb es nicht erspart, sehen zu müssen, daß jeder Traum, jede Illusion, und seien sie noch so lieblich und verlockend, an der harten Wirklichkeit von Alter, Krankheit und Tod zerschellen. Siddhattha aber war entschlossen, das »rettende Eiland« ausfindig zu machen, wo es kein Leid mehr gibt, nur Seligkeit. Weil er aber vorerst bei seinen Angehörigen auf kein Verständnis hoffen durfte, so beschloss er, heimlich zu fliehen. In einer Vollmondnacht, als alles im Schloss schlief, erhob er sich leise von seinem Lager und begab sich in das Schlafgemach seiner Gattin: Noch ein letztes Mal sollte er Yasodharā sehen, noch ein letztes Mal sein Kind umarmen. Beide schlummerten auf einem mit Blumen geschmückten Lager und Yasodharās Hand ruhte schützend auf dem Haupt des Kindes. Da gedachte Siddhattha:

²26. Rede der Mittleren Sammlung.

»Wenn ich ihre Hand von seinem Haupt entferne, wird Yasodharā erwachen und in Klagen ausbrechen! So werde ich warten, bis ich die Buddhenschaft erreicht habe; dann will ich meinen Sohn wiedersehen.« Mit einem letzten Blick auf die geliebten Wesen verließ Siddhattha leise das Gemach seiner Gattin, um in Begleitung seines Wagenlenkers Channa das Elternhaus für immer zu verlassen.

29) *Wie alt war Siddhattha, als er in die Heimlosigkeit zog?*

29 Jahre.

30) *Wissen wir näheres über seinen Auszug?*

Die Legende berichtet, wie Prinz Siddhattha und sein Wagenlenker Channa, beide zu Pferd, durch die Nacht sprengen, wie es ihnen gelingt, unbemerkt an den Wächtern der königlichen Gärten vorbeizukommen, um dann schließlich außerhalb Kapilavatthus auf einer Anhöhe Halt zu machen. Siddhattha wirft noch einen letzten abschiednehmenden Blick auf seine Heimatstadt. Diesen Augenblick ergreift Māra, der Böse³, um sich dem künftigen Buddha mit ganzer Kraft entgegenzustellen: In märchenhafter Pracht lässt er vor seinem geistigen Auge die Paläste seines Vaters erstehen, er zeigt ihm Kapilavatthu, eingetaucht in das silbern schimmernde Licht des Mondes, die reiche aufblühende Stadt, über die er herrschen und gebieten soll –, er zeigt ihm das liebliche Sakyaland mit seinen Tamarinden und Hochwäldern von Sāla-Bäumen, dem dunklen Laub seiner Mangopflanzungen, seinen in voller Blüte stehenden Rosenapfelbäumen, in deren kühlem Schatten er so manche wundersame Stunde verbracht hatte, seinen Teichen und Weihern mit den vielfarbig blühenden Lotussen und der Üppigkeit seiner Reisfelder. Als er aber sah, daß das Gemüt Siddhatthas unbewegt blieb, da beschloss Māra der Böse, zu seiner gefährlichsten List zu greifen, der sich bisher noch niemand entziehen konnte und der auch Siddhattha zum Opfer fallen würde: Der Fessel des Stolzes. Mit einem Male schien es Siddhattha, als vernehme er eine einschmeichelnde Stimme, die zu ihm sagte:

³Die Gestalt Māras des Bösen – es ist der persönliche Tod – spielt im buddhistischen Ideenkreis eine ähnliche Rolle, wie es die des Satans in der christlichen Mythologie tut.

»Siehe, wohin du auch blickst, du wirst über sie herrschen als ein gerechter Kaiserkönig, all das ist *dein!*« – »Mein?« flüsterte Siddhattha, wie zu sich selbst sprechend, »Mein? – Nein. Auf dieser Welt gibt es nichts, was unser eigen wäre, nichts, was uns gehört. Wo gäbe es auch nur *eine* Hütte, *ein* Haus, *einen* Palast, *eine* Stadt, *ein* Land, *ein* Reich, wo selbst nicht Alter, Krankheit und Tod, hungrigen Wölfen gleich, die Wesen verschlingen? Die Wogen der Vergänglichkeit brausen an mein Ohr, noch sehe ich keinen Damm, keinen Deich, der sie aufzuhalten vermöchte! Die Tränen der Verzweifelnden brennen mir auf den Wangen, Schmerzensschreie der gemarterten Kreatur lassen mich erbeben: Wo liegt die Rettung, wo die Zuflucht? Warum will niemand diese furchtbare Flut hören, warum will sie niemand sehen? Wo ist der Weg, wo der Pfad, der zum Zustande vollkommener Sicherheit führt, zum wahren Glück, dem Strome der Vergänglichkeit entrückt?« Da erkannte Siddhattha, daß es Māra der Böse war, der ihn in Verwirrung stürzen wollte. Als er ihn aber erkannt hatte, da verschwand er. »Von da ab«, so heißt es in der Legende, »folgte Māra der Böse den Spuren des hohen Wesens, in der Hoffnung, doch noch eine Gelegenheit zu finden, es zu Fall zu bringen.«

31) *Beabsichtigte Channa, bei seinem Herrn zu bleiben?*

Nein. Er begleitet ihn nur bis zum Fluss Anomā, um dann wieder nach Kapilavatthu zurückzukehren.

32) *Gab Siddhattha eine Botschaft für seine Angehörigen mit?*

Ja. Er bat ihn, sie von seinem Gang in die Heimlosigkeit zu unterrichten. Sein Entschluss, den den Wesen angemessen großen Friedenszustand zu finden, sei ebenso unerschütterlich wie sein Verlangen, allen Wesen zu helfen.

33) *Verabschiedete er sich von Channa?*

Ja. Lächelnd überreichte er ihm alles, was er bei sich trug: Seinen Schmuck und seine Waffen. Dann bat er ihn, auch weiterhin seinen weißen Schimmel Kanthaka zu betreuen. Die Legende berichtet, wie er mit all der Liebe

und Güte, die einem werdenden Buddha eignet, von seinem Pferd Abschied nimmt und sagt: »Kanthaka, auch für dich suche ich die Erlösung!«

34) *Was war sein nächstes Ziel?*

Mit dem Gang des Prinzen Siddhattha vom Heim in die Heimlosigkeit enden die teilweise legendär ausgeschmückten Berichte. Alles Weitere ist dem Pāli-Kanon entnommen. Von nun ab begegnen wir Siddhattha nicht mehr als dem Prinzen aus königlichem Geschlecht, sondern als dem Bodhisatta, dem Weisheitswesen, als einem, der Ausschau hält nach dem »unvergleichlichen höchsten Friedenszustand«, wie es in der 26. Rede der Mittleren Sammlung heißt. Damit begann für den Bodhisatta die letzte Etappe eines Weges, der ihn über Jahrtausende hinweg, schließlich in seine jetzige Existenz geführt hatte. Und nun nahm ein Geschehen seinen Anfang, das in der Geschichte der großen Religionen aller Zeiten einmalig ist: »Denn Dunkel herrscht in der Welt, wenn kein vollendeter heiliger Buddha in ihr erscheint«, heißt es in den heiligen Texten.⁴

Am Ufer der Anomā verbrachte der Bodhisatta sieben Tage in tiefer Abgeschiedenheit, in Versenkung und Meditation. Dann erhob er sich von seinem Sitz, um nach Rājagaha zu wandern. Mit einem des Weges kommenden Bettler vertauschte er seine Kleidung. Von seiner Umgebung wurde er fortan mit Herr Gotama angesprochen.

35) *Warum ging der Bodhisatta nach Rājagaha?*

Es war ihm zu Ohren gekommen, daß zwei große Asketen Ālāra Kālāma und Uddaka, der Sohn Rāmas, beide im Rufe großer Heiligkeit, dort ihren Aufenthalt genommen hatten. Sie wollte er bitten, ihn als Schüler anzunehmen.

36) *Führte er seinen Entschluss aus?*

Ja.

⁴Samyutta-Nikāya LVI, 38.

37) *Wie lange blieb er bei ihnen?*

Der Zeitpunkt des Verlassens seiner beiden Lehrer ist unbekannt.

38) *Warum verließ er sie?*

Beide Male wurde ihm klar, daß er trotz dem von ihm erreichten friedvollen Verweilen nicht zum »unerschütterlichen großen Friedenszustand«, zur »ewigen Stätte« vorgedrungen war. Und er erkannte: »Nicht diese Lehre führt zur Abkehr, zur Gierlosigkeit, zur Aufhebung (des Leidens), zum höheren Wissen, zur Erwachung, zum Großen Frieden.«^{5 6}

39) *Auf welchem Wege beschloss der Bodhisatta sein Ziel weiter zu verfolgen?*

Der Weg der Schmerzensaskese und Selbstpeinigung war eine im alten Indien vielfach angewandte Methode zur Erreichung des Heiles. Diesen Weg beschloss der Bodhisatta nunmehr zu erproben. Auf seiner Wanderung durch das Magadha-Land gelangte er in die Nähe von Uruvelā, dem heutigen Urel bei Gayā, südlich von Patna. Dort zog er sich in ein düsteres grauerregendes Waldesdickicht zurück, um durch härteste Selbstkasteiung das große religiöse Erleben zu erreichen. Dieser Weg der Selbstpeinigung ist auch in der Geschichte christlicher Heiliger nicht unbekannt. Es gab kaum eine Art von Selbstqual, der sich der Bodhisatta nicht unterwarf, bis er eines Tages ohnmächtig zusammenbrach. Sein Körper war zu einem mit Haut überzogenen Gerippe geworden, sodass er, »wenn er das Rückgrat befühlen wollte, auf die Bauchdecke traf, und wenn er die Bauchdecke befühlen wollte, auf das Rückgrat stieß.«⁷

⁵26. Rede der Mittleren Sammlung.

⁶Ālāra Kālāma verkündete als das Endziel seiner Lehre die Erreichung des Bereiches der Nichtirgendetwasheit. Auf dieser Höhe hat der Dahingelante nur mehr das Bewusstsein, daß ihm nichts mehr angehört, daß er sich von allem losgelöst hat. Weil er aber noch an diesem Bewusstsein *hängt*, weil er sich an dasselbe klammert, bleibt er eben dadurch immer noch der Welt verbunden, bleibt immer noch mit ihr verkoppelt. Die gleiche Erkenntnis ergab sich für den Bodhisatta aus dem von Uddaka, dem Sohne Rāmas, gelehrteten Ziele, das allerdings den erstgenannten Bewusstseinszustand noch um ein erhebliches überragte. (Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 254, Anm. 48, 49)

⁷12. Rede der Mittleren Sammlung.

40) *Wie lange gab er sich der Schmerzensaskese hin?*

Fast sechs Jahre.

41) *War der Bodhisatta während dieser Zeit allein?*

Nein. Seine beispiellose Selbstaufgabe, sein zähes Ringen, seine übermenschliche Ausdauer und Energie fanden die Bewunderung fünf anderer Asketen, die sich in seiner Nähe aufhielten. Sie beschlossen bei ihm auszuharren, bis er die Erlösung gefunden habe. Dann wollten sie seine Schüler werden.

42) *Welches waren die Namen der fünf Asketen?*

Kondañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma und Assaji.

43) *Brachte die Schmerzensaskese dem Bodhisatta einen Erfolg?*

So groß auch seine Selbstaufgabe war, so brachte sie ihm kein Heil. Er erkannte: »Nicht diese Dinge führen zur hohen Weisheit, die, wenn sie erreicht, erlesen ist, aufwärts führt und den, der sie vollendet, zur völligen Aufhebung des Leidens bringt.«⁸

44) *Zu welchem Entschluss gelangte der Bodhisatta?*

Jetzt, da er die höchste Qual erduldet hatte, die ein Mensch durch freiwillige Hingabe überhaupt erdulden kann, jetzt, wo er sich am Ende eines »qualvollen Weges« sah, der nicht mehr weiterführte, jetzt fiel es ihm plötzlich wie Schuppen von den Augen: Er erinnerte sich »wie er einst während der Feldarbeiten bei seinem Vater Sakka, im kühlen Schatten eine Rosenapfelbaumes sitzend, losgelöst von allen weltlichen Freuden die im energischen Denken und Betrachten bestehende erste beschauliche Schauung erreicht hatte, mit all dem von Freude durchtränkten Wohlbefinden, wie es aus der Loslösung von den Freuden, die die Welt gewährt, entsteht.«⁹ Was er früher geahnt hatte, wurde ihm jetzt zur Gewissheit: Das ist der

⁸12. Rede der Mittleren Sammlung.

⁹26. Rede der Mittleren Sammlung.

Weg zur Erwachung! Hatte er vordem geglaubt, daß wahres Glück nur durch Leid zu gewinnen sei, so hatte er sich getäuscht: Jetzt wusste er, daß er »Jenes Glück jenseits der Sinneslüste, jenseits der unheilschwangeren Dinge nicht zu fürchten habe.«¹⁰ Glück war durch Glück zu gewinnen!

45) *Blieb der Bodhisatta weiterhin in jenem unheimlichen Waldesdickicht?*

Nein. Er nahm wieder feste Nahrung zu sich, gelangte zu Kraft und verließ das Gehölz.

46) *Wie verhielten sich die fünf Asketen, die während der Zeit seiner Selbstpeinigung in seiner Nähe geweilt hatten?*

Sie betrachteten ihn als einen dem religiösen Ringen Abtrünnigen und verließen ihn tief enttäuscht.

47) *Wohin begab er sich dann?*

In unmittelbarer Nähe des Neranjarā-Flusses, der heute den Namen Phalgu trägt, entdeckte der Bodhisatta »einen lieblichen Fleck Erde, einen heiteren Waldesgrund, einen hell strömenden Fluss, zum Baden geeignet, und nahebei ein Dorf, um den Lebensunterhalt zu bekommen.«¹¹ Dort ließ er sich unter einem Assatha-Baume nieder.

48) *Was für ein Baum ist das?*

Dieser Baum, der von den Naturforschern als eine *Ficus religiosa* festgestellt wurde, ist in der buddhistischen Welt unter dem Namen Bodhi-Baum oder Bo-Baum, d. h. Baum der Erwachung, bekannt. Ein Sprössling dieses alten Bodhi-Baumes wurde von der Prinzessin Sanghamittā, der Tochter des Königs Ashoka, nach Ceylon gebracht und grünt heute bei Anurādhapura.

Wie das Kreuz das heilige Symbol der Christenheit darstellt, so ist der

¹⁰26.Red. der Mittleren Sammlung.

¹¹26.Red. der Mittleren Sammlung.

Bodhi-Baum das heilige Symbol der gesamten buddhistischen Welt für einen der höchsten Erwachung teilhaftig gewordenen Buddha.

49) Ist der genaue Aufenthaltsort des Bodhisatta heute noch bekannt?

Ja. Er trägt den Namen Buddha-Gayā, was bedeutet »Einsiedelei des Buddha«. An jeder für alle Buddhisten hochehrwürdigen Stätte grünt heute ein Schössling jenes denkwürdigen Baumes, in dessen kühlem Schatten der Bodhisatta zu einem Vollkommen-Erwachten wurde, der in heiliger Nacht den Steilaufstieg zum allerhöchsten Friedenszustand vollzog. In östlicher Richtung des alten Bodhi-Baumes erhebt sich eine glanzvolle Pagode von 54 m Höhe. Auch heute reißt der Strom frommer Pilger aus allen Himmelsrichtungen nicht ab, die hier im Gedenken an eine gewaltige Vergangenheit ihre Knie beugen und ihre Hände falten in der Gewissheit: Noch sind wir in der Buddha-Ära, noch haben die Worte Geltung: »Ein wahnloses Wesen ist in der Welt erschienen, vielen zum Heile, vielen zum Glück, aus Erbarmen zur Welt, zum Wohle und Heile für Götter und Menschen!«

50) Erreichte der Bodhisatta die volle Erwachung?

Ja. In tiefer Versenkung entschleierten sich ihm die beiden Seiten der Wirklichkeit: Hier die nach Glück strebenden Wesen im Fangnetz von Gier, Hass und Verblendung, verloren in einem Ozean von Blut und Tränen; und da, in stille Ewigkeit eingetaucht, »das andere Ufer« mit jenem geheimnisvollen »Eiland Nibbāna«, der ewigen Stätte der »dahingegangenen Erwachten«! Als Letztes aber offenbarte sich ihm der »Mittlere Pfad« der schon von allem Anfange an ein Glückspfad ist und mit seiner Vollendung zur Verwirklichung höchsten unwandelbaren Glückes wird. Mit dieser Schau war aus dem Bodhisatta ein BUDDHA geworden, Einer, »welcher der ganzen Seligkeit der Erlösung teilhaftig wird«, wie es in den heiligen Texten heißt.

»Wie die Lotosblume ihr Haupt aus den Wassern erhebt, vom Wasser unberührt, so ragen die Buddhas, in der Welt geboren, aus der Welt empor,

unberührt von der Unreinheit der Welt.«¹²

In ergreifenden Bildern schildern die heiligen Texte, wie Himmel und Erde an dem gewaltigen Geschehen teilhaben: Die Elemente geraten in Aufruhr, und die ganze Welt scheint ob des Ungeheuerlichen, was vor sich geht, aus den Fugen zu geraten: Blitze durchzucken den Himmel, in tiefer Erschütterung erbebt die Erde, Meer und Flüsse vermögen, im Innersten aufgewühlt, die Wasser nicht mehr zu fassen, während die Winde auf ihren Fittichen die Freudenbotschaft ins All tragen: Ein BUDDHA ist uns geboren, ein Vollkommen Erwachter ist erschienen, ein Vollendeter erleuchtet die Welt! Die zu Tausenden herbeiströmenden Gottheiten sind wie geblendet von den Strahlen unendlichen Lichtes, das dem Haupt des BUDDHA entweicht und laut und lauter tönt ihr Jubelruf durch die Welten: Heil uns! Die Unsterblichkeit ist gefunden!

51) Wie viel Tage verweilte der Buddha unter dem Bodhi-Baume?

Sieben Tage.

52) Begann der Buddha unmittelbar nach seiner Erwachung mit der Verkündigung seiner Heilslehre?

Nachdem er sich aus seiner siebentägigen Versenkung erhoben hatte, begab er sich zu einem Ajapāla-Feigenbaum (Baum der Ziegenhirten), wo er sich niederließ. Dort überlegte er, ob sich wohl Menschen fänden, die bereit wären, einer so hohen Lehre zu folgen: »Vorgedrungen bin ich zu dieser Wirklichkeit, der abgründigen, schwer zu sehenden, schwer zu entdeckenden, der friedvollen, hocherhabenen, nicht mehr im Bereich des begrifflichen Denkens gelegenen, feinen, nur von Weisen zu erfahrenden. Dieses Volk aber ist dem Anschluss (an Welt und Persönlichkeit) ergeben, freut sich über den Anschluss, ist wohl zufrieden mit dem Anschluss. Diesen derartigen beschaffenem Volke aber ist die höchste Wirklichkeit schwer verständlich: Was ich gefunden hab' so schwer, nun offenbaren? Nein o nein! Wer Gier und Hass noch in sich birgt, begreift nicht diese Wirklichkeit, die stromentgegengehende, die kaum zu sehen, weil überzart: Die Gierer-

¹²19. Rede der Mittleren Sammlung.

götzten, ganz in schwarze Nacht gehüllt, sehen es nicht. Also erwägend«, so heißt es in der 26. Rede der Mittleren Sammlung, »neigte sich mein Geist zur Verslossenheit, nicht zur Darlegung der Lehre.«

53) *Was aber bewog den Buddha dann doch zur Darlegung seiner Lehre?*

Die heiligen Texte berichten, wie Brahmā Sahampati, eines der höchsten Lichtwesen, die Gedanken des Buddha wahrnehmend, vor ihm sichtbar wurde und sprach: »Möge doch der Pfadvollender die Hohe Lehre aufzeigen! Es gibt einige Wesen, die von Geburt aus nur wenig verunreinigt sind. Hören die die Hohe Lehre nicht, so verkommen auch sie wieder: Sie werden die Wirklichkeit verstehen!«¹³ Also angedet blickte der Allbarmherzige mit dem Buddhaauge in die Welt und sah, daß es trotz aller Gier, trotz allem Hasse und aller Verblendung Wesen gab, die für seine Hohe Lehre reif waren. Er antwortete dem Brahmā Sahampati mit den feierlichen Worten:

»Die Tore der Unsterblichkeit sind offen für die, die hören und mir Vertrauen schenken!«¹⁴

54) *Wem gedachte er zuerst seine Lehre darzulegen?*

Er erinnerte sich seiner beiden früheren Lehrer Ālāra Kālāma und Udaka, des Sohnes Rāmas. Da aber sah er mit dem göttlichen Auge, das das menschliche Auge weit übertrefft, daß beide vor kurzem gestorben waren. Nun fasste er den Entschluss, jene fünf Asketen aufzusuchen, die in der Zeit seiner schweren Schmerzensaskese um ihn gewesen waren und sich jetzt im Antilopenhain Isipatana bei Sarnath, in der Nähe von Benāres, aufhielten.

55) *Welchen Empfang bereiteten ihm die fünf Asketen?*

Als sie ihn von der Ferne herankommen sahen, beschlossen sie, ihn, als einen dem religiösen Ringen Abtrünnigen, nicht zu empfangen. Je mehr er

¹³26. Rede der Mittleren Sammlung.

¹⁴26. Rede der Mittleren Sammlung.

sich ihnen aber näherte, um so ergriffener fühlten sie sich durch seinen bloßen Anblick. In ehrfurchtsvoller Haltung entboten sie ihm ihren Gruß und offenen Herzens lauschten sie seiner Botschaft.

56) *Trägt diese erste Lehrverkündung des Buddha einen besonderen Namen?*

Ja. Sie ist bekannt unter dem Namen »Die Predigt von Benäres« und enthält die wesentlichen Grundzüge seiner Lehre.

57) *Konnten die fünf Asketen den Darlegungen des Buddha folgen?*

Ja. Die Wirkung seiner Worte war so groß, daß sie den Wunsch aussprachen, seine Schüler zu werden. Der Älteste von ihnen, Kondañña, war der erste, der die Heiligkeit erreichte. Ihm folgen in kurzer Zeit die anderen. Die heiligen Texte berichten, daß es zu dieser Zeit sechs Heilige in der Welt gegeben habe, nämlich den Buddha und seine fünf Jünger.

58) *Nahm die Jüngerschaft des Buddha rasch zu?*

Ja. Seine Güte und Barmherzigkeit, die ohne Unterschied jedem Wesen galten, seine hohe Weisheit, die jeden Zweifel brach, und sein in überweltlichem Frieden strahlendes Antlitz ließen die Menschen aufhorchen und führten ihm mehr Jünger zu, als sie je ein Religiöser seiner Zeit besessen hatte. Es währte nicht lange und schon eilte ihm der Ruhmesruf voraus: »er, der Erhabene ist der Heilige, der Vollkommen-Erwachte, der im Wissen und Wandel Vollkommene, der Pfadvollender, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Meister der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.«¹⁵ Neben gelehrten Priestern (Brahmanen), Adligen, Beamten und Kaufleuten waren es auch Handwerker, Diener, Rinderhirten, Röhrichtsammler, Straßenreiniger und unter den Frauen selbst frühere Prostituierte, die seiner Jüngergemeinde angehörten.

59) *Wer waren die ersten Jünger des Buddha?*

Den fünf Asketen folgte Yasa, ein Jüngling aus wohlhabender Familie in

¹⁵Samyutta-Nikāya LV.

Benares. Seine Eltern und die Gattin Yasas wurden die ersten buddhistischen Laienanhänger.

60) In welchem Gebiet predigte der Buddha?

Es erstreckte sich insbesondere auf die heutigen Länder Bihar und Oudh mit dem angrenzenden Strich von Nepal. Die Hauptstationen seiner Lehrtätigkeit waren vornehmlich die Residenzstädte der Könige von Kosala und Magadha, Sāvattthī (heute Sahet Mahet) an der Rapti als dem ungefähr nordwestlichen Punkt seiner Wanderung und Rājagaha, das heutige Radgir, südlich von Bihar, als der südöstlichen Grenze. Die Entfernung von Sāvattthī und Rājagaha ist mit ungefähr der von Berlin nach Wien zu vergleichen.¹⁶

61) Besuchte der Buddha auch seine Vaterstadt Kapilavatthu?

Ja. Er war entschlossen, sein Versprechen einzulösen und seine Familie zu besuchen, um ihr als höchste Gabe die Gabe der Lehre zu bringen. Als sein Vater hörte, daß sich sein Sohn auf dem Wege nach Kapilavatthu befinde, wusste er, daß der große Augenblick des Wiedersehens nicht mehr ferne war. In königlichem Gepränge, umgeben von den Großen seines Reiches, zog König Suddhodana seinem Sohne entgegen. Kapilavatthu lag bereits hinter ihnen, als sie auf der staubigen Landstraße eine in »edlem Schweigen« dahinschreitende Schar gelb gekleideter Bettelmönche sahen, an ihrer Spitze den königlichen Bettler Siddhattha Gotama. Tief erschüttert blieb der König stehen, keines Worts mächtig; er erkannte die ihm wohl vertrauten Züge Siddhatthas, der sein Sohn war und der es auch wieder nicht war. Obwohl er sich dem Banne des in überirdischer Schönheit strahlenden Buddha nicht entziehen konnte, füllte sich doch sein Gemüt mit Schmerz und Kummer: »Wie ist es möglich, daß mein Sohn, der als ein Kaiserkönig herrschen sollte, nun als heimloser Bettelmönch, die Füße mit dem Staub der Straße bedeckt, vor den Hütten der Armen und Ausgestoßenen um Almosen bettelt?« – tiefes Erbarmen ließ den Buddha die traurigen Gedanken seines Vaters erkennen und Worte finden, die den von Kummer

¹⁶Oldenberg, Buddha, S. 165.

geplagten aufrichteten, erheiterten und beglückten. Das Buddha-Carita¹⁷ berichtet, daß der König bereits während des Gespräches mit seinem Sohne alle Zeichen eines großen Weisen an ihm entdeckte und von Vertrauen erfüllt noch am gleichen Platze den Eintritt in den zur todlosen Stätte des Nibbāna führenden Strom erreichte.

62) Was unternahm der Buddha nach beendetem Gespräch mit seinem Vater?

Er begab sich, gefolgt von zwei Jüngern, nach Kapilavatthu, um dort seinen täglichen Almosengang zu machen. Als letztes machte er Halt vor der Terrasse seines früheren Palastes. Yasodharā, die Mutter seines Sohnes Rāhula, hatte von seinem Kommen gehört und stand bereits, sehnsüchtig Ausschau haltend, auf der obersten Treppe. Als sie ihn erblickte, eilte sie die Stufen hinunter und tränenden Auges umschlang sie seine Füße. Der Buddha forderte sie auf, sich zu erheben und ruhevoll berührte seine Hand ihre Stirne. Da fühlte Yasodharā, daß der, der vor ihr stand, nicht mehr ihr Gatte war, daß keine Liebe zärtlich nach ihr verlangt..., daß da etwas ganz anderes da war, was alles Herzeleid verschwinden ließ und sie friedvoll über alles Leiden emportrug. Milde und tröstend waren die Worte, die der Buddha zu ihr sprach, und als er ging, konnte auch sie ihm lächelnd nachblicken: Inmitten einer Welt ohne Zuflucht hatte sie eine Zuflucht gefunden.

63) Kam es auch zu einem Zusammentreffen mit seinem Sohne Rāhula?

Ja. Noch am gleichen Tage legte Yasodharā ihrem Sohne die besten Gewänder an und schickte ihn zum Buddha, der mit seinen Jüngern in der Nähe von Kapilavatthu im Nigrodha-Parke seinen Aufenthalt genommen hatte. Dort angekommen, verneigte er sich ehrfurchtsvoll und dem Auftrage seiner Mutter folgend bat er um sein Erbe. Der Buddha erwiderte, daß sein Reich nicht das Reich der Zeitlichkeit sei, sondern das der Ewigkeit und das Erbe, das er zu vergeben habe, das Erbe der Wahrheit sei. Rāhula, der das Beglückende der Buddhaworte fühlte, bat um Aufnahme in den Orden. Zusammen mit anderen Verwandten aus Kapilavatthu empfing er die

¹⁷Ashvaghoshas Buddha-Carita, 19. Kapitel.

Ordensweihe. Nach Erreichung der Heiligkeit hören wir ihn beglückt ausrufen: »Zweifach gesegnet bin ich, den meine Freunde den ›glücklichen Rāhula‹ nennen. Denn ich bin beides: Ein Kind des Buddha und ein Seher der Wahrheit!«¹⁸

64) *Pflegte der Buddha seine Wanderungen über das ganze Jahr auszudehnen?*

Mit Ausnahme der dreimonatigen Regenzeit, die der Buddha mit seinen Jüngern in einem der vielen Klöster (vihāra) zubrachte, waren die übrigen Monate des Jahres mit Wanderungen ausgefüllt.

65) *Sind uns Orte und Plätze bekannt, die der Buddha während seines heimlosen Wanderlebens besonders bevorzugte?*

Ja. Die Gemeinde besaß viele herrliche Parks und Gärten, die das Geschenk ergebener Laienanhänger waren. In einigen dieser Parks befanden sich Behausungen, die dem Buddha und den Ordensmitgliedern zur Verfügung standen, Versammlungshallen und Säle mit allem Zubehör. Schilderungen alter Texte geben uns ein anschauliches Bild dieser Parks und beschreiben sie »als nicht zu fern und nicht zu nahe an der Stadt, wohl versehen mit Eingängen und Ausgängen, leicht erreichbar für alles Volk, das dorthin verlangt, bei Tage nicht zu belebt, bei Nacht still, von Lärm und Menschendunst entfernt, ein Ort der Zurückgezogenheit und der Meditation«. Sie bildeten den Schauplatz vieler berühmt gewordener Reden des Buddha und waren Treffpunkt sowohl der Mönche und Nonnen wie auch der Laienschaft. Eine besondere Bedeutung gewannen unter anderen das Veluvana, ein Bambuswald und ehemaliger Lustpark des Königs Bimbisāra, und der Waldpark bei Vesālī, ein Geschenk der früheren Kurtisane Ambapālī. Die größte Berühmtheit aber erlangte das Jetavana bei Sāvathī. Der Pilger Fa Hian (Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr.) beschreibt es folgendermaßen: »Das klare Wasser der Teiche, das üppige Gras und zahllose Blumen in mannigfaltigen Farben vereinen sich in dem Bilde von dem, was man den Vihāra (Kloster) des Chi-un (Jeta) nennt.« Die Ruinen dieses historischen Parks sind heute noch zu sehen.

¹⁸ Psalmen der Mönche, v. 295.

66) *Wissen wir, wer dem Buddha das Jetavana zum Geschenk machte?*

Ja. Der Kaufmann Sudatta, genannt Anāthapindika, der Wohltäter des Buddha. Er galt als der reichste Kaufmann Indiens und als ein dem Buddha tief ergebener Anhänger. Sein Wunsch war es, dem Meister einen Park von himmlischer Schönheit zu schenken mit einem gesonderten Meditationsraum für den Buddha selbst und einem Kloster für die Ordensangehörigen. In einem in nächster Nähe von Sāvathī gelegenen Parke fand er sein Ideal verwirklicht. Der Garten gehörte einem Prinzen namens Jeta. Anāthapindika ließ den Prinzen wissen, daß er willens sei, den Park zu kaufen und jeden dafür verlangten Preis zu bezahlen. Der Prinz erklärte, daß er unter keinen Umständen und zu keinem Preis den Park verkaufen werde. Anāthapindika aber gab nicht nach. Um ihn loszuwerden, ließ ihm Prinz Jeta sagen, daß er den Park nur haben könne, wenn er den ganzen Boden des Gartens mit Goldstücken belegen lasse.

Einige Zeit später begann rings um den Park ein lebhaftes Treiben: Ochsenkarren, beladen mit Goldstücken, trafen ein. Hunderte von Menschen waren Tag und Nacht damit beschäftigt, das Gold auf dem Boden des Parks auszulegen. Eines Morgens nun bat Anāthapindika den Prinzen, ihn zum Park zu begleiten. Dort angekommen erblickte der Prinz den mit blanken Goldstücken bedeckten Boden. In höchstem Grade überrascht, musste er zugeben, daß der Park von nun ab das Eigentum Anāthapindikas sei. Dieser aber konnte sich nun seinen Herzenswunsch erfüllen und den Park dem Buddha und den Ordensmitgliedern zum Geschenk machen. So erhielt der Ort den Namen Jetavana, der Garten des Anāthapindika.

67) *Unterstrich der Buddha die Bedeutung seiner Person durch das Wirken von Wundern?*

Nein. In der 11. Rede der Längeren Sammlung spricht er von drei Arten von Wundern, »dem Wunder der magischen Macht, dem Wunder der Durchdringung des Gemütes anderer Wesen und dem Wunder der Belehrung«. Als der Anhänger Kevaddha den Erhabenen bewegen will, seine Jünger anzuweisen, mit Hilfe übernatürlicher Fähigkeiten die Einwohnerchaft von Nālandā für seine Lehre zu gewinnen, erwidert der Buddha: »Kevaddha, ich predige den Jüngern die Lehre nicht in der Form: ›Wohl-

an denn, ihr Jünger, macht mit Hilfe eurer übermenschlichen Fähigkeiten den Hausleuten Wunder vor.« Im Anschluss an diese Worte preist dann der Buddha »das Wunder der Lehre«, das zu wirken er während einer 45-jährigen Lehrtätigkeit als seine große Lebensaufgabe angesehen hatte.

68) *Bediente sich der Buddha der Anwendung von Sakramenten und Zeremonien?*

Als Kündler einer Religion eigener Tat und eigener Verantwortung lehnt er den Gebrauch von Sakramenten ab. Auch Zeremonien, durch deren bloße Anwendung dem Gläubigen Heil erwachsen würde, werden als Hemmnis auf dem Pfade angesehen. Nichtsdestoweniger aber vollzog sich das religiöse Leben sowohl der Ordensmitglieder als auch das der Laienschaft im Rahmen eines gewissen Zeremoniells. Dieses war gleichermaßen der Ausdruck einer von innen her entspringenden würdigen Haltung wie auch des Bedürfnisses, allen jenen, die als verehrungswürdig angesehen wurden, diese Verehrung zu bezeigen. Insbesondere aber sah der alte Inder im religiösen Lehrer *den* Menschen, der ihm die größten Wohltaten erwies und der deshalb eine Verehrung genoss, wie sie weder Königen noch Fürsten entgegengebracht wurde. So erfolgte die Begrüßung des Buddha in der Regel durch eine ehrfürchtige Verneigung, durch Austausch freundlicher und höflicher Grußworte, durch verehrungsvolles Heben der gefalteten Hände gegen den Erhabenen, durch Nennung von Namen und Stand¹⁹ oder auch durch eine demütige Umwandlung seiner Person. – Bei den wenigen innerhalb der alten Urgemeinde abgehaltenen Feiern bediente man sich zur Förderung religiöser Gestimmtheit eines genau vorgeschriebenen Rituals. Die halbmonatlichen Uposatha-Feiern (Beichtfeiern) fanden zur Zeit des Vollmondes und Neumondes statt. Die Verhaltensmaßregeln waren für jeden Beteiligten genau vorgeschrieben. Auch die Laienschaft hatte für die Uposatha-Tage bestimmte Vorschriften und Regeln, die peinlich genau beobachtet wurden. Außer diesen Uposatha-Feiern bildete die einmal im Jahre stattfindende Pavāranā-Feier (Einladung) einen festen Bestandteil des Gemeindelebens. Auch sie verlief im Rahmen eines feierlichen Rituals.

¹⁹82. Rede der Mittleren Sammlung.

69) Anerkannte der Buddha die in Indien bestehenden Kasten?

Die Einteilung der Menschen nach Kasten, wonach jeder bereits durch seine Geburt zu einem Priester, einem Krieger, einem Bürger, einem Bauern oder einem Ausgestoßenen wurde, lehnte der Buddha ab. Der Mensch mit Rang, mit Ehren und Titeln mochte in der Welt bestehen; für ihn war er bedeutungslos und nur seine moralische Haltung das Bestimmende. Der Buddha war kein Reformator, der mit flammenden Worten die bestehende Gesellschaftsordnung zerstören und eine neue aufbauen wollte. Für ihn zählte der Einzelne, der lebendige Mensch in seinen Sorgen und Nöten, in seiner Sehnsucht nach Glück und Erlösung. Was die Menschen voneinander unterscheidet, war von außen her gesehen ihre Rasse oder ihre Hautfarbe, ihre Beschäftigung, ihr Beruf; von innen her aber ihre geistige Ausrichtung, die in einem entsprechenden Handeln zum Ausdruck kam: »Die Tat unterscheidet die Wesen, je nach Verkommenheit und Vortüchtigkeit«²⁰, erklärte der Buddha angesichts des Kastenhochmuts seiner Zeitgenossen. Der Wertmesser eines Menschen sind alleine seine Taten:

»Geburt macht nicht den Priester aus,
Noch ist man kein Priester durch Geburt;
Die Tat macht einen Priester aus,
Die Tat lässt ihn kein Priester sein.

Ein Bauer ist man durch die Tat,
Ist durch die Tat ein Handwerksmann;
Ein Kaufmann ist man durch die Tat,
ist durch die Tat ein Diener auch.

Zu einem Dieb macht uns die Tat,
Auch macht die Tat uns zum Soldat;
Ein Opfer ist man durch die Tat,
ist durch die Tat ein Landesherr.«²¹

²⁰135. Rede der Mittleren Sammlung.

²¹98. Rede der Mittleren Sammlung.

70) *Ließten sich die Kastenunterschiede innerhalb des Mönchs- und Nonnenordens völlig aufheben?*

Ja. »Wie, ihr Jünger, die großen Ströme, so viele ihrer sind, die Gangā, die Yamunā, die Aciravatī, die Sarubhū, die Mahī, wenn sie den großen Ozean erreichen, ihren alten Namen und ihr altes Geschlecht verlieren und nur den einen Namen des großen Ozeans führen: Wenn sie nach der Lehre und Ordnung, die der Vollendete verkündet hat, vom Heim in die Heimlosigkeit ziehen, verlieren sie den alten Namen und das alte Geschlecht und führen nur den einen Namen der Jünger, die dem Sakyasohne angehören.«²² So war es aus dem Geiste der Lehre heraus eine Selbstverständlichkeit, im Orden des Buddha neben dem Adligen aus hohem Geschlecht den einstigen Straßenkehrer aus niederer Kaste zu finden und neben der früheren Gattin eines Königs die Magd und die Hetäre, alle im gelben Gewand, kahl geschnittenen Hauptes, ohne Unterschied der Person.

71) *Welches waren die Jünger, die dem Buddha besonders nahe standen?*

Sein Lieblingsjünger war Ānanda, der Sohn des Sakyers Amitodana, eines früheren Onkels des Buddha, zusammen mit anderen jungen Männern aus Kapilavatthu trat er in den Mönchsorden ein. Fünfundzwanzig Jahre lang war er der Aufwärter des Erhabenen und der einzige Jünger, der immer um den Meister weilte, selbst während der Regenzeit, der Monate einsamen Verweilens. Nach den Texten war Ānanda – wörtlich der Glückbringende – zwanzig Jahre jünger als der Erhabene. Die Zeit seines Zusammenseins mit dem Meister schildert er also:

»Durch volle fünfundzwanzig Jahr'
Hab immer ich dem Herrn gedient
Mit liebevoller Tat,
Mit liebevollem Wort,
Mit liebevollem Denken,
Ihm ständig folgend wie sein Schatten.«²³

²²Udāna V, 5.

²³Psalmen der Mönche, v. 1041-1043.

Sein erstaunliches Gedächtnis machte Ānanda zu einem Behälter des Buddhawortes, und er kannte mehr Reden und Aussprüche des Meisters als irgendeiner seiner Mitbrüder. Diese priesen ihn denn auch als »einen, der das Buddhawort in seinem Herzen trägt und der dadurch zu einem Auge für die Welt geworden ist.«²⁴ Obwohl Ānanda erst nach dem Tode des Meisters die Vollendung erreichte, so gehörte er nichtsdestoweniger dem Kreise jener »erlesenen Jünger« an, die sich unmittelbar auf dem Wege »zum anderen Ufer« befanden. Seine moralische und geistige Größe offenbart sich, wenn er sagt, daß ihm während eines fünfundzwanzigjährigen Beisammenseins mit dem Meister kein einziger Hassgedanke und kein einziger Gedanke der Lust aufgestiegen sei.²⁵

Die beiden größten Jünger des Buddha aber waren Sāriputta und Mahāmoggallāna. Dem ersteren folgte der Ruf, »der Jünger zu sein, der dem Meister gleicht«, während Mahāmoggallāna als »an der Spitze der Magiegewaltigen stehend«²⁶ gerühmt wurde.

72) Weiß man Näheres über diese beiden Jünger?

Ja. Beide entstammten vornehmen Brahmanenfamilien und beide verband schon in früher Jugend eine enge Freundschaft. Bevor sie dem Orden des Buddha beitraten, gehörten sie zu den Schülern des religiösen Lehrers Sañjaya. Sie hatten sich gegenseitig das Versprechen gegeben, daß derjenige, der als erster die Große Erlösung finden würde, es dem anderen unverzüglich mitteile. Eines Tages nun erblickte Sāriputta, als er durch die Straßen von Rājagaha ging, einen der Mönche des Erhabenen, namens Assaji. Obwohl ihm dieser ein völlig Unbekannter war, übte das in friedvoller Heiterkeit strahlende Antlitz des Mönches, der mit gesenkten Augen ruhevoll seines Weges ging, einen tiefen Eindruck auf ihn aus. Sāriputta sprach ihn an und erkundigte sich nach seinem Meister. Assaji nannte ihm den Asketen Gotama, fügte aber hinzu, daß er selbst noch ein Neuling sei und daher als Vermittler seiner hohen Lehre nicht in Frage komme. Schließlich aber gab er dem Drängen Sāriputtas, ihm den Kern der Lehre des Asketen Gota-

²⁴Psalmen der Mönche, v. 1031.

²⁵Anguttara-Nikāya I, 19.

²⁶Anguttara-Nikāya I, Nr. 19.

ma in Kürze darzulegen, nach. Die heiligen Texte berichten, daß Sāriputta noch während des Zuhörens die erste Stufe der Heiligkeit erreichte. Eiligst suchte er seinen Freund Moggallāna auf, um ihm die Freudenbotschaft mitzuteilen. Auch ihm erging es wie Sāriputta: Noch während er den Worten seines Freundes lauschte, betrat er den zum Großen Frieden des Nibbāna führenden Strom.

73) *Gab es auch andere hervorragende Jünger?*

Ja, ihre Zahl ging in die Hunderte. Einer von ihnen war Kaccāna, auch Kaccāyana der Große genannt, ein Kenner der Drei Veden und früherer Kaplan aus Ujjeni. Ihm folgte der Ruf, an der Spitze jener heiligen Jünger zu stehen, die imstande waren, den Sinn einer kurzen Rede des Buddha ausführlich darzulegen.²⁷ – Ferner der heilige Anuruddha, ein Sohn des Sakyers Amitodana, eines Onkels des Buddha. Auch er war in großem Luxus aufgewachsen, folgte aber bald dem Buddha in die Heimlosigkeit und galt als der Erste unter jenen Jüngern, die mit dem »überirdischen Auge« begabt waren.²⁸ – Eine liebenswerte Erscheinung war der heilige Punna, der einer angesehenen Familie aus dem Brahmanendorf Donavatthu entstammte. Er wurde ein berühmter Verkünder des Buddhawortes, als er sich nach einer Unterweisung des Erhabenen in das Gebiet von Sunāparanta begab, dessen Bevölkerung als grausam und roh gefürchtet war. Die heiligen Texte berichten, wie er es aus dem Geiste der Lehre heraus verstand, unter diesen rauhen Menschen viele Hunderte von Anhängern und Anhängerinnen für die Buddhalehre zu gewinnen.²⁹ – Eine Persönlichkeit besonderer Art war Hinsaka, auch Ahinsaka genannt, der Sohn des Brahmanen Bhaggava, eines Kaplans des Königs von Kosala. Die heiligen Texte schildern ihn als »einen Räuber, einen Jäger, mit von Blut befleckten Händen, zum Töten und Zerstören entschlossen, ohne Erbarmen gegenüber Mensch und Tier. Wo immer sein Name genannt wurde, erzitterten die Menschen: Ganze Dörfer rottete Hinsaka aus. Marktflecken und Landstriche wurden durch ihn

²⁷ Anguttara-Nikāya I, Nr. 14.

²⁸ Anguttara-Nikāya I, Nr. 14.

²⁹ Mittlere Sammlung, 145. Rede; Samyutta-Nikāya 35.88.

menschenleer. Als Gehänge trug er die Finger von getöteten Menschen.«³⁰ Deshalb wurde er auch Angulimāla genannt, d. h. der mit Fingern Behängte. Das Wunder des Buddhawortes brachte es zuwege, seine Mordlust und Grausamkeit in einen Strom des Mitleids und Zartgefühls zu verwandeln und ihn so zu »einem Sohn des Erhabenen zu machen, aus seinem Munde geboren, aus seinem Munde gezeugt«. – Als letzter sei Ratthapāla genannt, der einzige Sohn eines reichen Kaufmanns aus dem Dorfe Thūlakotthita im Lande der Kurūs, der sich trotz äußerer schwerer Versuchungen in seinem unerschütterlichen Vertrauen zum Buddha nicht irre machen ließ.³¹

74) *Gab es unter den weiblichen Heiligen berühmt gewordene Jüngerinnen?*

Ja. In den Psalmen der Nonnen hören wir allein die Namen von 66 feinsinnigen Frauen, die uns aus ihrem Leben erzählen, von der Lust und dem Leid, das sie durchgemacht haben und dem großen Glück, das ihnen aus dem Begehen des Pfades erwuchs.

In Wirklichkeit aber mochte die Zahl dieser heiligen Frauen um ein vielfaches größer gewesen sein. Die Tatsache, daß viele von ihnen ihr Leben in Verborgenheit und Ungekanntheit verbrachten, mindert nicht ihrer Größe, – An der Spitze der Ordensältesten stand Mahāpajāpati (Gotamī).³² Sie war die Tante und frühere Pflegemutter des Buddha und die spätere Begründerin des Nonnenordens. – Als eine glänzende Lehrrednerin erwies sich Dhammadinnā, die frühere Ehefrau des reichen Handelsherrn Visākha. In Begleitung des Königs Bimbisāra suchte sie den Buddha auf, um die Lehre zu hören. Seine Worte bewirkten eine so große Umwandlung ihres Innern, daß sie, noch während des Zuhörens, die erste Stufe der Heiligkeit erreichte und in den Nonnenorden eintrat. In einem späterhin mit ihrem Ehemann geführten Zwiegespräch erklärte der Buddha: »Weise, Visākha, ist die Nonne Dhammadinnā, hohes Wissen, Visākha, besitzt die Nonne Dhammadinnā. Solltest du mich über diese Dinge befragen, so müsstest auch ich dir die

³⁰Mittlere Sammlung, 86. Rede.

³¹Mittlere Sammlung, 82. Rede.

³²Anguttara-Nikāya I, Nr. 19.

nämliche Antwort geben.«³³ – Als »an der Spitze der Wissensmächtigen stehend«³⁴ wurde die Nonne Khemā vom Buddha ihren Mitschwestern als hohes Vorbild gepriesen.³⁵ Sie war die ehemalige Gattin des Königs Bimbisāra, der sie eigenhändig dem Buddha zuführte. – Eine mit seltenen Fähigkeiten ausgestattete Persönlichkeit war die heilige Uppalavannā, die Tochter eines vermögenden Kaufmanns aus Sāvathī, die als »an der Spitze der Magiegewaltigen stehend« gepriesen wurde.³⁶

75) Besaß auch die Laienschaft hervorragende Jünger?

Ja. Sie bildete ein überaus fruchtbares Saatfeld für das Wirken des Buddha. In den Schilderungen des Mühens, Ringens und Kämpfens des Einzelnen, sowie seiner auf dem Pfade erreichten Erfolge, gibt sie uns einen lebendigen Spiegel der damaligen Zeit. Unter vielen Tausenden von buddhistischen Hausleuten seien hier unter anderen nur drei Männer hervorgehoben, die der Buddha als Richtschnur für seine Anhänger aufstellte: Citta, der Sohn eines Kaufmanns aus Fischerdorf (Macchikasanda) im Magadhaland, der als leuchtender Stern an der Spitze der Lehrredner stand;³⁷; ferner der Hausvater Hatthaka aus Ālavi, dessen Bekenntnis den Geist erlesenen Laintums deutlich macht. Die heiligen Texte berichten, wie Hatthaka nach seinem leiblichen Tode in himmlischer Welt wiedergeboren wird. Erfüllt von einer tiefen Sehnsucht nach dem Anblick des Buddha, erscheint er diesem bei fortgeschrittener Nacht in feinstofflicher Gestalt. Der Meister fragt ihn unter anderem, ob er auch jetzt noch jene Eigenschaften besitze, die er als Mensch besessen habe. Hatthaka bejaht die Frage und in seiner nun folgenden eigenen Charakterisierung gibt er uns eine vortreffliche Schilderung der Menschen jener Zeit. Er antwortet: »In drei Dingen unersättlich, unermüdlich bin ich gestorben: Im Anblick des Erhabenen unersättlich, unermüdlich bin ich gestorben; im Anhören der guten Wirklichkeitslehre unersättlich, unermüdlich bin ich gestorben; im Dienste der

³³Mittlere Sammlung, 44. Rede.

³⁴Anguttara-Nikāya I, Nr. 19.

³⁵Samyutta-Nikāya 17, 24.

³⁶Anguttara-Nikāya I, Nr. 19

³⁷Anguttara-Nikāya I, Nr. 14.

Jüngergemeinde unersättlich, unermüdlich bin ich gestorben.«³⁸ Dieser erlesenen Laienschaft gehörte auch Mahānāma der Sakyer aus Kapilavatthu an. Eines Tages besucht er den Buddha in einem nahe der Stadt gelegenen Feigenhain. Er äußert seine tiefe Besorgnis darüber, daß er fürchte von einem unvorhergesehenen Tode überrascht zu werden, ehe er die notwendige innere Reife erlangt habe. »Denn wenn ich«, so erklärt er dem Buddha, »Am Abend, nachdem ich dem Erhabenen und der Gemeinde aufgewartet habe, nach Kapilavatthu komme, so sehe ich mich von Elefanten umgeben, von Pferden, Wagen, Karren und Menschen, ein mächtiges Gewoge. Zu einer solchen Zeit, o Herr, werden meine Gedanken, die doch immer auf den Erhabenen gerichtet sind, geradezu verwirrt. Dann wird mir also zumute: ›Wenn ich nun in diesem Augenblick sterben würde, was wäre da wohl mein Gang, welches mein Schicksal im kommenden Leben?‹« Der Buddha tröstet ihn und erklärt, daß sein Sterben untadelig sein werde. Gleich einem fallenden Baume werde auch er dorthin fallen, wohin er geneigt, wohin er gebeugt, wohin er hingesenkt ist. Damit aber wusste sich Mahānāma, der nach Nibbāna geneigt, nach Nibbāna gebeugt, nach Nibbāna hingesenkt war, der Sorge um seine Große Zukunft nach dem Tode enthoben und ruhig geworden, begab er sich heiteren Geistes nach Kapilavatthu zurück.³⁹

76) Gab es auch Frauen innerhalb der Laiengemeinschaft, denen eine besondere Verehrung zuteil wurde?

Ja. Gerade die Anhängerin war es, die dank ihrer Begeisterung, ihres Eifers und ihrer Opferbereitschaft, die sie dem Buddha, seiner Botschaft und seiner Gemeinde entgegenbrachte, zu einem wichtigen Glied in der Großen Gemeinschaft, die sich um den Erhabenen gebildet hatte, geworden war. Als Vorbild für viele andere wirkte in Sāvattthī die Matrone Visākha, eine ebenso wohlhabende wie freigebige Bürgerin und Mutter zahlreicher Söhne und Töchter, sowie Großmutter einer Schar Enkelkinder. Mit der ganzen Liebe, dem Vertrauen und der Hingabe ihres edlen Herzens war sie dem Buddha und der Gemeinde zugetan. Sie war es, die die in der Stadt an-

³⁸ Anguttara-Nikāya III, Nr. 125; Georg Grimm »Der Samsāro«, S 54.

³⁹ Samyutta-Nikāya LV, 22; Georg Grimm »Der Buddhaweg für Dich«, S. 231.

kommenen Ordensmitglieder mit Gewändern für die Regenzeit versorgte, den fremden, neu ankommenden Mönchen und Nonnen Speise und Trank zukommen ließ, die sich fürsorglich der Durchreisenden annahm, für kranke Gemeindemitglieder Nahrung und Medizin bereitstellte, sich im gleichen Maße auch um die Pflege der Kranken kümmerte, tägliche Spenden von Reisbrei großzügig verteilen ließ und nicht zuletzt für die Nonnengemeinde Badegewänder bereithielt.⁴⁰ – An der Spitze der Betreuerinnen der Kranken stand die Anhängerin Suppiyā, die einer vornehmen Familie aus Benares entstammte.⁴¹ – Als große Kennerin der Lehre wird uns die von Natur aus buckelige Uttarā gepriesen, die Tochter einer Magd.⁴² Nandamātā, die Mutter des Knaben Nanda, ist eine der erhabensten Frauengestalten des Kanons. Ein schweres Geschick entriss ihr den einzigen Sohn und sie musste erleben, daß ihr Gatte nach seinem Tode in den Abgründen des Daseins wiedererschienen war. Ihr Trost und ihre Zuflucht war die Lehre, die ihr auch die Kraft gab, damit fertig zu werden. In stillem Verweilen fand sie das fleckenlose Glück der Versenkung und, obwohl sie im Hause lebte, hatte sie sich von den an die Sinnenwelt bindenden Fesseln freigemacht.⁴³ Aber die Anhängerin Nandamātā war kein Einzelfall. So erklärt der Buddha anlässlich eines Brandes des Frauenhauses des Königs Udena, wobei fünfhundert Frauen den Tod in den Flammen fanden, daß die Geringste unter ihnen die erste Stufe des völligen Heilwerdens erreicht habe.⁴⁴ – eine der liebenswürdigsten Frauengestalten des Kanons dürfte die Königin Mallikā gewesen sein, die geistvolle Gattin des Königs Pasenadi von Kosala. Sie war die Stifterin eines Parks, der nach ihr benannt wurde. Dieser Park war der Treffpunkt und geistige Mittelpunkt der vielen heimlosen Pilger, Asketen und Bettelmönche, die um die damalige Zeit die Lande durchzogen. In gegenseitiger Aussprache wurden hier Erkenntnisse und Erfahrungen ausgetauscht und die verschiedenen Wege und Methoden der religiösen Lehrer besprochen. Anlässlich einer Unterhaltung Mallikās mit ihrem Gatten, dem eine vom Erhabenen gemachte Äußerung nicht einleuchten will, antwortet

⁴⁰Mahāvagga VII, 15.

⁴¹Anguttara-Nikāya I, Nr. 14.

⁴²Anguttara-Nikāya I, Nr. 14.

⁴³Anguttara-Nikāya VII, Nr. 50.

⁴⁴Udāna VII, 10; Georg Grimm, »Das Glück, die Botschaft des Buddha«, S. 106.

sie mit der ganzen ihr eigenen Selbstsicherheit: »Wenn das, großer König, der Erhabene gesagt hat, dann ist es also.«⁴⁵

77) Galt die Aufnahme in den Orden als feierlicher Akt?

Ja. Auch wenn sie in einfacher und schlichter Form erfolge, so war sie nicht minder eindrucksvoll. Ehe die eigentliche Aufnahme erfolgte, war für die männlichen Anwärter eine Novitiatszeit von drei Monaten nötig, von den weiblichen jedoch wurden zwei Jahre verlangt. Die Ordination geschah mit den Worten: »Komm, Mönch (bzw. Nonne), wandle den hohen Wandel, um allem Leiden ein Ende zu machen.« Wer im Orden keine Befriedigung fand oder wer sich nicht in der Lage fühlte, die für den Orden geltenden Vorschriften peinlich genau einzuhalten, konnte jederzeit wieder austreten, ohne fürchten zu müssen, missachtet zu werden.

78) War es allen Menschen möglich, das vom Buddha gelehrt Endziel zu erreichen?

Ja. Wenn auch der Mönchs- und Nonnenorden als die beste Einrichtung für ein rasches Vorwärtsschreiten auf dem Pfade angesehen wurde, so stand doch auch das Laientum in hoher Blüte. Eine nicht zu unterschätzende Zahl moralisch großer Persönlichkeiten ging aus ihm hervor. Die heiligen Texte berichten über das Schicksal verstorbener Laienanhänger der nach unseren Begriffen sicherlich sehr kleinen Stadt Nādikā, wovon mehr als 640 Personen eines der vom Buddha gelehrt Hochziele erreicht hatten.⁴⁶ Aber nicht nur das. Auch der weltliche Anhänger konnte, wenn auch erst in seiner Todesstunde, der höchsten Erlösung teilhaftig werden: »Ich sage dir, Mahānāma, daß zwischen einem Laienanhänger, dessen Geist diese Stufe der Erlösung erreicht hat, und einem heiligen Mönche kein Unterschied besteht, was den Zustand ihrer Erlösung angeht.«⁴⁷

⁴⁵Mittlere Sammlung, 87. Rede.

⁴⁶Dīgha-Nikāya XVI, 2, 7; Georg Grimm, »Das Glück«, S. 106.

⁴⁷Samyutta-Nikāya LV, 54.

79) *Wodurch wird man Buddhist?*

Durch das andächtige Aussprechen der Dreifachen Zuflucht, Sie lautet:

Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha,
Ich nehme meine Zuflucht zur Lehre (Dhamma),
Ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde (Sangha).

Diese drei Arten der Zuflucht werden auch die DREI KLEINODIEN oder die DREI JUWELEN genannt, die dem Menschen, der sich der Führung des Buddha anvertraut, als kostbarster Schatz zuteil werden.

Im praktischen Leben muss sich die Zufluchtnahme zu den DREI JUWELEN in dem Streben zeigen, ein den buddhistischen Sittengeboten gemäÙes Leben führen zu wollen. Einen solchen Menschen nennt man einen Upāsaka bzw. Upāsikā, einen Laienanhänger bzw. Laienanhängerin.

80) *Was versteht man unter Zufluchtnahme zur Gemeinde?*

Unter der Gemeinde als Stätte der Zuflucht versteht man die Innere Gemeinschaft aller auf dem hohen Pfade wandelnden Buddhajünger, gleichviel ob diese Mönche oder Nonnen, Laienanhänger oder Laienanhängerinnen sind, und gleichviel, in welchen Welten sie auch weilen. Diese große Gemeinschaft aller wirklichen Buddhajünger kommt insbesondere auch in der Bekenntnisformel der erlesenen Junger zum Ausdruck. Dort heißt es unter anderem: »Das auf Erkenntnis beruhende Vertrauen zur Gemeinde wird mich erfüllen: In rechtem Wandel, in geradem Wandel, nach der rechten Methode, in wahren Wandel lebt die Jünergemeinde des Erhabenen, nämlich: Die auf dem Pfade wandelnden hohen Jünger.⁴⁸ Das ist die Jünergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, daß man die Hände in Ehrfurcht vor ihr er-

⁴⁸Im Text heißt es »Die vier Paare von Menschen, die acht Ordnungen von Menschen«, was, wie der Buddha wiederholt darlegt, gleichbedeutend mit den hohen oder erlesenen Jüngern ist.

hebt, das unübertroffene Saatfeld der Welt für glückbringende Wohltätigkeit.«⁴⁹

81) *Empfahl der Buddha den Besuch heiliger Gedenkstätten?*

Ja. Er erklärte, daß es vier auf das Gemüt wirkende Stätten gebe, die der edle Jünger, von Vertrauen erfüllt, aufsuchen sollte: »Die Stätte, wo der Vollendete geboren ist; die, wo er zur höchsten Erwachung gelangt ist; die, wo er das herrliche Rad der Lehre in Bewegung gesetzt hat; und die, wo er in das vollkommene Nibbāna eingehen wird. Die da nach den heiligen Gedenkstätten wandernd Wallfahrten und von Vertrauen erfüllt sterben werden, die werden alle, beim Zerbrechen ihres Körpers, nach dem Tode, in himmlische Welt gelangen.«⁵⁰

82) *Beauftragte der Buddha auch andere Menschen mit der Verkündigung seiner Lehre?*

Ja. Weil seine Heilslehre als die zeitlose, ewige Wahrheit nicht an seine Person gebunden war, so waren es Menschen aller Stände, die seine Lehre verkündeten und für sie »Feuer anmachten«: Mönche und Nonnen, Anhänger und Anhängerinnen. Möglichst viele Menschen sollten die frohe Siegesbotschaft eines Vollkommen-Erwachten zuteil werden: »Wandelt, ihr Jünger, euren Weg zum Glück und Heil für viel Volk, aus Erbarmen mit der Welt, zum Glück, Heil und Segen für Götter und Menschen! Gehet nicht zu zweien auf einem Wege! Verkündigt, ihr Jünger, die Lehre, deren Anfang beglückt, deren Mitte beglückt, deren Ende beglückt!«⁵¹ Dabei betont er ausdrücklich, daß jeder die Lehre in seiner eigenen Muttersprache lernen solle.⁵² Und an anderer Stelle verkündet der Buddha in feierlicher Weise, »daß der Mensch, welcher *sowohl* zum eigenen Heil *als auch* zum Heile der anderen wirkt, der größte, der beste, der würdigste ist.«⁵³

⁴⁹Samyutta-Nikāya LV, 1-74; G. Grimm, »Der Buddhaweg für Dich«, S. 222.

⁵⁰Dīgha-Nikāya XIV.

⁵¹Mahāvagga II, 2.

⁵²Cullavagga V, 33.

⁵³Anguttara-Nikāya IV, 95.

83) Wie verhielten sich die herrschenden Kreise gegenüber dem Buddha?

Der Erhabene lebte mit den weltlichen Herrschern in Frieden und Freundschaft. König Pasenadi von Kosala und König Bimbisāra von Magadha waren seine besonderen Gönner. Die allgemein vorhandene Ehrfurcht gegenüber dem religiösen Lehrer, die einer inneren Haltung entsprang, konnte dem Buddha, trotz seiner Ablehnung der Kasten und Blutopfer, auch bei strenggläubigen Brahmanenfamilien keine Feindschaft eintragen. Wohin er auch pilgerte, überall eilte ihm der Ruf voraus: »Das ist in Wirklichkeit der Erhabene, der Heilige, der Vollkommen-Erwachte!« – »Zum Asketen Gotama«, so erzählten sich die Menschen, »kommen die Leute durch Königreiche und durch Länder gezogen, um sich bei ihm zu befragen.«

84) Gab es unter den Jüngern des Buddha auch einen Verräter?

Ja. Auch der Buddha erlebte Ähnliches wie Jesus von Nazareth, Sokrates oder Maharishi Ramana aus Tiruvannamalai in Indien. Sein Judas Ischarioth war sein eigener Vetter Devadatta, der, selbst dem Mönchsorden zugehörig, von Ehrgeiz getrieben, die Leitung des Ordens an sich zu reißen suchte. Es war gegen das Lebensende des Buddha – die Historiker geben die Zeit um 480 v. Chr. an – als Devadatta an den greisen Meister mit dem Ansinnen herantrat, sich selbst zur Ruhe zu setzen und ihm die Leitung der Gemeinde zu übertragen. Der Buddha lehnte das Ansinnen ab. Devadatta, tief erbost über die Ablehnung des Buddha, verbündete sich mit dem Sohn des Königs Bimbisāra, dem Prinzen Ajātasattu. Diesem war die gütige, friedvolle Haltung des Buddha schon lange ein Dorn im Auge und eine unerwünschte Beeinflussung breiter Massen des Volkes, das er für seine Eroberungspläne zu gewinnen versuchte. So kam ihm der Vorschlag Devadattas sehr gelegen und beide beschlossen die Ermordung des Buddha. Ein von ihnen gedungener Bogenschütze sollte aus dem Hinterhalt den Meister mit einem vergifteten Pfeile töten. Als sich aber der Schütze in Ausübung seines Auftrages an den Buddha heranschlich, traf sein Blick das Auge des Erhabenen, das in tiefem Erbarmen auf ihm ruhte. Dem Mörder, im Innersten erschüttert und am ganzen Körper zitternd, entfiel der bereits zum Abschuss angesetzte Pfeil aus den Händen. Mit gefalteten Händen schritt er auf den Buddha

zu und, um ihm zu Füßen fallend und seine Schuld bekennd, nahm er seine Zuflucht zu ihm.

85) Gaben Devadatta und Ajātasattu nunmehr ihren teuflischen Plan auf?

Nein. Ein zweiter Anschlag wurde geplant, bei dem der Buddha durch einen herabstürzenden Felsblock getötet werden sollte. Als auch er fehlgeschlug und der Erhabene lediglich eine kleine Verletzung am Fuße davontrug, wurde beschlossen, einen noch ungezähmten Elefanten auf ihn loszulassen. Dieser Elefant – er hieß Nalagīrī – befand sich in den Stallungen des Königs Bimbisāra. Eines Tages nun, als der Buddha während des Almosenganges eine enge Gasse durchschritt, an deren Ende die Stallung des Elefanten grenzte, öffnete Devadatta das Tor, das zum Gehege Nalagīrīs führte. Dieser, in blinder Wut über seine Gefangennahme, stürzte wie ein Rasender auf die enge Gasse zu, durch die der Erhabene gemessenen Schrittes ruhevoll des Weges kam. Ein Ausweichen war unmöglich. Kurz vor dem Buddha blieb Nalagīrī wie gebannt stehen: Ein gewaltiger Strahlenkegel von Lieben und Güte, wie er nur dem Gemüte eines Buddha entquellen kann, hatte ihn erfasst; ein Beben ging durch seinen schweren Körper, und indem er die Augen starr auf den Erhabenen geheftet hatte, wartete er unbeweglich, bis dieser bei ihm anlangte. Da blieb auch der Buddha vor ihm stehen, Aug in Auge mit seinem unglücklichen Bruder. Nalagīrī fühlte, wie eine Hand ihn berührte, wie Ruhe und Friede in sein Gemüt einzogen: Da senkte er seinen Rüssel, beugte die Knie und demütig gesenkten Hauptes ließ er den Buddha an sich vorüber. Von da ab, so heißt es in dem Bericht, war Nalagīrī geduldig und sanften Gemütes geworden.

86) Gab Devadatta nun endlich sein Ansinnen auf?

Nein. Nachdem er eingesehen hatte, daß alle Pläne zur Ermordung des Buddha zum Scheitern verdammt waren, beschloss er, andere Wege einzuschlagen. Er bezichtigte den Buddha der Lauheit und Lässigkeit und versuchte eine Spaltung der Gemeinde.

87) *Hatte Devadatta damit Erfolg?*

Nein. Aber wie überall in der Welt neben dem Hohen und Heiligen, dem Guten und Edlen das Böse als Widersacher auftritt, so fand auch Devadatta eine kleine Schar wahlverwandter gemeiner Geister, die gleich ihm eine Kutte trugen, dennoch aber keine Buddhamönche waren. Dem Buddha selbst und seiner großen Gemeinschaft konnten sie nichts anhaben. Von Devadatta sagte der Buddha, »daß er unrettbar der Hölle verfallen sei, weil auch kein noch so kleiner Funke Gutes in ihm vorhanden sei.«⁵⁴

88) *Was wurde aus Ajātasattu?*

Durch die Ermordung seines Vaters, des Königs Bimbisāra, bemächtigte er sich des Thrones von Magadha. Er soll von 485-453 regiert haben. Die heiligen Texte berichten, wie Ajātasattu nach dem Anhören einer Buddharede in Begeisterung für den Erhabenen ausbricht, seine Zuflucht zu den Drei Juwelen nimmt und demütig seine schwere Schuld bekennt. Der Buddha nimmt sein Bekenntnis an. Nach seinem Fortgang erklärt er den Mönchen: »Hätte Ajātasattu nicht seinen frommen Vater, den gerechten König, ums Leben gebracht, so wäre ihm hier auf diesem Sitze das ungetrübte, makellose Auge der Wahrheit aufgegangen.«⁵⁵

89) *Wie viele Jahre predigte der Buddha?*

Etwas über 45 Jahre.

90) *Steht das Todesjahr des Buddha fest?*

Ja. Er erreichte ein Alter von etwas über 80 Jahren und wir können mit ziemlicher Genauigkeit sagen, daß sein Tod entweder wenig vor oder nach dem Jahre 480 v. Chr. erfolgte.

⁵⁴ Anguttara-Nikāya VI, 62.

⁵⁵ Dīgha-Nikāya II.

91) *Gibt es einen authentischen Bericht über die letzte Lebenszeit des Buddha?*

Ja, es gibt ihn. Es ist das Mahā-Parinibbāna-Sutta⁵⁶, der große Bericht vom Heimgang des Vollendeten. Er enthält eine ergreifende Schilderung der letzten großen Wanderung des Buddha, die ihn von Rājagaha, der Hauptstadt des Magadha-Landes, nach Kusinārā, den Ort seines Sterbens führt. Mit großer Genauigkeit werden in ihm unter anderem die Stationen aufgeführt, wo der Buddha seine Wanderung unterbrach. Sie führte in die nördliche Richtung und endete unweit der Schneeberge des Himālaya, ungefähr zwei Tagesmärsche von Kapilavatthu, seiner Geburtsstadt, entfernt.

92) *Was erzählt der Bericht?*

Von Rājagaha aus wanderte der achtzigjährige Greis, von einer großen Mönchsgemeinde begleitet, unermüdlich die frohe Heilsbotschaft verkündend, über Nālandā, Pātaligāma, Kotigāma und Nādikā zur prunkvollen Freistadt Vesālī. Dort machte er Rast im Mangohain der Hetāre Ambapālī. Als diese hörte, daß sich der Buddha wirklich in ihrem Gartengelände aufhalte, ließ sie sich sofort in einem Gefährt zu ihm fahren. Nach einem mit dem Meister geführten Gespräch über die Lehre bat sie ihn, mitsamt der Mönchsgemeinde am nächsten Tage bei ihr zu speisen. Schweigend gewährte der Erhabene die Bitte. Als nun die in Vesālī residierenden licchavischen Fürsten von der Einladung Ambapālīs hörten, boten sie ihr eine hohe Summe, falls sie bereit wäre, die Bewirtung des Buddha an sie abzutreten. Ambapālī aber erklärte, daß ihr die Zusage des Erhabenen mehr wert sei als ganz Vesālī mitsamt dem dazugehörigen Landstrich. Nach der Bewirtung des Buddha durch Ambapālī erfreute der Meister seine Gastgeberin durch eine Darlegung der Lehre. Diese bat ihn, ihr Gartengelände als Geschenk anzunehmen. Die an Ambapālī gerichteten Worte des Erwachten mochten eine große innere Umkehr in ihr bewirkt haben. Als sie dann späterhin noch ihren eigenen Sohn, den Mönch Vimāla-Kondañña, die Lehre predigen hörte, war ihr Entschluss gefasst: Sie trat in den Orden ein. In den Psalmen der Nonnen begegnen wir ihr als einer ehrwürdigen alten Frau, die

⁵⁶Dīgha-Nikāya XVI.

ihren Weg gegangen war und die Heilsbotschaft des Buddha verwirklicht hatte.⁵⁷

93) *Blieb der Buddha längere Zeit in Vesālī?*

Ja. Er gedachte, die dreimonatige Regenzeit, die der brütenden Hitze des Sommers folgte, in der Nähe Vesālīs zu verbringen. Während die den Buddha begleitende Mönchsschar in der Umgebung Vesālīs Unterkunft suchte, begab sich der Meister selbst, zusammen mit seinem Aufwärter Ānanda, in das nahe gelegene Dorf Beluva, um dort die letzte Regenzeit seines Lebens in Meditation und heiligem Schweigen zu verbringen. »Während dieser Zeit nun befahl den Erhabenen eine schwere lebensgefährdende Krankheit. Da sagte sich nun der Erhabene: ›Das kommt mir nicht zu, ohne Abschiedsworte an die, die mir gedient haben, und ohne die Jüngergemeinde noch einmal gesehen zu haben, von hinnen zu gehen. Ich will diese Krankheit mit Energie bezwingen und im Leben schaffenden Denken verharren.‹ Da legte sich die Krankheit des Erhabenen.«⁵⁸ So kam es, daß der Erhabene noch eine Weile am Leben blieb.

94) *Bestimmte der Buddha einen Nachfolger?*

Nein. Wenn sich auch seine heiligen Jünger »Söhne« bzw. »Töchter« des Erhabenen nannten, »aus seinem Munde gezeugt, aus seinem Munde geboren«, so sollte doch keine Person, sondern nur der Einzelne für sich alleine die höchste Instanz in Fragen der Lehre sein. Als Ānanda den greisen Meister bittet, nicht abzuschneiden, ehe er nicht einen Nachfolger bestimmt habe, erwidert dieser: »Wer da, Ānanda, also dächte: ›Ich habe die Jüngerschaft zu lenken oder auf mich ist die Jüngerschaft angewiesen‹, der hätte ja wohl in Betreff der Jüngerschar noch etwas anzuordnen. Der Vollendete hat keinen solchen Gedanken. Ich bin doch, Ānanda, jetzt alt geworden, ein Greis, hochbetagt, bin meinen Weg gegangen, stehe im achtzigsten Jahre. Gleichwie etwa, Ānanda, ein abgeratterter Karren mit Ach und Krach weitergebracht wird, ebenso auch wird Ānanda, mit Ach und Krach der Leib des Vollendeteten weitergebracht. So sucht denn, Ānanda,

⁵⁷ Psalmen der Nonnen 66.

⁵⁸ Dīgha-Nikāya XVI.

Leuchte und Zuflucht in euch selbst, nirgends sonst und sucht in der Lehre Leuchte und Zuflucht, nirgends sonst.«⁵⁹ Und anderweit erklärt der Meister: »Was ich euch, Ānanda, als Lehre und Ordnung aufgewiesen und angegeben habe, das sei nach meinem Fortgehen euer Meister.«⁶⁰ – »Wer die Lehre sieht, der sieht mich!« ist ein Buddhawort, das auch heute Gültigkeit hat.

95) Wäre es dem Buddha möglich gewesen, sein Leben um viele Jahre zu verlängern?

Ja. Es wäre ihm nicht schwer gefallen, »ein volles Menschenleben oder den noch übrigen Rest eines solchen am Leben zu bleiben.«⁶¹ Der Buddha aber hatte getan, was ihm zu tun oblag, und so konnte er ruhig seinen Körper dem Naturverlauf überlassen.

96) Fühlte sich der Buddha durch seine schwere Erkrankung geschwächt?

Ja. Wie sehr er aber dessen ungeachtet Krankheit und Alter als bloße Zustände seines Körpers ansah, die ihn selbst nicht berühren konnten, zeigt folgender Bericht: »Nachdem sich der Erhabene eines Tages aus der Meditation erhoben hatte, setzte er sich hin und ließ seinen Rücken von der Abendsonne wärmen. Der ehrwürdige Ānanda kam zu ihm und begrüßte ihn ehrfurchtsvoll. Dann rieb er mit der Hand die Glieder des Erhabenen. Dabei äußerte er seine Verwunderung, daß der Meister nun nicht mehr so rüstig sei wie früher. Der Buddha antwortete: »So ist es, Ānanda, daß der Jugend Altern, der Gesundheit Krankheit, dem Leben Sterben eignet, und daß nunmehr meine Hautfarbe nicht mehr so hell und rein ist, die Glieder schlaff und runzelig geworden sind, der Körper sich nach vorne neigt und eine Veränderung meiner Sinneswerkzeuge bemerkbar ist, des Gesichtssinns, des Gehörsinns, des Riechsinnns, des Geschmacksinns, des Tastsinns.«⁶² Dagegen wird die Denkkraft eines Vollendeten durch das Alter nicht berührt: »Und wenn ihr mich auf dem Bette herbeitragen

⁵⁹Dīgha-Nikāya XVI.

⁶⁰Dīgha-Nikāya XVI.

⁶¹Dīgha-Nikāya XVI.

⁶²Samyutta-Nikāya 48.41.

werdet: Die strahlende Weisheit des Vollendeten wird unverändert bleiben.«⁶³

97) *Wann entließ der Buddha seinen Lebenswillen?*

Eines Tages nun – es war noch während der Regenzeit – ging der Erhabene, begleitet von Ānanda, zum Cāpāla-Heiligtum, um dort den Tag zu verbringen. Während er nun in tiefer Meditation versunken dasaß, reifte in ihm der Entschluss, den Lebenswillen zu entlassen: »Da hat denn«, so heißt es in den heiligen Texten, »der Erhabene klar und vollbewusst das Leben schaffende Denken entlassen.

Mit dem Entlassen des Leben schaffenden Denkens durch den Erhabenen war aber ein gewaltiges Zittern über die Erde gegangen, ein Erschauern und Erschauern und der Wolken rollende Donner dröhnten dahin.«⁶⁴

98) *Gab der Buddha seinen Jüngern von diesem Entschluss Kunde?*

Ja. Das Ende der Regenzeit war gekommen, als der Buddha durch Ānanda die in Vesālī und seiner Umgebung weilenden Mönche in der Halle der Einsiedelei im Großen Walde zusammenrufen ließ. »Als dann hat der Erhabene die Mönche also angesprochen: ›Wohlan denn, ihr Mönche, lasset euch gesagt sein: schwinden muss jede Erscheinung, unermüdlich mögt ihr da kämpfen; binnen kurzem wird der Vollendete in das vollkommene Nibbāna eingehen. Heute über drei Monate wird der Vollendete abscheiden.‹ Als der Pfadvollender das gesagt hatte, sprach fernerhin also der Meister:

›Der Reife schon mein Alter naht,
Nur kurz ist noch mein Lebenspfad;
Ich lasse euch und gehe fort
Zum selbstgefundenen Zufluchtsort.‹⁶⁵

⁶³Majjhima-Nikāya, 12. Sutta.

⁶⁴Dīgha-Nikāya XVI.

⁶⁵Dīgha-Nikāya 16.

99) *Setzte der Buddha seine Wanderung fort?*

Ja. Nachdem er einen letzten Elefantenblick⁶⁶ auf Vesālī geworfen hatte, machte er sich, begleitet von einer großen Zahl Mönche, auf den Weg nach Pāvā, dem heutigen Dorf Papaur oder Pappaur, etwa drei englische Meilen östlich von Aliganj Sewan, zwischen dem Gogra und dem Gundak, den beiden Nebenflüssen des Ganges. Dort nahm der Buddha Aufenthalt im Mangowald des Schmiedes Cunda. Als dieser von dem Besuch des hohen Gastes hörte, begab er sich zum Erhabenen und bat ihn, mitsamt der Mönchsgemeinde bei ihm zu speisen. Schweigend gewährte der Meister die Bitte.

Als sich der Buddha am darauf folgenden Tag in Begleitung seiner Mönche zur Behausung Cundas begab, bat er diesen, das Pilzgericht aus Ebermorcheln⁶⁷ ihm vorzusetzen, den Mönchen aber das, was er sonst an fester und flüssiger Speise in Bereitschaft habe. Was er von den Ebermorcheln übrig behalte, das möge er in ein Erdloch verscharren, da es außer dem Vollendeten kein Wesen in der Welt gäbe, das diese Speise verdauen könnte. – Nach dem Mahle erfreute und erheiterte der Erhabene Cunda mit einem

⁶⁶d. h. er wandte sich ganz um.

⁶⁷Seidenstücker sagt dazu im »Buddhistischen Katechismus« von Subhadra Bhikshu, S. 41, Anm. 27: »Nicht ›Eberfleisch‹, wie gewöhnlich übersetzt wird. Der Irrtum ist auf folgende Weise entstanden: In den Pāli-Texten heißt das Gericht, welches Cunda dem Vollendeten vorszette, ›Sūkaramaddava‹. Schon die ältesten indischen Kommentatoren verstanden das Wort nicht mehr recht, die eigentliche, wohl nur lokale Bedeutung war verloren gegangen. Sūkara heißt Wildschwein, Eber; maddava Weiches, Angenehmes, Wohlschmeckendes; die Verbindung beider aber gibt einen zweifelhaften Sinn. Man nahm trotz vieler dagegensprechender Gründe schließlich fast allgemein an, es könne doch wohl nur Eberfleisch damit gemeint sein. Dieses beruht aber auf einem Missverständnis. Es ist nicht zu übersetzen: ›Angenehmes und Wohlschmeckendes vom Wildschwein‹, sondern ›Was dem Wildschwein angenehm, wohlschmeckend ist‹, in freier Übersetzung etwa ›Eberlust‹ oder ›Wildschweinfreude‹. Diese übertragene Bezeichnung hatte man zur Zeit des Buddha im Lande Magadha einer Art von essbaren Pilzen gegeben, die von den indischen Wildschweinen so eifrig gesucht wird wie von den europäischen die Trüffel. Unter den von Cunda für den Vollendeten zubereiteten Pilzen befanden sich einige giftige.« – Übrigens gibt auch K. E. Neumann das Wort Sūkaramaddava mit Ebermorchel wieder. Vgl. »Die letzten Tage Gotamo Buddhos«, S. 95. In gleicher Weise übersetzt Rh. Davids das Gericht mit »a quantity of truffles«.

Gespräch über die Lehre.

Kurze Zeit später befahl der Meister eine schwere Krankheit, die Ruhr, und er hatte heftige Schmerzen, als ginge es zu Ende. Auch diese hat denn der Erhabene klar und vollbewusst erduldet, ohne sich verstören zu lassen.

100) Setzte der Meister trotz seiner schweren Erkrankung die Wanderung fort?

Ja. Kaum genesen machte sich der Buddha, umgeben von einer großen Mönchsschar, abermals auf den Weg. Sein nächstes und letztes Ziel war der Sālā-Wald bei Kusinārā. Unter einem Baume in der Nähe des Kakuthā-Flusses⁶⁸ machte der Erhabene, vom Wandern müde geworden, Rast. Er bat Ānanda, ihm Wasser zu bringen, da er durstig sein. Schließlich ging er – abermals von den Mönchen begleitet – selbst zum Fluss, um dort zu baden.

»Als der Buddha zum Kakutthā-Fluss gekommen war
Und sah, daß dessen Wasser gut war, rein und klar,
Ging müd hinein der Meister, der Vollendete,
Desgleichen in der Welt noch niemals jemand sah.
Erfrischt durch Bad und Trunk er dann den Fluss durchschritt
Und von ihm angeführt die ganze Mönchsschar mit.
Die Lehre trug er vor auf dieser ganzen Reise.
So kam zum Mangowald der hocherhabene Weise.
Er wandt' an einen Mönch mit Namen Cunda sich:
›Leg vierfach doch mein Kleid als Lager hin für mich!‹
Und Cunda⁶⁹, den da bat der geistig Abgeklärte,
Legt' schnell ihm vierfach hin das Zeugstück auf die Erde.
Der Meister streckt zur Ruh darauf die müden Glieder,
Und Cunda setzt am Lager still sich nieder.«⁷⁰

⁶⁸Sein jetziger Name ist Bādhi, Barhi oder Bandhi. Er mündet acht englische Meilen unterhalb von Kasia in die Chota Gandak. Bgl. Cunningham, Abc. Geogr. of India, p. 435.

⁶⁹Nicht zu verwechseln mit dem Schmied Cunda aus Pāvā.

⁷⁰Dīgha-Nikāya XVI.

101) *Wurde dem Schmied Cunda Vorwürfe gemacht, weil er dem Buddha ein giftiges Pilzgericht verabreicht hatte?*

Nein. Eben hier am Kakutthā-Flusse ermahnte der Buddha die Mönche, dem Schmiede Cunda ja nicht das Herz schwer zu machen: »Der verehrte Cunda hat – indem er dem Erhabenen die letzte Mahlzeit reichte – dem Schatz seiner Werke eine Tat hinzugefügt, die zu langem Leben, zu einer guten Wiedergeburt, zu Glück, Ansehen, in himmlische Welt führt.« So müsst ihr dem Schmiede Cunda seine schweren Gedanken ausreden.«⁷¹

102) *War der Weg nach Kusinārā noch weit?*

Nein. Nach Überschreitung des Oberlaufs des Hiraññavati-Flusses in den Vortälern des Himālaya gelangte der Buddha in das Landgebiet von Kusinārā. Im Erholungspark, dem Sālā-Wald der Malla, angekommen, bat er Ānanda, ihm zwischen zwei Zwillings-Sālā-Bäumen ein Lager mit dem Kopfe nach Norden herzurichten. »Da hat denn der Erhabene sich auf die rechte Seite, wie der Löwe, hingelegt, einen Fuß über den anderen, besonnen, klar bewusst. Damals aber war nicht die Zeit, daß die Sālā-bäume blühten, nur diese beiden Zwillingsbäume waren von oben bis unten mit Blüten bedeckt. Während nun der Vollendete dalag, fiel ein Blütenregen auf ihn herab und himmlische Weisen überirdischer Wesen erklangen aus den Lüften, den Vollendeten zu ehren.«⁷² Der Buddha nahm dieses Ereignis zum Anlass, seinen Mönchen zu sagen, »daß nur derjenige in Wirklichkeit dem Vollendeten Ehre erweise, sei es als Mönch oder Nonne, Anhänger oder Anhängerin, der die Lehre befolge und in Übereinstimmung mit der Lehre lebe.«⁷³

103) *Wie verhielt sich Ānanda, als sich das Leben des Buddha dem Ende zuneigte?*

Ānanda, der den Tod des Vollendeten kommen sah, fühlte sich tief nie-

⁷¹Dīgha-Nikāya 16.

⁷²Dīgha-Nikāya XVI.

⁷³Dīgha-Nikāya XVI.

dergeschlagen, denn noch hatte er sein Endziel nicht erreicht. »Da hat denn der ehrwürdige Ānanda das Unterkunftshaus betreten, den Türknauf umklammert und ist weinend gestanden: ›Wie muss ich kämpfen, wie muss ich ringen; und es geht mir der Meister dahin, der sich meiner erbarmte!‹«

104) War dem Buddha die tiefe Betrübnis von Ānanda bekannt?

Ja. Er ließ Ānanda holen und sprach zu ihm: »Genug, Ānanda, sei nicht traurig. Lasse die Klage. Hab ich denn das nicht schon früher verkündet, daß wir von allem Lieben und Angenehmen uns einmal trennen und Abschied nehmen müssen, daß es damit nicht ewig so bleiben kann? Wie wäre es wohl möglich, daß das, was geboren, geworden, hervorgebracht und seinem Wesen nach dem Zerfall unterworfen ist, nicht zerfiele? Das ist ein Unding. Ānanda, lange bist du dem Vollendeten sorgend nahe, in immer gleichbleibender Treue mit grenzenloser Liebe in Werken, Worten und Gedanken nur auf sein Wohl und Heil bedacht gewesen. Du hast Verdienstliches getan, Ānanda, kämpfe unermüdlich weiter, bald wirst auch du die höchste Vollendung finden«⁷⁴

105) War der Laienschaft von Kusinārā eine Gelegenheit gegeben, den sterbenden Meister noch einmal zu sehen?

Ja. Der Buddha selbst beauftragte Ānanda, nach Kusinārā hinzugehen und seinen Bewohnern die Botschaft zu bringen: »Heute, ihr Freunde, in den letzten Stunden der Nacht wird der Vollendete in das Nibbāna eingehen. Sucht den Meister auf, Freunde, auf daß ihr später nicht Reue empfindet: ›Bei uns, in unserem Landbereich ist der Vollendete in das Nibbāna eingegangen und wir haben in den letzten Stunden den Vollendeten nicht mehr zu sehen bekommen!‹«⁷⁵

»Alsdann begaben sich die Bewohner von Kusinārā, ihre Kinder, Schwiegertöchter und Frauen, bekümmert, traurig und voll Herzeleid, wie sie waren, zu ihrem Erholungspark, dem Sālā-Walde. Ānanda gruppierte die Familien und ließ sie nacheinander vor den Erhabenen hintreten und ihre

⁷⁴Dīgha-Nikāya 16.

⁷⁵Dīgha-Nikāya XVI.

tiefe Verehrung bezeigen. Bis in die erste Nachtwache hinein währten die Besuche der Hausleute von Kusinārā.«⁷⁶

106) *Wer war der letzte persönliche Jünger des Buddha?*

Es war der Pilger Subhadda. Ihm war zu Ohren gekommen, daß der Asket Gotama in der letzten Nachtwache der kommenden Nacht in das vollkommene Nibbāna eingehen werde. Er ersuchte Ānanda, ihm zum Meister vorzulassen. Dieser aber wehrte ab und bat ihn, den Vollendeten so kurz vor seinem Tode nicht mehr zu belästigen. Der Erhabene aber, der Zeuge dieses Gespräches war, winkte Ānanda ab und forderte Subhadda auf näherzutreten. Dieser wollte nun vom Erhabenen wissen, ob alle religiösen Lehrer, die an der Spitze einer großen Jüngerschar stehen, recht haben oder nicht. Der Buddha bedeutet Subhadda, diese Frage auf sich beruhen zu lassen. Wichtig sei nur, ob in einer Lehre der hohe achtfache Pfad zu finden sei. In der Lehre des Vollendeten sei er vorhanden und deshalb gebe es in seiner Gemeinde auch die erlesenen Junger verschiedener Grade.⁷⁷ Anschließend sprach der Buddha folgende Verse:

»Ich ward Asket mit neunundzwanzig Jahren,
Subhadda, um den Heilsweg zu erfahren.
Und mehr als fünfzig Jahre sind verstrichen,
Seit ich, Subhadda, bin dem Heim entwichen.
Wer meines Wegs ein Stück durchmaß als Wanderer,
Erlesener mit Recht er heißt! Kein anderer«⁷⁸

107) *Trat Subhadda in den Orden ein?*

Ja. Er nahm seine Zuflucht zum Buddha, zu seiner Lehre und zur Gemeinde der erlesenen Jünger. Dann bat er um Aufnahme in den Mönchsorden.

⁷⁶Dīgha-Nikāya XVI.

⁷⁷Näheres darüber im 3. Teil dieses Buches.

⁷⁸Dīgha-Nikāya 16.

Damit wurde Subhadda der letzte Jünger des Erhabenen, der noch von ihm selbst die Mönchsweihe erhielt.

108) Richtete der Buddha vor seinem Tode noch Worte besonderer Vertrautheit an seine Jünger?

Ja. Kurz vor seinem Heimgang wandte sich der Erhabene an die um ihn versammelte Schar seiner Mönche und sagte: »Mönche, vielleicht hat einer von euch noch einen Zweifel oder ein Bedenken betreffs des Erwachten, der Lehre oder der Gemeinde, des Weges oder des Pfades. Fragt, Mönche, damit ihr euch nicht hinterher den Vorwurf zu machen braucht: ›Der Meister weilte unter uns und wir brachten es nicht fertig, ihn persönlich zu fragen.«

Die also Angeredeten verhielten sich schweigend. Der Erhabene wiederholte seine Frage ein zweites und ein drittes Mal; und wieder verharren die Mönche in Schweigen. »Und der Erhabene wandte sich an die Mönche: ›Es könnte wohl sein, Mönche, daß ihr etwa aus Ehrfurcht vor dem Meister nicht fragen möchtet; so soll es der Freund dem Freunde sagen!‹ Die Mönchsversammlung aber blieb still.«⁷⁹

Da nun durchdrang der Erhabene von Geist zu Geist die um ihn weilenden Jünger, um dann die feierliche Erklärung abzugeben: »Wer auch unter diesen fünfhundert Mönchen der geringste ist, auch der hat den nach Nibbāna führenden Strom erreicht, sicher davor, wieder hinabzusinken zu den Orten der Pein, und ist mit unablenkbarer Entschiedenheit darauf bedacht, sich für die erlösende Weisheit reif zu machen.«⁸⁰

Noch einmal umfasst sein Blick die in heiligem Schweigen verharrenden Mönche, noch ein letztes Mal strahlt ein die Welt erleuchtender Buddha seine unermessliche Liebe und Güte in die Herzen der leidenden Kreatur, um dann in die feierliche Mahnung auszuklingen:

»Wohlan denn, ihr Jünger, lasst euch gesagt sein:

»Alle Erscheinungen sind vergänglich; kämpfet unermüdlich!«⁸¹

⁷⁹Dīgha-Nikāya 16.

⁸⁰Dīgha-Nikāya 16.

⁸¹Dīgha-Nikāya 16.

Das war des Vollendeten letztes Wort.

In ergreifender Weise schildern die heiligen Texte das erhabene Sterben eines Buddha. Von Stufe zu Stufe eines der Welt gänzlich entrückten Verweilens erhob sich sein Geist bis zum unmittelbaren Erleben des Großen Friedenszustandes, des Nibbāna. In heiligem Gleichmut gegenüber der Welt und Persönlichkeit vollzog sich alsdann das, was wir Sterben nennen, was aber für den buddhistischen Heiligen nichts anderes ist als ein Freiwerden von all dem, was nicht sein wahres Selbst ist.

Der Buddha hatte seine Zuflucht zu sich selbst genommen!

Damit war das Auge der Welt erloschen.

109) Wie verhielten sich die Mönche angesichts des Todes ihres Meisters?

Viele von ihnen brachen in Tränen aus und klagten: »Allzu früh ist der Erhabene in das Nibbāna eingegangen, allzu bald ist das Auge der Welt dahingeschwunden!« Die aber, die schon von Begehren frei waren, die haben klar bewusst ausgeharrt: »Vergänglich sind alle Erscheinungen. – wie wäre es auch anders möglich?«

110) Wurde der Leichnam des Buddha verbrannt?

Ja. Seine Einäscherung fand nach sieben Tagen im Rahmen großer Feierlichkeiten, wie sie nur einem Kaiserkönig zuteil werden, vor den Toren von Kusinārā gegen Sonnenaufgang statt.

111) Was geschah mit den Aschenresten?

Die Aschenreste wurden an acht Adelsgeschlechter einschließlich des Geschlechtes der Sakya, dem der Buddha angehörte, verteilt. Eine weitere adelige Familie erhielt die Asche des Scheiterhaufens und der Brahmane Dona, der die Feierlichkeiten geleitet hatte, die Almosenschale und das Wassergefäß des Buddha. Die Asche wurde in Urnen in Thūpas (Grabhügeln) beigesetzt. Man glaubt, in dem im Jahre 1898 entdeckten Thūpa

von Piprahwā (an der Uska-Nepal-Straße im Bastī-Distrikt, 11-14 englische Meilen von den Ruinen von Kapilavatthu entfernt) das Thūpa der Sakya gefunden zu haben. Es enthält außer einer Deckschale mit Weihgaben und einem Steinkasten mit vier Gefäßen, eine Urne aus Steatit, die in altertümlicher Brahmi-Schrift und in der Magadhī-Sprache die Inschrift trägt:

»Diese Urne mit Reliquien des erhabenen Buddha aus dem Sakya-Geschlecht ist eine Stiftung von Sukuti und seinen Brüdern mitsamt Schwestern, Söhnen und Frauen.«

112) Mit welchen Worten schließt das Mahā-Parinibbāna-Sutta?

Es endet mit den Versen:

»Die Hände faltend bringt ihm Ovationen!
Einem Buddha trifft man nicht in Weltäonen!«

5 DIE LEHRE DES BUDDHA

113) *Verlangt der Buddha, daß wir an ihn glauben?*

Nein. Er lehnt jeden Glauben, gleich welcher Art ab: »Richtet euch nicht nach Hörensagen, nicht nach Traditionen, nicht nach Gerüchten, nicht nach heiligen Schriften, nicht nach Spekulationen, nicht nach einem System, nicht nach Erwägungen, die sich auf den äußeren Schein stützen, nicht nach lang gehegten Ansichten und Auffassungen; richtet euch nicht danach, ob eine vorhandene Erscheinung dafür spricht, auch nicht danach, daß ihr meint, der betreffende Meister sei euer Lehrer, – wenn ihr hingegen *selbst* erkennt: ›Diese Dinge sind unheilsam, diese Dinge sind nicht einwandfrei, diese Dinge gereichen zum Unheil, zum Leiden‹, dann sollt ihr sie verwerfen.«¹ Um zum Verständnis und Erleben der Buddhalehre zu gelangen, bedarf es keiner äußeren Autorität. Sie trägt als die »Zeitlose Wahrheit« ihre Bestätigung in sich selbst: »Sie heißt: ›Komm und sieh!‹; im eigenen Innern wird sie von Weisen erkannt.«² Das Einzige, was der Buddha vom Menschen verlangt, ist jenes Mindestmaß von Vertrauen, das man auch einem Wegweiser entgegenbringen muss, wenn man von ihm geführt werden will: »Wegweiser, ihr Jünger, ist der Vollendete.«³

114) *Ist die Buddhalehre Psychologie, Philosophie oder ein Lebensweg?*

Buddhalehre ist ein nicht weniger umfassendes Wort wie Christentum.

¹Anguttara-Nikāya 4.193.

²1. Sut. des Sotāpatti-Samy., Samyutta-Nikāya LV; Georg Grimm, »Der Buddhismus für Dich«, S, 222.

³Mittlere Sammlung, 107. Rede.

Eine einseitige Bezeichnung als Psychologie, Philosophie oder Lebensweg würde ihr nicht gerecht werden, obwohl sie sämtliche Aspekte enthält: Sie ist insofern eine Psychologie, als sie uns die verborgenen geheimnisvollen Tiefen unseres Gemüts- und Trieblebens offenbart, eine Philosophie im Sinne der Liebe zur Weisheit und ein Lebensweg, sofern es gilt, unser Dasein zu meistern. Über allem aber erhebt sich der *religiöse* Aspekt »als die krönende Kuppel des gewaltigen Lehrgebäudes des Buddha.«

115) *Ist die Buddhalehre Religion?*

Ja. Sie ist eine Religion, weil die Sorge um die Große Zukunft nach dem Tode im Brennpunkt ihrer Lehre steht: »Nach dem Reich des Nichtsterbens fragen die Leute, die dem rettenden Ufer zustreben«⁴, heißt es in den heiligen Texten. Und in Beantwortung dieser Frage zeigt der Buddha dem Menschen die sichere Zuflucht, das geheimnisvolle »Eiland«, das »Jenseitige«⁵, das der Buddha Nibbāna nennt, die todlose Stätte höchster Seligkeit: »Wie das große Weltmeer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und Ordnung nur von *einem* Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung.«⁶ Im Besonderen ist sie eine philosophische Religion, weil die Erreichung des Endziels neben der Pflege von Meditation und Kontemplation die Gewinnung heiliger Weisheit erfordert: »Die Gewinnung der Erlösung durch Weisheit lehre ich, die Zerstörung des Nichtwissens«⁷, verkündet der Buddha in feierlicher Weise.

116) *Enthält die Buddhalehre eine pessimistische Weltanschauung?*

Die Buddhalehre als die große Glücksbotschaft eines Vollkommen-Erwachten gibt keinen Grund für eine pessimistische Weltanschauung. Wenn sie auch das Leid der Welt in seinem erschütternden Umfang aufzeigt, so doch nur, um die Wesen von ihm zu befreien und sie zum wahren Glück zu führen. Ebenso wie ein Arzt, ehe er an die Heilung seines Patienten geht, zuerst

⁴Samyutta-Nikāya 4, 24 (Geiger, Band I, S. 191).

⁵Mittlere Sammlung, 82. Rede.

⁶Cullavagga IX, I, 4.

⁷Anguttara-Nikāya III, 32; G. Grimm, »Buddhistische Meditationen«, Nr. 175.

seine Leiden und deren Ursachen erforscht, genauso verfährt der Buddha: Auch er erforscht als Erstes die Leiden seiner Mitwesen und die Ursache ihrer Leiden, um ihnen dann, nach erfolgter Diagnose, den Weg zur vollkommenen Gesundheit, zum vollkommenen Glück zu zeigen: »Nur eines verkünde ich heute wie früher: Das Leiden und seine Vernichtung.«⁸ Daß sich die Vernichtung des Leidens als Zustand höchsten Wohlbefindens und wahrhaften Glückes erweist, betont der Buddha ausdrücklich. »Man sollte verstehen darüber zu urteilen, worin das Glück besteht; und nachdem man gelernt hat, es zu beurteilen, sollte man sich dem wahren (inneren) Glück hingeben.«⁹ »Das Leiden ist... die geheime Ursache des Glücks«, heißt es in den heiligen Texten.

Außerdem aber sind es zwei Blickpunkte, die trotz der durch die Buddhalehre vermittelten Leidenserkenntnis keine pessimistische Weltanschauung aufkommen lassen: 1. Die Weltordnung ist eine moralische und daher der Ausdruck vollkommener Gerechtigkeit. 2. Jedes Wesen trägt die Möglichkeit höchster Heilsgewissheit in sich selbst und ist daher seines eigenen Glückes Schmied. Weil in der Buddhalehre die Leidenserkenntnis nur der Erreichung eines uns vollkommen angemessenen Glückzustandes dient, deshalb konnte auch der Buddha sagen: »Diese Lehre ist beglückend in ihrem Anfang, beglückend in ihrer Mitte, beglückend auf ihrem Gipfel.«¹⁰

117) Ist die Buddhalehre eine Geheimlehre?

Wenn sie auch ihre Geheimnisse und Mysterien hat, die nur im religiösen Erlebnis Wirklichkeit werden, wenn auch der Bereich der Buddhas, der Bereich der Schauungen, die Frucht der Taten (im einzelnen) und die Welt an sich zu den unerfassbaren Dingen gehören¹¹, wenn auch der Buddha selbst erklärt, daß das, was er erkannt, aber nicht verkündet, im Vergleich zu dem, was er verkündet habe viel mehr sei¹², so ist doch die Buddhaleh-

⁸Mittlere Sammlung, 22. Rede.

⁹Mittlere Sammlung, 139. Rede.

¹⁰Mittlere Sammlung, 32. Rede.

¹¹Anguttara-Nikāya 4.77.

¹²Samyutta-Nikāya LVI, 31.

re als das »unvergleichliche Fahrzeug« zum Großen Friedenszustande des Nibbāna »klar, sichtbar, jedem Verständigen verständlich.«

»Drei Dingen, ihr Jünger, ist das Heimlichtun eigen, nicht die Offenheit; welchen dreien? Den Weibern, der Priesterweisheit und der falschen Lehre. – Drei Dinge, ihr Jünger, leuchten vor aller Welt, nicht im Geheimen; welche drei? Die Mondscheibe, die Sonnenscheibe und die vom Vollendeten verkündete Lehre und Ordnung.«¹³

»Der Vollendete hat nicht die geschlossene Faust der Lehrer.«¹⁴

118) Welche religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen traf der Buddha an?

Es gab viele bekannte Sektenlehrer, die Zeitgenossen des Buddha waren. Wir hören von Nāthaputta, dem Reformator, der heute noch in Indien als Religionsgemeinschaft existierenden Jainas. Sie zeichnen sich durch eine hingebungsvolle Liebe zum Tiere aus, und ihre Lehren enthalten unter anderem das Karma-Gesetz, die Wiedergeburt und den Glauben an eine unsterbliche Seele. – Der Fatalismus wurde von Makkhali Gosāla gelehrt. Von ihm sagt der Buddha: »Keinen kenne ich, ihr Jünger, dessen Wandel so vielen zum Verderben gereicht, so vielen zum Unglück und Unheil, zum Verderben und Leiden so vieler Wesen und Menschen, wie den unseligen Makkhali.«¹⁵ – Pūrana Kassapa war ein mit härenem Umwurf bekleideter Asket. Das Wesentliche seiner Lehre war die Leugnung der Frucht der Taten, während Ajita Kesakambala der Vertreter des Materialismus war. Ihnen gegenüber standen die Vertreter des Brahmanentums mit den heiligen Texten des Veda.¹⁶, die sich abklärten in den Aranyakas und Upanishaden, als Ausdruck edelsten religiösen Denkens und Erlebens.

¹³ Anguttara-Nikāya 1.3.

¹⁴ Längere Sammlung, 14.

¹⁵ Anguttara-Nikāya 1.26.

¹⁶ Veda = Wissen, »nämlich das religiöse, das heilige Wissen, geoffenbart durch weise Seher, Rishi. Der älteste Teil des Veda ist der Rigveda, der bis auf 2600-2500 vor Christus, nach einigen Forschern noch weiter zurückreicht. Den jüngsten Teil des Veda bilden die Upanishaden, die wohl 500 vor Christus abgeschlossen worden sind«. (Georg Grimm, Ewige Fragen, S. 19)

119) Knüpfte der Buddha an die vorhandenen religiösen Vorstellungen an?

Ja. Seine Lehre wäre nicht die Botschaft eines Vollkommen-Erwachten gewesen, wenn er es nicht verstanden hätte, Brücken zu anderen Religionssystemen zu spannen und die Wahrheit auch da zu sehen und anzuerkennen, wo sie in einem andern Gewande auftritt: »Wovon die Weisen, ihr Jünger, erklären: ›Es ist nicht in der Welt‹, davon sage auch ich: ›Es ist nicht‹. Wovon die Weisen, ihr Jünger, erklären: ›Es ist in der Welt, davon sage auch ich: ›Es ist.‹«¹⁷ Es war durchaus keine Seltenheit, daß sich der Buddha mit anderen Sektenführern auseinandersetzte. Sein eigenes religiöses Anliegen aber war das gleiche wie das der Meister der Drei Veden: »Das Selbst, das sündlose, frei von Alter, frei vom Tode, frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, das sollte man zu erkennen suchen.«¹⁸ Während die Upanishaden dem religiösen Sucher gewaltige Berggipfel sichtbar machen, war es dem Buddha gelungen, bei seiner Suche nach dem wahren Selbst den höchsten Gipfel religiösen Schauens und Erlebens zu erreichen.

¹⁷Samyutta-Nikāya 22.94.

¹⁸Chāndogya-Upanishad.

6 DIE SUCHE NACH DEM WAHREN SELBST

120) Worin besteht das Kernproblem der Buddhalehre?

Es besteht in der Suche nach meinem wahren Selbst, dem Wesenhaften in mir oder wie es im Abendlande Schopenhauer mit der Frage ausdrückt: »Wer bin ich? Was ist diese Welt, die auf mich gekommen ist wie ein Traum, dessen Anfangs ich mir nicht bewusst bin?« Und unser christlicher Mystiker Jakob Boehme sagt: »In dem Maße, wie der Mensch sich selber erkennt, in eben dem mag er zum Erkennen Gottes kommen.« – Klar wird dieses tiefinnerlich-religiöse Anliegen des Buddha in dem folgenden Bericht herausgestellt: Der Erhabene saß einmal am Fuße eines Baumes, als sich ihm dreißig vornehme Jünglinge mit ihren Frauen näherten. Sie berichteten, daß eine Hure, die sich einer der jungen Männer zur Belustigung mitgenommen hatte, in einem unbewachten Augenblick mit dem Gepäck des Mannes fortgelaufen sei. Sie ersuchten den Buddha, ihnen zu sagen, ob er nicht ein Weib gesehen habe, das an ihm vorbeigegangen sei. Der Meister benützte die Gelegenheit, die jungen Leute vom Unwesentlichen zum Wesentlichen zu führen, und antwortete: »Was ist besser, wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer *Selbst* sucht?«

121) Womit beginnt der Buddha die Suche nach dem Wahren Selbst?

Er beginnt mit dem, was jedermann für sein Selbst hält, nämlich mit der Persönlichkeit.

122) Woraus besteht meine Persönlichkeit?

Aus Körper und Geist.

123) Ist der Körper mein Selbst?

Schon Aggivessana, ein geschickter Dialektiker, hatte die Absicht, den Buddha inmitten einer Versammlung von fünfhundert Fürsten herauszufordern und mit ihm ein geistiges Spritzbad zu veranstalten. Anmaßend und arrogant spricht er zum Buddha »vom Menschen, dessen Selbst der Körper ist, weil es auf den Körper gegründet ist«. Zur Bekräftigung seiner Worte fügte er hinzu, daß auch die anwesenden Fürsten den Körper als das Selbst des Menschen betrachten. Der Buddha ermahnt ihn, nur seiner eigenen Überzeugung zu folgen und sich nicht um das zu kümmern, was die große Menge sagt. Erklärend weist er darauf hin, daß wenn der Körper das Selbst wäre, man doch zumindest über diesen Körper die gleiche Gewalt haben müßte, wie sie einem Könige zukommt, der innerhalb seines Reiches einen den Tod Verdienenden hinrichten und einen die Verbannung Verdienenden verbannen lassen kann. Diese Gewalt aber stehe dem Menschen über seinen Körper nicht zu.¹ – Die Durchschauung des Körpers als etwas mir *Wesensfremdes* ist in der Buddhalehre von grundlegender Bedeutung, wenn ich zu meinem wahren Selbst, dem Unvergänglichen, Ewigen in mir vordringen will. In feierlicher Weise und in einundzwanzigmaliger Wiederholung verkündet der Meister, daß nur der, »der den Einblick in den Körper – als nicht sein Selbst – gewonnen hat, das Ewige kennt.«²

124) Warum ist der Körper nicht mein Selbst?

»Der Asket Gotama legt die völlige Durchschauung des Körpers dar.«³ Die Untersuchung beginnt bei den meinen Körper aufbauenden chemischen Stoffen, die er, einer altindischen Sitte folgend, in die vier Hauptelemente einteilt: Das Erdelement, das Wasserelement, das Feuerelement und

¹Mittlere Sammlung, 35. Rede.

²Anguttara-Nikāya I, Nr. 21.

³Mittlere Sammlung, 13. Rede.

das Luftelement. »Dieser mein gestalthafter Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt, von Vater und Mutter gezeugt, aufgebaut aus Reisbrei und saurem Reisschleim.«⁴ Daß diese Stoffe von mir assimiliert und in Knochen, Fleisch und Blut umgewandelt werden, ändert nichts an ihrer wahren Natur. Nur weil ich mich ihrer bemächtigt habe, bilden sie jetzt die Bestandteile meines Körpers, um schon gar bald wieder, infolge des unaufhörlichen Stoffwechsels, zur äußeren Natur zurückzukehren. In spätestens sieben Jahren wird kein Atom meines Körpers mehr das gleiche sein, und bin ich heute beispielsweise zweiundvierzig Jahre, so habe ich meinen Körper bereits sechs Mal gewechselt. Ja, diese unaufhörlichen Veränderungen meines Körpers sind so groß, daß, wer mich als Säugling sah, mich als siebenjähriges Kind nicht mehr erkennen würde, und wer mich mit zwanzig Jahren erblickte, mich kaum mehr mit vierzig oder fünfzig Jahren wiedererkennen könnte, geschweige denn mit siebzig Jahren oder noch mehr. Trotz dieser offensichtlichen Veränderung meines Körpers bin ich selbst aber immer der gleiche geblieben: Ich als Säugling, ich als Kind, ich als Jugendlicher, ich als reifer Mensch und ich als Greis.

Wie wesensfremd mir im Grunde der eigene Körper ist, zeigt die Ohnmacht gegenüber Krankheit, Alter und Tod. Wer möchte nicht für immer jung und gesund bleibe, kräftig und widerstandsfähig! Wer verabscheute nicht die Vorstellung, ein gebrechlicher Greis zu werden, für den jede kleine Erkältung bereits zu einem Schreckgespenst des Todes wird! »Der Körper, ihr Jünger, ist nicht das Selbst; wäre nämlich, ihr Jünger, der Körper das Selbst, so wäre er nicht der Krankheit unterworfen und man könnte von ihm sagen: ›Mein Körper soll so sein und so sein; mein Körper soll nicht so sein und so sein.«⁵

Weil nach dem Buddha die Freude und das Genügen am Körper immer wieder an seiner Vergänglichkeit zerbrechen müssen, deshalb erklärt der Buddha: »Was vergänglich ist, das ist Leiden; was Leiden ist, davon gilt: Das gehört *mir* nicht, das bin *ich* nicht, das ist nicht mein Selbst.«⁶

⁴Längere Sammlung, 2. Rede.

⁵Samyutta-Nikāya 22.59.

⁶Mittlere Sammlung, 146. Rede.

Deshalb ist der Körper nicht mein Selbst.

125) *Sind die Sinnesorgane mein Selbst?*

Nein. Weil sie aus den gleichen Stoffen bestehen wie der Körper und dieser ihre eigentliche Bedingung und Voraussetzung ist, so unterliegen sie auch dem gleichen Schicksal wie der Körper selbst: Sie entstehen für mich erst mit dem Entstehen des Körpers, sie altern mit seinem Altwerden und sie gehen zugrunde, wenn der Körper im Tode zerbricht. Sie sind also offensichtlich vergänglich und damit leidvoll. Vergänglichkeit und Leid sind nach dem Buddha die beiden großen Merkmale des Nicht-Selbst⁷, also dessen, was mir wesensfremd ist, was nicht mein wahres Selbst sein kann.

Nach dem Buddha haben wir nicht fünf, sondern sechs Sinne, als sechsten das Denkorgan. Das Verhältnis dieser Sinnesorgane zu mir selbst schildern die heiligen Texte wie folgt: »Das Auge ist das Selbst – das Ohr ist das Selbst – die Nase ist das Selbst – die Zunge ist das Selbst – der Leib (als Tastorgan) ist das Selbst – das Denkorgan ist das Selbst, eine solche Behauptung, die kann nicht angehen. Beim Auge, beim Ohr, bei der Nase, bei der Zunge, beim Leibe, beim Denkgorgan wird ein Entstehen und Vergehen *beobachtet*. Wobei nun aber ein Entstehen und Vergehen *beobachtet* wird, muss einer ›mein Selbst entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen. Deshalb geht es nicht an, die Sinnesorgane sind das Selbst, zu behaupten.«⁸

Der Mensch als Kind ist bereits im Mutterleibe da, obwohl im ersten Stadium noch keinerlei Sinnesorgane vorhanden sind – er ist da, wenn die Sinnesorgane zur Entwicklung kommen – er ist da, wenn die Sinnesorgane ausgereift sind – und er ist da, wenn die Sinnesorgane im Alter ihre Funkti-

⁷Das Pāli-Wort hierfür ist *anattā*. Dieses Wort setzt sich zusammen aus der Negation *a* (vor Vokalen *an*) und dem Wort *attā*, das Ich, das Selbst, bedeutet also »nicht das Selbst«. Daß dieses Wort *anattā* in der Tat nur die Zusammenfassung der vom Buddha immer und immer wieder gebrauchten Großen Formel ist: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst«, spricht der Buddha wiederholt im *Samyutta-Nikāya* 35 aus, wenn er sagt: »*Anattā*, das heißt: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‹.« Vergleiche Georg Grimm, »Die Botschaft des Buddha«, S. 44.

⁸Mittlere Sammlung, 148. Rede.

onsfähigkeit in zunehmendem Maße verlieren. In seinem geheimnisvollen Grunde bleibt er davon unberührt.

Deshalb sind die Sinnesorgane nicht mein Selbst.

126) *Sind die Sinnestätigkeiten mein Selbst?*

Nein; denn sie sind an die Sinnesorgane gebunden, sind ganz und gar von ihnen abhängig. Ohne Auge keine Möglichkeit des Sehens, ohne Ohr keine Möglichkeit des Hörens, ohne Nase keine Möglichkeit des Riechens, ohne Zunge keine Möglichkeit des Schmeckens, ohne Leib keine Möglichkeit des Tastens und ohne Denkkorgan als »die Zentrale aller Sinnestätigkeiten« keine Möglichkeit des Denkens. Eine ernsthafte Verletzung des Auges oder gar seine Erblindung genügen, um alles Sehen auszuschließen, eine schwere Verkalkung des Trommelfells lässt keinen Ton mehr an mich herankommen; Krankheiten der Nase und Zunge können jede Riech- und Schmecktätigkeit ausschalten und eine gewaltsame Wegnahme der Gliedmaßen oder schwere Lähmungserscheinungen beschränken die Tastfähigkeit in hohem Grade. Kommt es zu einer gefährlichen Beschädigung des Denkkorgans, zu einer Gehirnerschütterung oder einem Schädelbruch, so kann es mit allem Denken und Erkennen vorbei sein und damit auch mit allen Sinnestätigkeiten. Ich wäre dadurch zwar *ärmer* geworden, nicht aber *weniger*.

Diese Sinnestätigkeiten sind also nichts für sich selbst Bestehendes⁹, sondern ihrer Natur nach durch die Sinnesorgane bedingt. Ob ich erblinde oder taub werde, ob mir meine Beine amputiert werden oder ob ich an den Folgen eines Schädelbruchs leide..., immer bin *ich* da, ich, der das alles beob-

⁹»Die Anschauung oder unmittelbare Wahrnehmung ist eine Wahrnehmung der fünf *äußeren* Sinne, eine *sinnliche* Wahrnehmung, oder eine anschaulich unmittelbare Wahrnehmung vermittelt des sechsten, des *anschauenden* Denksinnes. Diese letztere Wahrnehmung beschränkt sich auf die Wahrnehmung des Raumes, des Erkennens selbst als solchem und endlich des völlig objektlosen Zustandes. Diese unmittelbare – sinnliche oder geistig anschaulich unmittelbare – Wahrnehmung ist noch völlig wort- und begriffslos. Eben deshalb ist sie als solche auch nicht durch Worte, sondern nur durch Überführung in anderweitige Anschauung etwa auf dem Wege des Kunstwerks mitteilbar.« (Bgl. Georg Grimm, »Die Lehre des Buddho«, S. XXXVIII, Anm. 8).

achtet und miterlebt, ich, der ich ob der Vergänglichkeit meiner Sinnestätigkeiten *leide*: »Die stoßende Kraft erkennst du am Widerstand; urewiges Wesen am Leid der Vergänglichkeit. Das Leid der Vergänglichkeit ist der Mahner, daß wir unvergänglich sind.«¹⁰

Deshalb sind die Sinnestätigkeiten nicht mein Selbst.

127) Besteht ein Unterschied zwischen den Sinnestätigkeiten und dem, was man Geist nennt?

Nein. Der Ausdruck Geist ist ein Sammelname, der alle sogenannten geistigen Funktionen umfasst. Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken sind gleichbedeutend mit Empfinden und Wahrnehmen. Empfindung und Wahrnehmung aber schließen das Sich-Bewusstwerden oder Erkennen in sich ein. Weist die Sechssinnenmaschine (= der lebensfähige Organismus) einen Defekt auf, so überträgt sich dieser Defekt unmittelbar auf die geistigen Funktionen; Seheempfindung und Sehwahrnehmung und damit Sich-Bewusstwerden oder Erkennen schwinden, wenn das Auge seine Sehfähigkeit verliert. Befindet sich aber die ganze Sechssinnenmaschine außer Betrieb wie annäherungsweise im Tiefschlaf oder während einer tiefen Ohnmacht, so entstehen für mich keinerlei Empfindungen und Wahrnehmungen, kurz keinerlei geistige Funktionen.

Nach dem Buddha sind alle Empfindungen, Wahrnehmungen und alles Sich-Bewusstwerden feinstofflicher Natur:¹¹ Kaum entstanden, verschwinden sie wieder. Empfindung reiht sich an Empfindung, Wahrnehmung an Wahrnehmung, Bewusstseinsmoment an Bewusstseinsmoment, und ihre Dauer ist geringer als der tausendste Teil einer Sekunde. Sie scheinen eine Einheit zu bilden, ein einziges großes Erlebnis, rauschen aber gleich einem unaufhörlich wechselnden Strom an mir vorüber: »in *mir* ist eine angenehme

¹⁰Hans Munch, »Der Gang in die Heimatlosigkeit« (Baum-Verlag, Pfullingen, Württ.)

¹¹Geist und Stoff sind »nicht etwas durchaus Verschiedenes, sondern figurieren in ein und derselben Skala, indem das Stoffliche zugleich ein Grobgeistiges, das Geistige und Seelische zugleich ein Feinstoffliches ist« (Otto Schrader, »Die Fragen des Königs Menandros«, S. 169).

Empfindung -, eine unangenehme Empfindung -, eine wieder angenehme noch unangenehme Empfindung entstanden. Sie ist aus einer *Ursache* entstanden, nicht ohne Ursache. Wo liegt ihre Ursache? Sie liegt in diesem Körper.«¹² – »Die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Bewusstsein sind vergänglich und das, was sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandenen Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten und das aus ihm entstandene Bewusstsein, wie sollten sie ewig sein?«¹³ Damit erklärt der Buddha, daß das, was nicht ewig ist, folglich nicht mein wahres Selbst sein kann.

Deshalb ist der Geist nicht mein Selbst.

128) *Wie können Sinnesorgane, deren Stoffe der äußeren Natur entnommen sind, geistige Funktionen hervorrufen?*

Schon Mahākotthita, ein Jünger des Buddha, wollte wissen, wie unsere Sinnesorgane zu der ihnen eigentümlichen Funktion kommen. Sāriputta, der Größte unter den Buddhajünger, antwortete, *daß es die Lebenskraft sei, die den Sinnesorganen ihr geheimnisvolles Tätigwerden ermögliche.*¹⁴

129) *Ist die Lebenskraft mein Selbst?*

Nein. Denn auch sie ist dem Entstehen und Vergehen unterworfen, damit aber vergänglich und nicht ewig. Schweres Siechtum und eintretendes Alter zeigen das Abnehmen der Lebenskraft. Mit dem Tode des Körpers aber zeigt sie sich aufgebraucht und verschwindet völlig.

Deshalb ist die Lebenskraft nicht mein Selbst.

130) *Wodurch besteht die Lebenskraft?*

Sie besteht durch die Wärme.¹⁵ Was sie an sich ist, also ihrem eigentli-

¹²Samyutta-Nikāya 36.7.

¹³Samyutta-Nikāya 22.18.

¹⁴Mittlere Sammlung, 43. Rede.

¹⁵Mittlere Sammlung, 43. Rede.

chen Wesen nach, ist uns ebenso unbekannt wie beispielsweise das Wesen der Elektrizität. Ebenso wie ein elektrischer Apparat ohne das Hinzukommen des Stromes ein totes Gebilde ist, das keinerlei Bewegung hervorzubringen vermag, so auch ist ein Körper ohne Wärme und damit ohne Lebenskraft ein lebloses Gebilde; er vermag keinerlei Sinnesfunktionen hervorzubringen. Auf jeden Fall aber wissen wir, daß sowohl Elektrizität wie Lebenskraft und Wärme etwas zu den Körpern *Hinzukommendes* ist, ein uns unbekanntes Etwas, das die Fähigkeit hat, Leben und Bewegung zu erzeugen. Zugleich aber sind sie auch etwas, das zeitlich begrenzt ist und nur auf bestimmte Zeit die Körper durchdringt: »Wenn da, o Kassapa, die Eisenkugel mit Hitze verbunden, mit Luft verbunden, sprühend, flammend und flackernd ist, dann ist sie leichter, geschmeidiger, biegsamer; wenn aber die Eisenkugel nicht mehr mit Hitze und Luft verbunden, erkaltet, erloschen ist, dann ist sie schwerer geworden, starrer und steifer. Ebenso nun auch, Kriegerfürst, ist dieser Körper, wenn er mit *Lebensfähigkeit verbunden, Wärme verbunden, Bewusstsein verbunden* ist, dabei leichter, geschmeidiger, biegsamer; wenn aber dieser Körper nicht mehr mit Lebensfähigkeit und Wärme und Bewusstsein verbunden ist, dann ist er schwerer geworden, starrer und steifer.«¹⁶

131) *Erweist sich also damit die ganze Persönlichkeit als nicht das Selbst?*

Ja. Nach dem Buddha *haben* wir zwar eine Persönlichkeit, aber wir sind nicht in ihr bestanden: »Gleichwie, ihr Jünger, wenn ein Mann das, was an Gräsern, Reisig, Zweiglein und Blättern in diesem Jeta-Waldhaine daliegt, wegtrüge oder verbrennte oder sonst nach Belieben damit schaltete, würdet ihr da wohl denken: › *uns* trägt der Mann fort, oder verbrennt er oder schaltet sonst nach Belieben?‹ – ›Wahrlich nicht. o Herr.‹ – ›Und warum nicht?‹ – ›Nicht sind ja wahrlich, oh Herr, *wir* das, noch gehört es *uns* an.‹ – ›Ebenso auch, ihr Jünger, gehören euch der Körper, die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die Gemütstätigkeiten, das Bewusstsein nicht an; sie gebet auf: Die von euch aufgegebenen werden euch lange zum Glücke und Segen gereichen.«¹⁷ – Anderen Ortes vergleicht der Buddha unser Ver-

¹⁶Längere Sammlung 23.

¹⁷Mittlere Sammlung, 22. Rede.

hältnis zur Persönlichkeit mit dem von Kindern, die mit *Sandburgen* spielen. Solange diese Kinder sich an den Sandburgen ergötzen, um sie besorgt sind, solange betrachten sie diese als zu sich gehörig. Sobald sie aber gegenüber diesen Sandburgen frei von Zuneigung und Durst geworden sind, bringen sie sie mit Händen und Füßen zum Zusammensturz und hören auf, mit ihnen zu spielen. Ebenso auch, fügt der Buddha hinzu, können wir jederzeit uns auf immer von unserer Persönlichkeit losmachen und aufhören, mit ihr zu spielen.¹⁸

Dem Pilger Māgandiya erklärt der Meister auch, daß, verglichen mit dem uns angemessenen Zustand eines wahrhaften Wohlbefindens und höchster Freiheit, das Tragen einer Persönlichkeit dem eines ölußgeschwärtzen groben Zeugs gleichkomme, das sich ein Blindgeborener im Glauben, es sei ein fleckenloses weißes Kleid, angelegt habe.¹⁹ – In den Psalmen der Mönche wird unser Verhältnis zur Persönlichkeit mit dem Tragen von »Kleidungsstücken« verglichen, die der Erlöste abstreift.²⁰ – Dem Mönche Yama-ka aber legt der Buddha in der berühmten 24. Rede der Mittleren Sammlung dar, daß die Bestandteile der Persönlichkeit geradezu »Mörder« seien, die uns immer und immer wieder den Tod bringen.

Deshalb ist die Persönlichkeit nicht mein Selbst.

132) Besteht mein Wesen in einer Seele?

Unter Seele versteht man gemeinhin eine unräumliche, immaterielle Substanz, die als ein Ewiges von sich aus, also ohne Sinneswerkzeuge, Bewusstsein und Gemütsregungen hervorbringen kann. Beides aber ist ebenso unvereinbar wie ein Musiker nicht von sich aus, also ohne Instrumente, Töne erzeugen oder ein Ingenieur nicht von sich aus, also ohne elektrische Leitung, Elektrizität erzeugen kann. Schon Meister Nāgasena, ein buddhistischer Mönch, brachte in dem berühmten Zwiegespräch mit dem Griechenkönig Menandros die Unmöglichkeit einer in Bewusstsein und Gemüt bestehenden Seele zum Ausdruck: Nāgasena fragt den König, was er un-

¹⁸Samyutta-Nikāya 23.2.

¹⁹Mittlere Sammlung, 75. Rede.

²⁰v. 170.

ter einem erkennenden Seelenwesen verstehe, worauf der König antwortet, das »es eben dieses Seelenwesen im Innern sei, das mit dem Auge Gestalten erblickt, mit dem Ohr Töne hört und mit der Nase Düfte riecht, mit der Zunge Säfte schmeckt, mit dem Leibe Tastbares tastet und mit dem Denkorgan Vorstellungen wahrnimmt.« Nāgasena erwidert, daß, wenn dem so wäre, »dieses Seelenwesen ebenfalls durch Ohr, Nase, Zunge, Körper und Denkorgan die Gestalten erblicken müßte. Und es müßte imstande sein, durch jedes einzelne der Sinnestore ebenfalls Töne zu vernehmen, Düfte zu riechen, Säfte zu schmecken, Tastobjekte zu tasten und Vorstellungen wahrzunehmen.« Der König muss diese Frage verneinen und Nāgasena fährt fort: »Gerade wie wir, großer König, die wir hier in diesem Palaste sitzen – wenn wir die Fenster öffnen und unseren Kopf hinausstrecken – bei vollem Tageslicht die Gegenstände besser erkennen: Ebenso auch müsse dieses im Innern befindliche Seelenwesen, wenn die Sinnestore herausgerissen wäre, bei vollem Tageslicht die Gegenstände besser wahrnehmen können.« Der König muss zugeben, daß das unmöglich ist. Nāgasena fragt weiter: »Wenn man nun, o König, einen Geschmack besitzenden Gegenstand auf die Zunge legen sollte, wüsste da wohl jenes im Innern befindliche Seelenwesen, ob derselbe sauer, salzig, bitter, scharf, herb oder süß ist?« – »Ja, o Herr, das wüsste es.« – »Wenn aber jener Gegenstand sich im Magen befände, könnte da wohl jenes Seelenwesen seinen Geschmack erkennen?« – »Das freilich nicht, o Herr.«²¹ – Eine Seele, die sich nur mittels der Sinneswerkzeuge betätigen kann, ohne diese Werkzeuge aber alle Verstandes- und Vernunfttätigkeit einbüßt und damit blind und taub und ohne Sinn ist, ist keine Seele in der herkömmlichen Bedeutung des Wortes.

133) Gibt es zwischen dem Forschen des Buddha und dem der Psychologie Gemeinsamkeiten?

Das Forschungsgebiet der Psychologie ist der Bereich des Bewusstseins, im Besonderen der des Gemütes. Für den Buddha als einen religiösen Genius stellen diese Bereiche nur die eine Seite der Wirklichkeit dar, nämlich

²¹Die Fragen des Königs Menandros. Aus dem Pāli übersetzt von Dr. Otto Schrader. Die Entstehungszeit des Werkes dürfte zwischen 100 v.Chr. und 400 n.Chr. liegen.

den Bereich des Nicht-Selbst, nicht aber die höchste in mir selbst erreichbare Wirklichkeit. Bewusstwerdungen und Gemütswallungen zeigen sich im Lichte der Buddhalehre aus Ursachen entstanden; sie verschwinden im gleichen Augenblick wieder, wo diese Ursachen aus irgend einem Grunde nicht mehr bestehen. Es gibt kein Bewusstsein, »das unerschütterlich, gleich einem Fels feststeht«, sondern nur ein unaufhörliches, sich ständig veränderndes Sich-Bewusstwerden.

Triebe, Leidenschaften, Sehnsüchte, Neigungen, Gefühle und Bewusstwerdungen jeder Art, die das weite Forschungsgebiet der Psychologie abgeben, fließen nach dem Buddha gleich einem unaufhörlich wechselnden Strom an uns vorüber. Wir aber gleichen dem am Ufer stehenden Beobachter, der gebannt dem ewigen Wechselspiel der Wasser zuschaut: Gemütswallungen und Bewusstwerdungen kommen und gehen, drohen uns selbst zu verschlingen und mitzureißen, bis wir dann endlich doch inmitten des ganzen Wirbels zu uns selbst erwachen und staunend feststellen, daß wir immer noch am gleichen Platze stehen, unberührt von der Zeit und von den um uns brandenden Wogen der Vergänglichkeit.

134) *Ist der Wille mein Selbst?*

Nein. Als ein Bedingtes gehört der Wille, der in seiner triebhaften Art im Kanon Durst genannt wird, der Erscheinungswelt oder dem Bereich des Nicht-Selbst an. In den heiligen Texten wird dieser dürstende Wille »das Joch«²² genannt, das die Wesen mit ihrer Persönlichkeit verkoppelt.²³ Anderen Ortes wird er, weil uns völlig wesensfremd, mit »einem Gefährten«²⁴ verglichen, von dem wir uns begleiten lassen können oder nicht. Gehegt und gepflegt kann er sich in unserem Gemüt zu einem entsetzlichen, uns quälenden Dämon auswachsen, zu einem Herd unablässiger Unruhe und

²²Itivuttaka 58.

²³»Der Durst und das Anhaften gehören *nicht* zum Persönlichkeitsgetriebe. Eben deshalb heißen die fünf Gruppen (=Persönlichkeit) ja *Haftensgruppen*: man haftet an ihnen infolge des *Durstes* nach ihnen: ›Man haftet an den zum Anhaften geeigneten Gruppen. Deshalb werden sie die Haftensgruppen genannt‹ (Samy.-Nik. 22.48).« (Georg Grimm, »Die Lehre des Buddhó, die Religion der Vernunft und der Meditation«, S. 210, Anm. 107)

²⁴Itivuttaka 15.

Unsicherheit. Als bewusster Wille zur Überwindung des Leidens und zur Erreichung höchsten Glücks wird er in unserem Gemüt die treibende Kraft, die zur Läuterung und Befreiung führt. Selbst ein völliges Freiwerden von der Knechtschaft des Willens ist nach dem Buddha möglich: »Durch den Willen wird der Wille überwunden.«²⁵ Von dem Freigewordenen aber erklärt der Buddha: »Dem Weisen wächst kein Wille mehr.«²⁶ Diese Freiheit vom Willensdrang wird überall da gefunden, wo Ruhe und Heiterkeit strahlen und die Himmelsruhe eines von Frieden erfüllten Gemütes.

»Der Durst (= Wille) ist das Selbst: Eine solche Behauptung, die kann nicht angehen. Beim Durste wird ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen wird, muss einer ›mein Durst entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen. Deshalb geht es nicht an, der Durst ist das Selbst zu behaupten.«²⁷

Deshalb ist der Wille nicht mein Selbst.

135) Bin ich in meinem tiefsten Wesen ein Teil des unendlichen Kosmos?

Nein. Denn auch der Kosmos unterliegt als die große Welt den gleichen Gesetzen wie meine Persönlichkeit als die kleine Welt. Ebenso sind auch die das Weltall aufbauende Stoffe von gleicher Natur wie die meiner Persönlichkeit. Deshalb konnte auch der Buddha erklären, daß ein wirklichkeitsgemäßes Durchschauen der Persönlichkeit zu einem wirklichkeitsgemäßen Erkennen des gesamten Weltalls führe: »Alles will ich euch zeigen, ihr Jünger: Was ist Alles? Das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und die Tastobjekte, das Denken und die Denkobjekte. Das heißt man, ihr Jünger, Alles.«²⁸ Hier wie dort, nirgends ein Sein, nirgends ein Ewiges: »Entstehen zeigt sich, Vergehen zeigt sich, während des Bestehens zeigt sich Veränderung.« Dem Buddha kommt es nicht darauf an, das Wesen des Kosmos zu erklären – er gehört zu den unerfassbaren Dingen, über die nachzudenken Verstö-

²⁵Samyutta-Nikāya 51.15.

²⁶Suttanipāta, v. 235

²⁷Mittlere Sammlung, 148. Rede.

²⁸Samyutta-Nikāya 35.23.

rung mit sich bringt –, sondern nur, wie *ich* zu der mir wesensfremden Welt komme, in welchem Verhältnis *ich* zu ihr stehe. Und von dieser Sicht aus gesehen, verkündet er, »daß in eben diesem mit Wahrnehmung und Bewusstsein behafteten Körper die Welt enthalten ist, der Welt Entstehung, der Welt Untergang und der zum Untergang der Welt führende Pfad.«²⁹ Jede Geburt ist für das neu entstehende Wesen eine Weltentstehung und jeder Tod ein Weltuntergang.

Damit klären sich auch die abgründigen Worte des Buddha: »Unmöglich ist es und kann nicht sein, daß ein recht erkennender Mensch irgendein Ding – im unendlichen Kosmos – als das Selbst ansieht.«³⁰ Sowohl von der kleinen Welt unserer Persönlichkeit als auch vom unendlichen Kosmos gilt: »Leer ist das von mir und etwas mir Zugehörigem.«³¹

Deshalb ist nichts im Kosmos mein Selbst.

136) Worin besteht mein Selbst?

Unsere Lage in der Welt gleicht der eines Autofahrers, der in dunkler Nacht auf der Landstraße dahinfährt. Während das grelle Licht seiner Scheinwerfer alles bestrahlt, nur ihn selbst nicht, er vielmehr in vollkommener Dunkelheit verborgen bleibt, so auch strahlen die Scheinwerfer unserer Sinne *nur nach außen*, nicht aber fällt ihr Licht auf den geheimnisvollen Träger der Persönlichkeit.³² so kündigt bereits die Kāthaka-Upanishad³³: »Nach außen bohrte die Höhlungen der An-Sich-Seiende (= unser wahres Selbst); darum sieht man nach außen, nicht aber ins innere Selbst.« Erkennbar ist nur der uns peinigende dürstende Wille, erkennbar ist unsere Persönlichkeit und sind die ihr entgegnetretenden Objekte der Welt. Wir folgen falscher Fährte, wenn wir unser wahres Selbst in der Welt der Vergänglichkeit suchen: »Nicht in den Beilegungen dringt man zum We-

²⁹Samyutta-Nikāya 15.20.

³⁰Mittlere Sammlung, 115. Rede.

³¹Mittlere Sammlung, 106. Rede.

³²Vgl. Georg Grimm, »Ewige Fragen«, S. 56.

³³4, 1.

senhaften vor.«³⁴ Unerkennbar, weil jenseits der Erscheinungswelt, bin ich selbst, ich, das sich nach Frieden sehnde und doch friedlose Wesen, ich, das nach einem ewigen Glück Ausschau haltende und doch in Leid versunkene Wesen und ich, das durch Gier und Hass beschmutzte und doch nach Liebe und Güte verlangende Wesen.

137) So bin ich in meinem tiefsten Wesen unerkennbar?

Ja. Denn wäre ich erkennbar, so wäre ich damit ein Teil der Erscheinungswelt, damit aber zugleich ein vergängliches Zeitwesen. Ein solches aber könnte, eben weil die Vergänglichkeit ein Teil seiner selbst wäre, niemals unter ihr *leiden*, ebenso wenig wie das Wasser darunter leiden kann, daß es nass ist. Und so zeigen mir gerade das Leidenserlebnis und die Sehnsucht nach Glück und Erlösung die Tatsächlichkeit meines wahren Selbstes. Für den Buddha gelten nicht die Worte »ich bin, denn ich denke«³⁵, sondern ich bin, denn ich *leide*. Wer ist es, der als Beobachter das Entstehen und Vergehen von Welt und Persönlichkeit wahrnimmt, der weit über die eigene begrenzte Persönlichkeit hinaus Zukunft und Vergangenheit zu überschauen vermag? Wer ist es, der angesichts der alles zerstörenden Vergänglichkeit von Schauer und Grauen erfüllt wird? Woher die Sehnsucht nach Harmonie, nach Freiheit, nach Ruhe und Frieden, die doch niemals in der Erscheinungswelt Erfüllung finden kann? Doch nicht aus dem Haufen der ständig wechselnden Persönlichkeitsprozesse, die kaum entstanden, schon wieder der Auflösung anheimfallen. Woher Güte, Barmherzigkeit, Mitfreude und selige Losgelöstheit, die in den heiligen Texten als die Erlösung des Gemütes von den Schranken der sie beengenden Persönlichkeit gepriesen werden? Woher insbesondere das jedem tiefer veranlagten Menschen innewohnende Sehnen nach einem Unvergänglichen, Todlosen, Ewigen, das nicht immer, seitdem es Menschen gibt, die Quelle aller Religion war, ist und sein wird? Auf dem »Centro deiner Lebensgeburt« antwortet der christliche Mystiker Jakob Boehme, aus der in deinem tiefsten Grunde

³⁴Suttanipāta, v. 364

³⁵Descartes.

geheimnisvoll-verborgenen Natur eines Vollendeten, »dem Ungeborenen, Ungewordenen, Ungeschaffenen« in dir, antwortet der Buddha.³⁶

138) *So verbirgt sich mein wahres Wesen eigentlich im »Nichts«?*

Ja; wobei zu beachten ist, daß dieses scheinbare Nichts nur das ganz Andere ist, das Jenseitige, das Heil gegenüber dem Unheilsschwangeren, oder wie es der Buddha nennt, »Das andere Ufer«. Es ist nichts, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen können, es lässt sich mit nichts vergleichen, mit nichts messen. Es kann ebenso gut die »große Fülle« wie die »große Leere« genannt werden: »Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, was Gott denen bereitet, die ihn lieben«, heißt es schon in der Bibel. In der Buddhalehre offenbart sich dieses scheinbare Nichts als »der Kern der Wirklichkeit«, »das Tabernakel des Allerheiligsten«, das erschütternde Geheimnis, als unser wahres Selbst, das, wenn von den Schlacken der Persönlichkeit befreit, der Buddha als »das heilig gewordene Selbst«³⁷ kündigt. Den Mystikern aller Religionen wurde dieses geheimnisvolle Nichts zur Gottheit im reinsten Sinne: »So muss sie (die Seele) erst aller Geschaffenheit entkleidet sein und gar kein Halt mehr haben: dann sinkt sie ins reine Nichts, darin sie allen Kreaturen verborgen ist. Zu diesem Nichts vermag der Seraph mit allem seinen Erkennen nicht vorzudringen: In ihm wohnt die Seele über dem Seraph und über allem Erkennen.« Angelus Silesius aber preist es

³⁶Im Abendland waren es unter anderem die beiden großen Philosophen Schopenhauer und Kant, die die Unerkennbarkeit des Ich oder Selbst anerkannten. So sagt Schopenhauer: »Das Ich ist der finstere Punkt im Bewusstsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet... Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo... Könnte er hingegen zum Bewusstsein bringen was er noch überdies und außerdem ist, so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenazität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln.« (W. a. W. u. V. II, Kap. 41). – Kant erklärt: »Das Ich erkennt sich nicht.«

³⁷»Er verweilt mit heilig gewordenem Selbst« (brahmabhūtena attanā viharati). Mittlere Sammlung, 51. Rede.

mit den Worten: »Gott – (nämlich unser wahres Selbst) – ist für sich selbst, nur dem Begreifen aller Kreaturen ist er ein Nichts.«³⁸

139) *Wenn ich nichts von der Welt bin, bin ich dann nicht jetzt schon ohne Persönlichkeit?*

Die gleiche Frage stellte Sāriputta, der größte unter den Buddhajüngern, dem Mönche Yamaka, um ihm aus seiner geistigen Verwirrung herauszuhelfen: »Hältst du dafür, Freund Yamaka, daß ein Vollendeter (= das heilig gewordene Selbst) *außerhalb* der Persönlichkeit sei?« Worauf Yamaka erwidert: »Das freilich nicht, Freund.«³⁹ Solange ich eine Persönlichkeit habe, d. h. an ihr hänge, bin ich nicht ohne sie,⁴⁰ ebensowenig wie ein Mann nicht nach seinem Wesenhaften, sondern nach seiner Uniform, nämlich als Soldat bezeichnet wird, so auch werde ich nicht nach meinem Wesenhaften, sondern als Träger meiner Persönlichkeit mit Mann, Frau, Kind etc. bezeichnet. Welche Realität der mit Persönlichkeit behaftete Mensch für den Buddha besitzt, geht aus folgenden Äußerungen über einen Vollendeten hervor: »Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen. Nach der Auflösung seines Körpers, werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken.«⁴¹ – »*Ein* Mensch, wenn er in der Welt geboren wird, wird zum Heile vieler Wesen geboren. Welcher eine Mensch? Es ist der Vollendete.«⁴² Aber auch der Alltagsmensch mit allen seinen Fehlern und Schwächen hat für den Buddha die gleiche Realität: Nicht der hinfälligen Persönlichkeit predigt er Liebe, Güte und Loslösung, sondern dem lebendigen Menschen will er helfen, sich aus der Knechtschaft seiner Persönlichkeit zu befreien: »Die Last will ich euch zeigen, ihr Jünger, und den

³⁸Sogar der Weltling Goethe ahnte, daß dieses Nichts das Wundervollste und Herrlichste sein könnte, was es überhaupt gibt, wenn er seinen Faust sagen läßt: »Nur immer zu! Wir wollen es ergründen, in deinem Nichts hoff ich das All zu finden.«

³⁹Mittlere Sammlung, 24. Rede.

⁴⁰Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 128, Anm. 165.

⁴¹Längere Sammlung 16; Udāna 8, 10.

⁴²Anguttara-Nikāya I, 13.

Lastträger. Was ist die Last? Die Persönlichkeit,⁴³ wäre zu antworten. Und wer ist der Lastträger? Der Mensch, wäre zu antworten, der ehrwürdige Herr so und so mit Vor- und Familienname; diesen nennt man den Lastträger.«^{44, 45} Im weiteren Verlauf dieser Ausführungen zeigt dann der Buddha, wie der Lastträger seine Last aufheben oder sich von ihr befreien kann, ganz wie es ihm gut dünkt. Ohne den Lastträger sind die Persönlichkeitsprozesse ebenso wenig eine Last wie ein schwer beladener Rucksack eine Last ist, wenn sich keiner findet, der ihn aufhebt.

⁴³Im Urtext steht statt Persönlichkeit das Wort »Haftensgruppen«. In der 44. Rede der Mittleren Sammlung und auch sonst wird erklärt, daß das Wort Persönlichkeit nur ein anderer Ausdruck für Haftensgruppen ist.

⁴⁴Der Pāli-Ausdruck für das Wort »Mensch«, »Individuum«, »wahrer Mensch« heißt puggala. Seine Verwechslung mit sakkāya = Persönlichkeit führt zu vielen Irrtümern. Der Puggala als der wahre Mensch *leidet* unter seiner Persönlichkeit, er möchte sich von ihr *befreien*, sich von ihr *erlösen*. Der Sakkāya als Haufen der Persönlichkeitsprozesse vermag weder unter der Vergänglichkeit zu *leiden* noch den Wunsch zu haben, sich von ihr zu *befreien*.

⁴⁵Samyutta-Nikāya 22.22.

7 WIEDERGEURT

140) *Lässt sich die Brücke zwischen dem Tode eines Wesens und dem Augenblick seiner Neuwerdung – Geburt – nachweisen?*

Ja. Es gehört zu den großen Entdeckungen des Buddha, daß ihm dieser Nachweis gelungen ist.¹ Er sagt: Wenn ich nicht der Körper *bin*, dann war *sein* Anfang auch nicht *mein* Anfang und *sein* Ende wird nicht *mein* Ende, sondern nur das Ende des Körpers sein. Wie aber bin ich, das zeitlose Wesen, zu diesem Körper gekommen? Die allgemeine Antwort dürfte lauten: »Nun ja, durch Zeugung seitens meines Vaters und meiner Mutter.« Aber dagegen könnte man einwenden: Was ging denn der von meinem Vater und meiner Mutter bereitete Keim *mich* an, mich, der ich schon vorher und davon unabhängig war? Doch wohl so wenig wie irgendein anderer Keim, der anderweitig bereitet wird. Somit ist klar, daß an dem Akt meiner Empfängnis auch ich selbst als Dritter beteiligt sein musste, infolge welcher Beteiligung dann eben jener von meinem Vater und meiner Mutter bereitete Keim zu *meinem* Keim und weiterhin zu *meinem* Körper wurde.

141) *Wie konnte der von meinen Eltern bereitet Keim zu meinem Keim werden?*

Die Empfängnis ist nach dem Buddha ein Teilvorgang des allgemeinen Werdens überhaupt. Die Frage spitzt sich also dahin zu: Wann wird überhaupt etwas *mein*? Wann wird zum Beispiel der Apfel an einem Baum *mein*

¹Die Schilderung der Brücke zwischen dem Tode und der Geburt eines Wesens ist, abgesehen von geringen Abweichungen, entnommen den Schriften von Georg Grimm »Der Buddhaweg für Dich«, S. 35 ff., und »Ewige Fragen«, S. 64 ff.

Apfel? Doch wohl, wenn ich ihn mir zueigne, wenn ich ihn *ergreife*. Und wann eigne ich ihn mir zu, wann ergreife ich ihn? Wenn ich Verlangen nach ihm habe, d. h. also, wenn ich ihn *will*. Hätte ich kein Verlangen nach ihm, dann würde es mir natürlich auch nicht einfallen, ihn zu ergreifen, und würde ich ihn nicht ergreifen, so würde er auch nicht in meine Gewalt übergehen, würde nicht zu meinem Apfel werden.

142) So war also ich es, der den von meinen Eltern erzeugten Keim ergriff?

Ja. Er konnte nur dadurch zu meinem Keim werden, weil ich ihn *ergriff*, mich an ihn anklammerte mit der Folge, daß jener Keim, als er sich zu einem körperlichen Organismus ausbildete, dann zu *meinem* körperlichen Organismus wurde. Ich ergriff ihn, klammerte mich an ihn, aus dem gleichen Grunde, aus welchem ich einen Apfel ergreife. Es war mein *Wille*, mir auf diese Weise einen körperlichen Organismus aufzubauen, und zwar durch Aneignung des von meinem Vater und meiner Mutter bereiteten Keimes im Leibe meiner Mutter: »Wenn *Drei* sich vereinen, bildet sich eine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint, und die Mutter hat ihre Zeit, und das Jenseitswesen² – nämlich ich selbst³ – bin bereit, so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht.«⁴

143) Wie konnte der Wille in mir aufsteigen, der mich zur Keimergreifung führte?

Ich brauche den Körper, um Gestalten zu sehen, Töne zu hören, Düfte zu riechen, Säfte zu schmecken, Tastobjekte zu tasten und Vorstellungen zu denken, oder, was dasselbe ist, um die Welt empfinden und wahrnehmen zu können. Wenn ich also Verlangen, Willen nach einem Körper hatte und deshalb an dem von meinen Eltern bereiteten Keim, aus dem nachmals

²Jenseitswesen – Gandhabba – ist nur ein bildlicher Ausdruck für den dürstenden Willen nach Werden eines verscheidenden Wesens und damit auch, nachdem sich dieses Wesen ja, nachdem es sich als *von* und *in* dieser Welt *wähnt*, mit diesem dürstenden Willen völlig identifiziert, für dieses Wesen selbst.

³Ich selbst als Puggala, als Individuum, das als solches verkoppelt ist mit Durst und Anhaften.

⁴Mittlere Sammlung, 38. Rede.

mein Körper erwuchs, haftete, so war jener Wille, jenes Verlangen in mir eben ein Wille und Verlangen, auf diese Weise die Erscheinungen der Welt empfinden und wahrnehmen zu können. Nun konnte ich, ehevor ich mir meinen gegenwärtigen Körper beigelegt hatte, Verlangen, Sehnsucht nach diesen Erscheinungen der Welt aber doch nur haben, wenn ich sie bereits einmal empfunden und wahrgenommen hatte. Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Daraus folgt, daß ich die Erscheinungen der Welt schon *vor* dem Aufbau meines gegenwärtigen Körpers empfunden und wahrgenommen haben musste.

144) Wie konnte es vor meiner jetzigen Existenz zu einer Wahrnehmung der Welt kommen?

Es war nur möglich vermittels der Sinnesorgane eines körperlichen Organismus, so gut wie ich auch jetzt nur mittels der Sinnesorgane empfinden und wahrnehmen kann. Also musste ich bereits vor meinem körperlichen Organismus einen anderen solchen gehabt haben, mittels dessen ich mit der Welt in Verbindung gestanden war. Ich hatte mithin *vor* meinem gegenwärtigen Körper bereits einen anderen Körper, mit dem ich damals in der Welt weilte und sie empfand und wahrnahm. Damals also war es, daß ich diese Welt bereits lieben lernte, daher stammte auch jener Wille, der mich bei der Auflösung meines Körpers bestimmte, an dem vom meinen gegenwärtigen Eltern befruchteten Keim anzuhaften, um mir so einen neuen Körper zu bauen und mittels seiner Sinnesorgane die Welt zu genießen.

145) Wie aber kam ich zu jenem früheren Körper, vor meinem gegenwärtigen?

Natürlich auf dieselbe Weise wie zu dem letzteren: auch zu ihm hatte mich die Sehnsucht, der Wille nach einem solchen Körper getrieben, welcher Wille durch den Gebrauch eines noch früheren Körpers in mir entstanden war und so zurück in die anfangslose Vergangenheit.

146) Werde ich mir nach dem Tode meines jetzigen Körpers wieder einen neuen Körper bauen?

Ja. Auch in meinem kommenden Tode werde ich an einem neuen Keim in einem neuen Mutterleibe haften, wenn ich Verlangen habe, weiterhin die Welt zu erleben. Und nach dem Zerfall dieses künftigen Körpers werde ich in ähnlicher Weise mir einen neuen bauen und dann wieder einen und so fort, wenn mich gelüstet, von Ewigkeit zu Ewigkeit – die Kette meiner Wiedergeburten ist geschlossen.

147) Gehört die Wiedergeburtstheorie zu den ältesten religiösen Anschauungen der Menschheit?

Ja. Sie ist eine uralte Lehre und hat die Reise um die ganze Welt gemacht. Vor allem waren es die indischen Religionen, die ihr das Wort redeten. Aber auch griechische Philosophen wie Sokrates, Pythagoras, Empedokles, Platon und Plotin waren von ihr überzeugt. Auch viele berühmt gewordene Ketzer, wie beispielsweise die Katharer, hingen ihr an. Von den neueren Philosophen gehörten unter anderen Lessing, Hume und Schopenhauer zu ihren Befürwortern. Auch Goethe kann als ein Anhänger der Wiedergeburtstheorie bezeichnet werden.

148) Gibt es noch andere Gründe, die für die Wiedergeburt sprechen?

Ja. Es sind verschiedene Gründe, die dafür angeführt werden können:
a) Das Gefühl unserer eigenen Zeitlosigkeit und Ewigkeit, das in den Worten Spinozas zum Ausdruck kommt: »Wir fühlen und erfahren, daß wir ewig sind.« Oder, wie es Angelus Silesius ausdrückt: »Die Ewigkeit ist uns so innig und gemein, – Wir woll'n gleich oder nicht – Wir müssen ewig sein.« Eine Ewigkeit aber kann keinen Anfang haben, wenn sie Ewigkeit sein will. Ich kann nicht angesichts der Zukunft ewig, rückblickend aber zeitlich sein und erst vor kurzem entstanden. Ich kann auch nicht, ohne jede Ursache ganz plötzlich vom Himmel gefallen sein. Diese Gedankengänge führen, wenn zu Ende gedacht, notwendigerweise zur Annahme der Wiedergeburt.

b) Das Sehnen jedes besseren Menschen nach moralischer Vervollkomm-

nung. Stände uns nur *ein* Leben zur Verfügung, wir bräuchten gemeinhin gar nicht mit der Arbeit an uns selbst anzufangen, denn sie ist kaum in *einem* Leben zu erreichen. Erst die Annahme der Wiedergeburt verbürgt uns die Möglichkeit moralischer Vervollkommnung.

c) Die Verschiedenheit der Veranlagungen, die sich bereits in frühester Kindheit zeigen. Warum kommt das eine Kind als elender Krüppel zur Welt, mit schwachen geistigen Qualitäten und schlechten Charaktereigenschaften und das andere gesund und wohlgestaltet, mit hellem Verstande und guten Charakteranlagen? Nur die Wiedergeburtstheorie kann anhand des Karma-Gesetzes⁵ darüber Aufschluss geben.

d) Das Gefühl einer allwaltenden Gerechtigkeit, das gar nicht aufkommen könnte, wenn sich das ganze Leben nur in der kurzen Episode zwischen Geburt und Grab erschöpfte. Von dieser beengten Sicht aus betrachtet wäre vielmehr alles Geschehen eine einzige Ungerechtigkeit, ein auswegloser Unsinn, der erst mit dem Tode zu Ende wäre. Nur die Annahme der Wiedergeburt gibt der Vorstellung einer allwaltenden Gerechtigkeit die notwendige Grundlage und die Möglichkeit der Auswirkung. Ebenso wenig wie die physische Kausalität ohne zwingenden Grund plötzlich abreißt, so auch reißt die moralische Kausalität als Ausdruck der ewigen Weltordnung nicht mit dem Tode des Körpers ab. Damit aber ist die Wiedergeburt als selbstverständlich gegeben.

e) Von den vielen Fällen der Rückerinnerung an ein oder mehrere Leben dürfte zumindest eine bestimmte Anzahl als erwiesen gelten.

149) Liegt zwischen dem Tode eines Wesens und seiner erneuten Keimergreifung eine Unterbrechung des Lebensvorgangs?

Nein. Solange der Durst und das durch ihn bedingte Ergreifen (Anhaften) bestimmend sind, wird der Strom des Bewusstseins nie unterbrochen. Schon gleich beim Ergreifen eines Keimes, z. B. eines menschlichen, ist wieder Bewusstsein da, was vom dürstenden Willen nie zu trennen ist, wenn auch zunächst nur in der Art, daß es bloße vegetative Reize vermittelt, wie bei einem Pflanzenkeim. Im Laufe der embryonalen Entwicklung steigert es sich zu einem animalischen Tastbewusstsein und so fort. »Das ist hier also,

⁵Siehe später.

Ānanda, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des körperlichen Organismus, nämlich das Bewusstsein.«⁶

150) Wird ein Wesen, das einen Keim in nächster Umgebung ergreift, rascher wiedergeboren als ein Wesen, das nach einem Keim in anderer Welt greift?

Weil ich in meinem tiefsten Grunde nichts von der Welt bin, so ist mir jede Keimergreifung, ob sie hier oder in Fixsternweiten erfolgt, gleich nahe und gleich fern: »Der König sprach: »Meister Nāgasena, wenn jemand hier stirbt und darauf in der Brahma-Welt⁷ wiedergeboren wird und ein anderer, der hier stirbt, in Kaschmir wiedergeboren wird: Welcher von den beiden würde zuerst ankommen?« – »Gleichzeitig würden sie ankommen, o Großkönig.« – »Gib mir ein Gleichnis.« – »In welcher Stadt bist du geboren, Großkönig?« – »In einem Dorfe namens Kalasi bin ich geboren, Meister.« – »Wie weit, Großkönig, ist Kalasi von hier?« – »Zwölf Meilen, Meister.« – »Jetzt denke einmal an das Dorf Kalasi, Großkönig.« – »Ich habe es getan, Meister.« – »Und jetzt denke einmal an Kaschmir, Großkönig.« – »Es ist geschehen, Meister.« – »Woran, Großkönig, hast du langsamer und woran schneller gedacht?« – »Gleich schnell an beide, Meister.« – »Geradeso, Großkönig, wird der, welcher hier stirbt und in der Brahma-Welt wiedergeboren wird, nicht später wiedergeboren als der, welcher hier stirbt und in Kaschmir wiedergeboren wird.«⁸

151) Kann man sagen, daß der gleiche Mensch, der stirbt, auch wiedergeboren wird?

Insofern man den Lastträger im Auge hat, der mit dem Tode seine Persönlichkeit abwirft, um auf dem Wege der Wiedergeburt eine neue Persönlichkeit anzunehmen, ist es der gleiche. Sofern man aber mit dem Sterben der Persönlichkeit den Herrn X oder die Frau Y selbst zugrundegehen sieht, ist es natürlich nicht der gleiche, der wiedergeboren wird. Folgendes Beispiel aus den heiligen Texten mag es verdeutlichen: Anāthapindika, der Wohltäter des Buddha, war gestorben und in himmlischer Welt wie-

⁶Dīgha-Nikāya, 15. Rede.

⁷= eine hohe Himmelswelt.

⁸Die Fragen des Königs Menandros.

der erschienen. Eines Nachts nun, während der Meister in tiefer Meditation versunken dasaß, erschien ihm Anāthapindika in göttlicher Gestalt. Nach einer Lobpreisung des Buddha und seines größten Jüngers Sāriputta verschwand er wieder. Noch ehe die Nacht zu Ende gegangen war, berichtete der Buddha seinen Jüngern von der göttlichen Erscheinung. Ānanda fragte den Meister: »Dieser da, der wird wohl sicherlich, oh Herr, Anāthapindika, das Himmelswesen, sein; Anāthapindika, o Herr, der Hausvater, war von unerschütterlichem Vertrauen zum ehrwürdigen Sāriputta erfüllt.« – »Recht so, Ānanda, recht so. Soweit es durch Denken erfassbar ist, hast du es erfasst: Anāthapindika ist es, das Himmelswesen ist kein anderer.«⁹ Die Persönlichkeit (sakkāya) des Hausvaters Anāthapindika als Inbegriff der fünf Gruppen des Anhaftens hatte sich mit dem Tode aufgelöst; der Lastträger (puggala) aber blieb vom Tode unberührt und hatte sich eine neue Persönlichkeit in himmlischer Welt geschaffen.

152) Warum kann ich mich nicht an meine vergangen Existenzen erinnern?

Jeder von uns trägt die Fähigkeit der Rückerinnerung in sich. Sie kann auf dem Wege systematischer Übung zur höchsten Entfaltung gebracht werden. So hören wir wiederholt im Kanon: »Ich erinnerte mich an ein Leben, dann an zehn Leben, an hundert Leben, an tausend Leben, an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltenentstehungen, mancher Weltenvergehungen: Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an, das war mein Stand, das mein Beruf, solches Glück und Leid habe ich erfahren, so war mein Lebensende; dort gestorben trat ich hier wieder ins Dasein.«¹⁰ Wenn *wir* dazu nicht in der Lage sind, so liegt die Ursache ganz bei uns. Unser Erinnerungsvermögen ist gänzlich ungeschult und untrainiert. Schon die Erinnerung an vieles, was wir vor einer Woche, vor zehn Wochen, vor fünfzig Wochen oder gar vor hundert Wochen an dem oder jenem Tage erlebt hatten, dürfte überaus vage sein, wenn sie nicht überhaupt verschwunden ist. Warum wissen wir kaum noch etwas aus unserem Leben als Kleinkind oder gar von der Zeit, da wir im Mutterleibe waren? Niemand würde erwarten, eine Sprache zu beherrschen, ohne

⁹Mittlere Sammlung, 143. Rede.

¹⁰Mittlere Sammlung, 6. Rede.

sie vorher erlernt zu haben, und niemand würde verlangen, auf Anhieb ein Klaviervirtuose zu werden. Mit der Fähigkeit der Erinnerung ist es nicht anders.¹¹

153) Hatte der Kreislauf der Wiedergeburten einen Anfang?

Der Buddha zeigt uns, wie wir immer wieder, jeden Augenblick aufs neue, in den Kreislauf der Wiedergeburten hineingeraten: Er zeigt uns, wie wir vor fünfzig, vor hundert, vor tausend, vor hunderttausend Jahren ihm verfielen, er zeigt uns, wie wir vor einem Weltzeitalter¹², vor hundert Weltzeitaltern, vor tausend Weltzeitaltern, vor hunderttausend Weltzeitaltern immer und immer wieder zu einer neuen Geburt kamen. Aber er spricht nicht von einem Anfang: »Unbestimmbar, ihr Jünger, ist ein Anfang dieses Kreislaufes der Wiedergeburten – Samsāra –, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst (mit ihrer Persönlichkeit) verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, umherirren.«¹³

»Immer wieder sät man aus den Samen,
Immer wieder lässt der Götterkönig regnen,
Immer wieder pflügt das Feld der Bauer,
Immer wieder zieht man in ein andres Land.

Immer wieder betteln ja die Bettler,
Immer wieder spenden edle Spender,

¹¹ »Das Frische und Lebhaftige der Erinnerungen aus der fernsten Zeit, aus der ersten Kindheit, zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit sich fortbewegt, nicht altert, sondern unveränderlich beharrt.« (Schopenhauer)

¹² In Samyutta-Nikāya XV, 5 versucht der Buddha, durch Gleichnisse die Dauer auch nur *eines* Weltalters zu veranschaulichen. Eines dieser Gleichnisse ist das folgende: »Gleichwie, ihr Jünger, wenn da ein mächtiger Felsenberg wäre, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Spalt ohne Riss, lauter feste Masse, und es streifte jeweils nach Ablauf von hundert Jahren ein Mann *einmal* mit dem Gewande aus Benarasseide daran, so würde, ihr Jünger, durch dieses Vorgehen der gewaltige Felsenberg eher verschwinden, zu Ende gehen als *ein* Weltalter.«

¹³ Samyutta-Nikāya 15.13.

Immer wieder als die Frucht des Spendens
Geh'n die Herrn der Gaben in den Himmel.

Immer wieder geben Milch die Kühe,
Immer wieder geht das Kalb zur Mutter.
Immer wieder quält man sich und müht sich.

Immer wieder in den Mutterleib der Tor geht,
Immer wieder wird geboren er und stirbt,
Immer wieder trägt die Leiche man zum Leichenplatz.«¹⁴

154) Wird der Kreislauf der Wiedergeburten ein Ende haben?

Nach der Buddhalehre ist jedes Wesen der Schöpfer und Erschaffer seiner Welt. Deshalb bleibt es ihm überlassen und liegt nur in seinem Ermessen, ob es diesen Kreislauf der Wiedergeburten fortsetzt oder ihm ein Ende macht.

155) Überwiegen während des Kreislaufes der Wiedergeburten Glück oder Leid?

Der Buddha betont ausdrücklich, daß der Kreislauf der Wiedergeburten auch »Lust und Freude bringt, denn sonst würden die Wesen ihn nicht begehren«. ¹⁵ Aber: »Das Leid überwiegt.« ¹⁶ Mag ein Leben noch so schön und erfolgreich sein, Krankheit, Alter und Tod werden es zerstören. Wenn der Buddha von der »Hohen Wahrheit vom Leiden« spricht, so meint er damit nicht allein das Leid, das durch den Besitz der jetzigen Persönlichkeit bedingt ist. Mit diesem könnte man sich notfalls abfinden. Was er bei der Betrachtung des Leidens im Auge hat, ist der Ozean des Leidens, der im Laufe der Wiedergeburten jedem Träger einer Persönlichkeit zuteil wird. Und so lauten denn auch seine Worte, in die er alles Leid, vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges, zusammenfasst: »Geburt ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Altern ist Leiden, Tod ist Leiden. Von Liebem getrennt sein ist

¹⁴Samyutta-Nikāya VII, 2,2.

¹⁵Mittlere Sammlung, 80. Rede.

¹⁶Mittlere Sammlung, 54. Rede.

Leiden, nicht erlangen, was man begehrt ist Leiden, kurz die fünf Haftensgruppen¹⁷ (= die Persönlichkeit) sind Leiden.«¹⁸

156) Welche Kraft treibt mich, den Kreislauf meiner Wiedergeburten fortzuführen?

Es ist die gleiche Kraft, die mich jetzt treibt und drängt, die mich jeden Augenblick, im Großen wie im Kleinen, immer wieder neu zupacken lässt, nämlich der in mir hausende dürstende Wille. Er ist der große unermüdliche Weltenbaumeister, der mich im Wirbelrade des Samsāra von Geburt zu Tod und von Tod zu Geburt treibt: »Der Durst ist das Leitseil, an das gebunden, die Wesen den langen Weg des Samsāra dahingeführt werden, gleichwie man einen Ochsen am Bande die Straße entlang führt.«¹⁹ In Konsequenz davon bezeichnen die heiligen Texte den dürstenden Willen als »den unermüdlichen Hauserbauer«²⁰, der immer und immer wieder eine neue Persönlichkeit hervorbringt und schafft: »Dies, ihr Jünger, ist die Hohe Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist der die Wiedergeburt erzeugende Durst, der von Wohlgefallen und Lust begleitet, bald da, bald dort sich ergötze, nämlich: der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Werden (Dasein), der Durst nach Vernichtung.«²¹

157) Ist in der Buddhalehre Raum für die Vorstellung eines Gottschöpfers?

Die Buddhalehre deckt den in uns hausenden dürstenden Willen als den eigentlichen Schöpfer unserer Welt auf. Auch im übrigen löst sich in ihrem

¹⁷Die fünf Haftensgruppen sind: Die Haftensgruppe der körperlichen Form, der Empfindung, der Wahrnehmung, der Gemütstätigkeit, des Bewusstseins oder Erkennens. In der 44. Rede der Mittleren Sammlung und auch an anderen Orten werden sie ausnahmslos als die Bestandteile der Persönlichkeit angeführt.

¹⁸Samyutta-Nikāya LVI, 11.

¹⁹Anguttara-Nikāya 4, S. 3, Anm. 2 (Übersetzt von Nyānatiloka).

²⁰Dhammapada, v. 153-154.

²¹Samyutta-Nikāya I. VI, 11. – Der Durst nach Vernichtung kann nur dann in einem Menschen entstehen, wenn er in der Persönlichkeit sein Wesen erblickt. Mit zunehmender Erkenntnis der Leidhaftigkeit dieser Persönlichkeit kann dann der Wunsch nach Vernichtung des Leidens irrtümlicherweise zum Wunsch nach Vernichtung des eigenen Wesens führen.

Lichte alles, was ein Mensch, der auf sein ewiges Heil bedacht ist, wissen muss, mit natürlicher Selbstverständlichkeit. Für die Vorstellung eines *persönlichen* Gottschöpfers bleibt demnach kein Raum. Es bliebe unverständlich, daß ein seinem Wesen nach allgütiger Schöpfergott sich freiwillig Tag und Nacht die Millionen und Abermillionen von Schmerzens- und Todeschreie der am Leid zerbrochenen Menschen und der in Schlachthäusern und Vivisektionskammern gemarterten Tiere anhört. Und das, obwohl er es dank seiner Allmacht und Allwissenheit jeden Augenblick ändern könnte.

Anders aber wird es, wenn wir den Namen Gott oder Gottheit zur Bezeichnung jenes geheimnisvollen, wundersamen Faktors im Weltgeschehen nehmen, der stets die Urquelle aller Religion war.²² In diesem reinsten und höchsten Sinne wurde insbesondere für die Mystiker aller Zeiten und aller Religionen der Name Gott zum unpersönlichen Weltgrund, d. h. zum tiefsten Grunde aller Wesen und damit auch zu meinem eigenen Grund: »Ich bin ein Berg in Gott und *muss mich selber steigen*, daferne Gott mir soll sein liebes Antlitz zeigen.«²³ Und eben dort, in unserem wahren Selbst, dem Unergründlichen und Unermeßlichen in allen Wesen, da fand auch der Buddha die schöpferischen Tiefen der Gottheit. Demzufolge wird auch in den heiligen Texten vom Meister und seinen großen Jüngern gesagt, sie seien » *göttlich* geworden, sie seien *Gott* geworden.«²⁴

158) *Geht die Keimergreifung im Lichte der Erkenntnis vor sich?*

Nein. Denn mit dem vorhergehenden Tode des Körpers erlischt unser Erkenntnisvermögen, das nur in Abhängigkeit vom Denkorgan bestehen konnte. Die Laterne, mit der wir die Welt beleuchten, ist ausgegangen; scheinbar blind, aber doch auch wieder mit einer fast nachtwandlerischen Sicherheit, die aus innerster Tendenz kommt, lässt der dürstende Wille nach dem uns wahlverwandten Keime greifen.

²² Georg Grimm, »Ewige Fragen«, S. 24, 25.

²³ Angelus Silesius.

²⁴ brahmabhūta; vgl. Mittlere Sammlung, 133. Rede; Anguttara-Nikāya II, 206.

7 WIEDERGEBURT

159) Ist das Nichtwissen die letzte erkennbare Ursache für das Entstehen von Welt und Persönlichkeit?

Ja. Nach der Buddhalehre ist der ganze unendliche Kosmos, eingeschlossen unsere eigene kleine Welt, eine Welt der Kausalität, deren erstes Glied das Nichtwissen ist.

8 DIE KAUSALITÄTSKETTE

160) Was versteht man unter Kausalität?

Sie ist der gesetzmäßige Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Jedes Geschehen hat eine Ursache und ist zugleich die Ursache eines anderen Geschehens oder umgekehrt: ohne Ursache geschieht nichts.

161) Worauf bezieht sich die Betrachtung der Kausalität in der Buddhalehre?

Sie bezieht sich im besonderen auf unsere Persönlichkeit als den Mikrokosmos, die kleine Welt, die wir uns geschaffen haben. Sie zeigt die gleiche Ursächlichkeit und Gesetzmäßigkeit wie der Makrokosmos, die große Welt, das Weltall. In Hinblick darauf erklärt der Buddha: »Wenn dieses ist, existiert jenes; wenn dieses nicht ist, existiert jenes nicht.«¹ Mit der Darlegung der Kausalitätskette kreist der Buddha alles ein, was der um sein Heil besorgte Mensch von Welt und Persönlichkeit wissen muss.

162) Was soll mit der Kausalitätskette gezeigt werden?

Die Kausalitätskette oder Kette der Abhängigkeiten zeigt, wie es überhaupt zur Entstehung von Welt und Persönlichkeit für mich kommen konnte, wie sie jeden Augenblick für mich aufs neue zustande kommen, und wie sich durch die Aufhebung aller Kausalität das Tor zum todlosen Reich für mich öffnet. In der berühmten 75. Rede der Mittleren Sammlung wird bei der Darlegung der Kausalreihe ausdrücklich auf *den* hingewiesen, für den sie überhaupt da ist, der Knechtschaft und Befreiung durch sie erfährt, nämlich auf das Subjekt des Leidens, mich selbst.² Als Erlösungsweg

¹Udāna I, 3.

²Vgl. Max Hoppe (Bruder Dhammapālo), Yāna 1964, Heft 1, S. 14.

ist sie nicht die Schilderung der zeitlichen Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Glieder, sondern zeigt nur wie sich diese *innerlich* und *an sich* bedingen.

»Die – (leidvollen) – Dinge, die aus einer Ursache entstehen;
Deren Ursache hat der Vollendete mitgeteilt,
Wie auch ihre Aufhebung,
Also lehrt der große Asket.«³

163) Kommt der Kausalitätskette eine große Bedeutung zu?

Ja. Der Buddha drückt das in folgenden Worten aus: »Wer die Entstehung aus Ursachen sieht, der sieht die Wahrheit. Wer die Wahrheit sieht, der sieht die Entstehung aus Ursachen. Aus Ursachen sind sie entstanden diese fünf Gruppen des Anhaftens (=Persönlichkeit).«⁴ – »Infolge des Nichtverstehens, Nichtdurchdringens eben dieser Lehre, Ānanda, gleicht dieses Geschlecht einem verknoteten Seil, einem verstrickenden Gewebe oder dem Mūnĵa-Gras und Babbaja-Gras und entrinnt nicht dem Abweg, dem schlimmen Weg, den Stätten des Leidens, dem Lauf der Geburten.«⁵

164) Welches ist die Basis der Kette der Abhängigkeiten?

Das Nichtwissen. Es ist als der Urquell alles Leidens »die tiefe Nacht, darin man hier so lange kreist«.⁶

165) Was versteht der Buddha unter Nichtwissen?

Nach der Buddhalehre ist der uns angemessene Zustand der des Friedens und der vollkommenen Harmonie. Je weiter wir uns von diesem Zustande entfernen, umso größer das Nichtwissen, umso tiefer das Leid, in das wir stürzen; »Das Leiden, ihr Jünger, nicht kennen, die Entstehung des Leidens nicht kennen, die Aufhebung des Leidens nicht kennen und den zur Aufhe-

³Mahāvagga I, 23.

⁴Mittlere Sammlung, 9. Rede.

⁵Längere Sammlung 15; Karl Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, Nr. 127.

⁶Suttanipāta, v.730.

bung des Leidens führenden Pfad nicht kennen: Das heißt man, ihr Jünger, Nichtwissen.«⁷

166) *Was ist die Folge des Nichtwissens?*

Seine unmittelbare Folge ist das Tätigsein, das Hervorbringen.⁸ Der Buddha bezeichnet es als Ausfluss des Nichtwissens, weil alles, was immer ich auch schaffen und hervorbringen kann, dem Fluch der Veränderlichkeit unterworfen ist und damit niemals meine Sehnsucht nach einem wahren unwandelbaren Glück stillen kann.

Schon bei der Keimergreifung im Mutterleibe beginne ich tätig zu werden, fange an zu schaffen und hervorzubringen. Auch während meines gesamten Lebens kommt es zu keiner Ruhepause: Bewusst und unbewusst schaffe und erschaffe ich unaufhörlich, mit jedem Schlage meines Herzens, mit jedem Atemzug und jeder Empfindung, die mir durch meine Sinnestätigkeit zuteil wird.

Aber dieses mein Tätigsein beschränkt sich nicht nur auf den Aufbau und auf die Funktionsfähigkeit meines körperlichen Organismus. Sein eigentlicher Schauplatz ist das Gemüt als die geheimnisvolle Werkstatt meiner ureigenen Weltschöpfung. Hier im Gemüt als der Stätte meines durstdurchfluteten Denkens und Schauens schaffe ich mir selbst Himmel und Hölle, mache ich mich selbst zum Sklaven oder zu einem freien, zu einem glücklichen oder unglücklichen Menschen: »Wenn der in Nichtwissen geratene Mensch eine Glück bringende schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewusstsein in eine glückliche Welt. Wenn er eine Unglück bringende schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewusstsein in eine unglückliche Welt. Wenn er eine auf Unverstörung gerichtete schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewusstsein in eine unverstörbare Welt.«⁹

⁷Mittlere Sammlung, 9. Rede.

⁸Das Pāli-Wort für Tätigwerden oder Betätigungen heißt *sankhārā*. Es bedeutet in erster Linie den *Akt* des Tätigseins oder des Hervorbringens, kann aber auch das Hervorgebrachte selbst bezeichnen.

⁹Längere Sammlung, 33. Rede.

»In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die Betätigungen.«¹⁰

167) Was ist die Folge der Betätigungen?

Ihre unmittelbare Folge ist das Bewusstsein oder, wie der Buddha sagt, das Bewusstwerden. Er erklärt es als »ein nach allen Seiten hin unendliches Element«.¹¹ Es kann je nach der Art meines Tätigwerdens in der Färbung eines rein pflanzlichen Bewußtseins in Erscheinung treten, aber auch in der Färbung eines dämonischen, tierischen, gespensterhaften und spezifisch menschlichen Bewusstseins annehmen, ebenso wie es sich auch »zu einem nach allen Seiten hin leuchtenden« göttlichen Bewusstsein zu steigern vermag. Was das Bewusstsein *an sich* ist, bleibt ebenso unerkennbar wie beispielsweise das Phänomen des Magnetismus. Wie dieses nur nach seinen Erscheinungsformen zu beschreiben ist, so auch können wir in Betracht des Elementes des Bewusstseins nur mit dem Buddha feststellen: »Aus was für einem Grunde Bewusstsein entsteht, gerade durch diesen und nur durch diesen kommt es zustande.« – »Ohne zureichenden Grund entsteht kein Bewusstsein.«¹² Der *Grund* aber für das Aufflammen des Elementes des Bewusstseins ist nur dann gegeben, wenn ich mich selbst in schöpferischer Weise an meinem Organismus betätige. Es ist vergleichbar mit dem Aufflammen des Feuers, das nur dann am Zündholz emporlodert, wenn es zu einer vorhergegangenen Reibung des Zündholzes an der Reibfläche der Zündholzschachtel gekommen ist.

Wie die Art meines Tätigwerdens auch die Art des Bewusstseins oder Bewusstwerdens bestimmt, zeigt sich im besonderen bei den Sinnestätigkeiten, die je nach Betätigung der einzelnen Sinnesorgane Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denk-Bewusstsein hervorbringen.

Somit ist das Bewusstsein ursächlich bedingt: »Es steht zwischen mir und der Welt und ist von mir ebenso verschieden wie von den Erscheinungen.«¹³

¹⁰nach Udāna I, 3.

¹¹Längere Sammlung XI.

¹²Mittlere Sammlung, 38. Rede.

¹³Vgl. Georg Grimm, »Die Lehre des Buddho«, S. 232. A. 3.

»In Abhängigkeit von den Betätigungen entsteht das Bewusstsein.«¹⁴

168) *Was ist die Folge des Bewusstseins?*

Erst durch das Hinzukommen des Bewusstseins kann es überhaupt zur Entstehung eines körperlichen Organismus kommen: »Angenommen, Ānanda, daß das Bewusstsein nicht in den Mutterschoß hinabstiege, würde sich da ein körperlicher Organismus entwickeln?« – »Gewiss nicht, o Herr.« – »Angenommen, Ānanda, daß das Bewusstsein, nachdem es in den Mutterschoß hinabgestiegen ist, wieder verschwände, würde da etwa der körperliche Organismus zu dem bevorstehenden Dasein geboren werden?« – »Gewiss nicht, o Herr.«¹⁵ – Aber auch der ausgereifte Organismus kann nur in Verbindung mit dem Element des Bewusstseins seine Lebensfähigkeit erhalten: »Ebenso wie ein durch einen Edelstein gezogener Faden an den Stein geknüpft ist, so auch ist dieses Bewusstsein an den Körper gebunden, ist an ihn geknüpft.«¹⁶ – »Wie, Freund, zwei Büsche von Ried gegeneinander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Bewusstsein durch den körperlichen Organismus, der körperliche Organismus durch Bewusstsein.«¹⁷ Beide bestehen nur in gegenseitiger Bedingtheit: Würde das Element des Bewusstseins – eingeschlossen das vegetative Bewusstsein – auch nur einen Augenblick den Körper verlassen, so wäre sein Untergang besiegelt: Der eben noch lebensfähige Körper würde zur Leiche.

»In Abhängigkeit vom Bewusstsein entsteht der körperliche Organismus.«¹⁸

169) *Was ist die Folge der Entstehung des körperlichen Organismus?*

Die Bildung der Sinnesorgane. Denn nur wo ein mit Bewusstsein aus-

¹⁴nach Udāna I, 3.

¹⁵Längere Sammlung 15.

¹⁶Längere Sammlung II.

¹⁷Samyutta-Nikāya XII, 67.

¹⁸nach Udāna I, 3.

gestatteter körperlicher Organismus zur Entstehung kommt, ist auch die Bedingung, bzw. die Grundlage für die Sinnesorgane gegeben. Am Embryo vollzieht sich der Aufbau der Sinnesorgane stufenweise, und zwar im gleichen Maße, wie die Entwicklung des körperlichen Organismus fortschreitet.

Umgekehrt bedingt der alternde Körper das Nachlassen der Sinnesorgane.

»In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus entstehen die sechs Sinnesorgane.«¹⁹

170) Was ist die Folge der Sinnesorgane?

Die Berührung mit der Welt: »Diese sechs Arten von Berührungen gibt es, ihr Freunde: Sehberührung, Hörberührung, Riechberührung, Schmeckberührung, Tastberührung und Denkberührung.«²⁰ Das will sagen: Ohne Auge keine Berührung mit der Welt der Farben, ohne Ohr keine Berührung mit der Welt der Töne, ohne Nase keine Berührung mit der Welt der Düfte, ohne Zunge keine Berührung mit der Welt der Säfte, ohne Leib keine Berührung mit der Welt des Tastbaren und ohne Denkorgan keine Berührung mit der Welt der Vorstellungen. Der mit den Sinnesorganen ausgestattete Körper ist in der Buddhalehre der Berührungsapparat, der Treffpunkt zwischen mir, dem Lastträger, und der mich umgebenden Welt: »Wenn da Asketen und Priester verkünden, daß das Leiden selbst verursacht sei oder von einem anderen verursacht sei, so können auch diese Leute nicht anders empfinden als durch Berührung.«²¹

»In Abhängigkeit von den Sinnesorganen entsteht die Berührung.«²²

¹⁹nach Udāna I, 3.

²⁰Samyutta-Nikāya 12.2.

²¹Samyutta-Nikāya 2.35.

²²nach Udāna I, 3.

171) Was ist die Folge der Berührung?

Die Empfindung. Wenn mir eine glühende Eisenpfanne auf die Hand fällt, so entsteht als erstes eine Berührung meiner Hand mit der Pfanne. Die weitere unmittelbare Folge ist die dadurch hervorgerufene schmerzliche Empfindung. Es gibt keine Empfindung, ob grob oder fein, die nicht auf eine Berührung zurückzuführen wäre. Jede Empfindung ist die Folge einer Berührung meiner Sinne mit der Außenwelt: »Angenommen, Ānanda, daß überhaupt und durchweg keine Berührung irgendeines (Sinnes) mit irgendetwas stattfände, das will sagen keine Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkberührung, würde da etwa bei dem gänzlichen Fehlen der Berührung, aufgrund der Aufhebung der Berührung, irgendeine Empfindung wahrzunehmen sein?« – »Gewiss nicht, oh Herr.«²³
Wer immer in Berührung mit der Welt kommt, wird von dreierlei Empfindungen getroffen werden, »der freudigen Empfindung, der leidvollen Empfindung und der weder freudvollen noch leidvollen Empfindung.«²⁴

»In Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung.«²⁵

172) Was ist die Folge der Empfindung?

Der Durst als bewusstes oder unbewusstes Wollen. Wie es zur Entstehung eines bestimmten Durstes kommen kann, mag folgendes Beispiel zeigen: ein Mann habe in seinem Leben noch niemals geraucht. Es wird ihm zum ersten Male eine Zigarette gereicht. Voller Misstrauen beginnt er zu rauchen. Da er keinen Genuss daran findet, wirft er sie wieder weg. Man reicht ihm zum zweiten und dritten Male eine Zigarette. Langsam schwindet der anfängliche Widerwille und mit dem Rauchen der dritten Zigarette stellt sich die erste angenehme Empfindung ein. Damit aber ist ein neuer Wille, ein neuer Durst geboren. Es gibt nach dem Buddha keinen Durst, keinen Willen, der nicht die Folge einer vorhergegangenen Empfindung wä-

²³Längere Sammlung XV.

²⁴Samyutta-Nikāya 36.11.

²⁵nach Udāna I, 3.

re.²⁶ War eine Empfindung eine angenehme, so zeigt sich der Durst in der Form des Wünschens und Begehrens, während er als Folge einer unangenehmen Empfindung als Hass, Verabscheuen und Abneigung in Erscheinung tritt: »Der freudigen Empfindung haftet der Trieb der Gier an, der leidigen Empfindung haftet der Trieb des Hasses an, und der weder freudigen noch leidvollen Empfindung haftet der Trieb des Nichtwissens an.«²⁷

»In Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst.«²⁸

173) Was ist die Folge des Durstes?

Das Anhaften oder Ergreifen. Jedem Anhaften geht als seine Ursache ein Wille, ein Durst voraus. Wer den Willen hat, Musik zu hören, wird jede Gelegenheit *ergreifen*, um Musik zu hören. Eine Musik, die ihn kalt lässt, die also keinerlei Willen in ihm hervorruft, führt auch zu keinem Anhaften. Auch der Durst, mir nach dem Tode meines jetzigen Körpers wieder einen neuen Körper zu bauen, führt nur deshalb zum Erfolg, weil die unmittelbare Folge jedes Durstes das Ergreifen oder Anhaften ist. In dieser Beleuchtung sind auch die abgrundtiefen Buddhaworte zu verstehen, die auf die schöpferischen Tiefen meines ureigenen Wesens deuten: »Diese ganze Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Anhaften.«²⁹

»In Abhängigkeit vom Durst entsteht das Anhaften.«³⁰

²⁶Unter Einbeziehung der Wiedergeburtstheorie braucht die Empfindung, die die erste Ursache für einen bestimmten Durst abgab, nicht in diesem Leben erfolgt zu sein. Sie kann ebenso gut in der Vergangenheit der Weltenwanderung eines Wesens zu finden sein.

²⁷Mittlere Sammlung, 44. Rede.

²⁸nach Udāna I, 3.

²⁹Samyutta-Nikāya 22.90.

³⁰nach Udāna I, 3.

174) Was ist die Folge des Anhaftens?

Das Werden. Nach dem Buddha gibt es überhaupt kein Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden. Ob es sich um das Werden in einer grob- oder feinmateriellen Welt handelt oder um das Werden eines sich im Mutterleibe bildenden Embryos, ob um Körper und Geist in ihren verschiedenen Lebensphasen, alles an uns und um uns befindet sich in einem unaufhörlichen Entstehen und Vergehen, in einem fortwährenden Übergang oder, wie der Buddha sagt, in einem Zustande beständigen Werdens: Ich werde geboren, ich werde krank, ich werde alt, ich werde glücklich oder unglücklich. Hinter jedem Werden (Dasein), gleich welcher Art, verbirgt sich als seine Ursache ein Anhaften und Ergreifen: »Angenommen, Ānanda, daß überhaupt und durchweg kein Anhaften irgendeines (Wesens) an irgendetwas bestünde, das will sagen, kein Haften an Sinnenfreuden, kein Haften an rituellen Gebräuchen, kein Haften an einer Ich-Theorie (durch die mein wahres Wesen in die Erscheinungswelt hineingezogen wird), könnte da bei dem gänzlichen Fehlen des Anhaftens, aufgrund der Aufhebung des Anhaftens, irgendwie ein Werden wahrzunehmen sein?« – »Gewiss nicht, o Herr.«³¹ Damit steht fest, daß im selben Augenblick, in dem sich in mir ein Anhaften erhebt, auch schon das Werden beginnt.

»In Abhängigkeit vom Anhaften entsteht das Werden.«³²

175) Was ist die Folge des Werdens?

Die Geburt. Sie ist ein Teilvorgang des allgemeinen Werdens, und zwar das Anfangsstadium jedes neuen sinnesbehafteten Körpers. »Und was, ihr Jünger, ist die Geburt? Der Wesen in dieser oder jener Lebensklasse Geburt, Geborenwerden, *Keimung*, *Empfängnis*, das Erscheinen der Gruppen (=Persönlichkeit) das Ergreifen der Sinnesgebiete, das nennt man, ihr Jünger, Geburt.«³³ Wenn der Buddha die Geburt als Folge des Werdens bezeichnet, so meint er damit natürlich nicht nur die Geburt unseres jetzigen

³¹Längere Sammlung XV.

³²nach Udāna I, 3.

³³Samyutta-Nikāya XII, 2.

körperlichen Organismus, sondern die in die anfangslose Vergangenheit zurückgehende Kette der Wiedergeburten. Würde aus irgendeinem Grunde ein Stillstand des Werdens eintreten, so erfolgte auch keinerlei Geburt: »Angenommen, Ānanda, daß überhaupt und durchweg kein Werden von irgendetwas stattfände ..., würde da *bei dem gänzlichen Fehlen des Werdens*, auf Grund der Aufhebung des Werdens irgendwo Geburt wahrzunehmen sein?« – »Gewiss nicht, o Herr.«³⁴

»In Abhängigkeit vom Werden entsteht die Geburt.«³⁵

176) *Was ist die Folge der Geburt?*

Mit der Geburt eines Wesens beginnt notwendigerweise die ganze Kette der glücklichen und unglücklichen Ereignisse an ihm abzulaufen, die man Leben nennt:

»Neuer Jugend goldne Tage,
Neuen Alters stille Bahn,
Neue Hoffnung, neue Klage,
Alles hebt von neuem an.«³⁶

Würde für mich kein neuer körperlicher Organismus mehr geboren werden, so gäbe es für mich keine Krankheit mehr, kein Alter, keinen Tod, keinen Kummer und keine Sorge, keine Verzweiflung. Die heiligen Texte berichten, wie dem Buddha vor seiner vollen Erwachung, als er noch ein Bodhisatta war, der Gedanke kam: »Was muss sein, damit Alter und Tod entstehen? Aus welcher Ursache gehen Alter und Tod hervor? Da ward mir, ihr Jünger, nach reiflicher Überlegung die Erkenntnis zuteil: Wenn *Geburt* vorhanden ist, entstehen Alter und Tod.«³⁷ Ja, der Buddha geht so weit, zu erklären, daß alles Leid, was uns trifft, seine Ursache in der Geburt hat: »Wel-

³⁴Längere Sammlung XV.

³⁵nach Udāna I, 3.

³⁶G. Grimm, »Buddhistische Meditationen«, Nr. 3.

³⁷Samyutta-Nikāya II, 10.

ches ist die Voraussetzung für das Leiden? Die Geburt.«³⁸ In Übereinstimmung mit diesen Worten endet auch die Kausalitätskette:

»In Abhängigkeit von der Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung.«³⁹

»Die Reihe geht nicht weiter.«⁴⁰

177) *Gibt es einen Punkt, von dem aus ich mich aus der Knechtschaft der Kette der Abhängigkeiten befreien kann?*

Ja, es gibt ihn. Und es gibt ihn nur deshalb, weil ich selbst nicht in der Kausalität unterworfenen Persönlichkeit bestehe, weil die Kette der Abhängigkeit als das Fundamentalgesetz der Welt nur diese einkreist, nicht aber mich selbst, der ich als das Ungeborene, Ungewordene aller Kausalität ent-rückt bin: »Weil es wahrlich, ihr Jünger, eine Befreiung vom Körperlichen, von der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, vom Bewusstsein *gibt*, deshalb befreien sich die Wesen.«⁴¹

178) *Welches ist das Glied, das uns die Möglichkeit der Befreiung aus dem kausalen Weltgeschehen gibt?*

Es ist das erste und grundlegende Glied der ganzen Kausalreihe, nämlich das Nichtwissen. Nur in Abhängigkeit vom Nichtwissen kann die Kette der Abhängigkeiten bestehen, es ist die Bahn, die in die Welt hineinführt, der Weg, der mit dem dürstenden Willen aufs engste verkoppelt, immer wieder neu zupacken und ergreifen lässt. Denn nur »durch das Nichtwissen ist uns dieser gegenwärtige Körper zuteil geworden.«⁴² Getötet aber wird das Nichtwissen durch die Erweckung der Weisheit, durch ein der Wirklichkeit gemäÙes Schauen und Sehen. Mit ihrer Entfaltung wird der Kette der Abhängigkeiten das Fundament entrissen, der dürstende Wille,

³⁸Mahāpadhānasutta.

³⁹nach Udāna I, 3.

⁴⁰Mahāpadhānasutta.

⁴¹Samyutta-Nikāya 22. 26-28.

⁴²Samyutta-Nikāya II, 24.

der mich als Weltenbaumeister durch die Äonen führte, erlischt. Gleich einem im Schwung befindlichen Rad, dem der Antrieb genommen wurde, das zwar noch eine Weile schwingt und dann zum Stillstand kommt, so auch »wandern jene nicht mehr, die das Nichtwissen überkommen und die dichte Finsternis durchbrochen haben: Ursächlichkeit besteht für sie nicht mehr.«⁴³

179) Auf welche Weise schildert der Buddha die Aufhebung der Kausalität?

»Die Aufhebung des Nichtwissens – durch Gewinnung der Weisheit – bedingt die Aufhebung der Betätigungen,
Die Aufhebung der Betätigungen bedingt die Aufhebung des Bewusstseins,
die Aufhebung des Bewusstseins bedingt die Aufhebung des körperlichen Organismus,
die Aufhebung des körperlichen Organismus bedingt die Aufhebung der Sinnesorgane,
die Aufhebung der Sinnesorgane bedingt die Aufhebung der Berührung,
die Aufhebung der Berührung bedingt die Aufhebung der Empfindung,
die Aufhebung der Empfindung bedingt die Aufhebung des Durstes,
die Aufhebung des Durstes bedingt die Aufhebung des Haftens,
die Aufhebung des Haftens bedingt die Aufhebung des Werdens,
die Aufhebung des Werdens bedingt die Aufhebung der Geburt, die Aufhebung der Geburt bedingt die Aufhebung von Alter und Tod,
Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung.
Also kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensverkettung zustande.«⁴⁴

Wer die Kausalität für sich zur Aufhebung brachte, der hat sich damit von allem gelöst, was vergänglich, leidbringend und deshalb nicht sein Selbst ist. Nur ein Tor könnte auf den Gedanken kommen, mit der Aufhebung der Kausalität sich selbst zu vernichten. Der Buddha sagt von diesem Zustande, er sei »friedvoll, hochehaben«.⁴⁵ – »Wenn die Dinge – nämlich die Kette der Abhängigkeiten – dem eifrigen, vertieften Brahmanen sich entschlei-

⁴³Itivuttaka 14.

⁴⁴nach Udāna I, 3.

⁴⁵Samyutta-Nikāya 48.50.

ern, dann steht er da, das Heer des Todes verscheuchend, wie die Sonne,
die den Himmelsraum durchstrahlt.«⁴⁶

⁴⁶Udāna I, 3.

9 DAS KARMA-GESETZ

180) Gibt es eine moralische Kausalität der Dinge?

Ja. Es ist das Karma-Gesetz.

181) Was heißt Karma?

Karma ist die Sanskritform des Pāliwortes Kammam und bedeutet die wirkende Tat oder das Gesetz des Wirkens im Rahmen einer moralischen Weltordnung. Es ist ein Teil des das ganze Universum beherrschenden Kausalitätsgesetzes, d. h. also des Gesetzes von Ursache und Wirkung. Im Karma-Gesetz stellt die wirkende Tat die Ursache dar, die Reife oder Frucht der Tat ihre Folge.

182) Wie vielerlei Arten des Wirkens gibt es?

Es gibt dreierlei Wirken: das Wirken in Werken, in Worten und Gedanken.

183) Welchem Wirken kommt die größte Bedeutung zu?

Dem Wirken in Gedanken.

184) Wie ist das zu verstehen?

Die nämliche Frage stellte auch der Hausvater Upāli dem Erhabenen. Wie fast alle Menschen unserer Zeit vertrat auch er die Auffassung, daß die Tat in Werken die wichtigste sei. Der Buddha belehrt ihn mit folgenden

Worten: »Was meinst du, Hausvater: Es sei da ein Jaina¹, der seine ganze Aufmerksamkeit darauf richtet, keinem Wesen wehe zu tun. Während er aber kommt und geht, tritt er da viele kleine Wesen zu Tode. Was wäre die Folge davon?« Upāli musste zugeben, daß was ohne Absicht geschieht, nicht so sehr von Übel ist wie das, was mit Absicht geschieht.² Mit diesem Beispiel zeigt der Buddha, daß denjenigen, der trotz größter Aufmerksamkeit und eines von Liebe und Mitgefühl bestimmten Denkens tötet oder andere Mitwesen verletzt, keine Schuld trifft. Weil die geistige Ausrichtung, also die Tat in *Gedanken*, das Entscheidende ist, deshalb ist aber auch bereits derjenige ein Mörder, der in der Absicht, einen Menschen zu töten, in der Dunkelheit seine Waffe irrtümlich gegen einen Baumstamm richtet. Der Wert alles Wirkens bestimmt sich nach dem Buddha nicht nach dem Erfolg oder Misserfolg einer Tat, sondern ausschließlich nach der ihr zugrunde liegenden *Willenstendenz*: »Den *Willen* ihr Jünger, nenne ich das Karma; denn ist der Wille da, so wirkt man, sei es in Werken, in Worten oder in Gedanken.«³

185) *Worin besteht das heilsame Wirken?*

Jeder Mensch weiß, wie schwer es bisweilen sein kann, eine Tat schlechthin als gut oder als böse zu bestimmen. Nichtsdestoweniger gibt es nach dem Buddha ein untrügliches Merkmal, das heilsame Wirken vom unheilvollen Wirken zu unterscheiden. Er sagt nämlich: Gut ist, was *gütig* ist. Das aber bedeutet, daß alles heilsame Wirken in einem von Liebe und Mitgefühl bestimmten Verhalten besteht. Dann und nur dann werden wir zu einem Menschen, von dem der Meister erklärt, er sei einer, »der sich immer richtig verhält, ob er kommt oder geht, ob er steht oder schläft, erwacht, spricht oder schweigt.«⁴ Wer alles harmverursachende Denken entlassen hat, für den ergibt sich ganz von selbst ein Wirken im Geiste der Gewaltlosigkeit und der Barmherzigkeit, das der Buddha »das Gewordene« nennt,

¹Die Jainas sind eine auch heute noch in Indien existierende religiöse Sekte. Sie pflegen im besonderen die Liebe gegenüber allem, was da lebt und atmet.

²Mittlere Sammlung, 56. Rede.

³Anguttara-Nikāya VI, 63.

⁴Mittlere Sammlung, 51. Rede.

»das dem Selbst angemessen ist.«⁵ Ein solcher wird »zum Meister im heilsamen Wirken«, er wird zu einem, »der sowohl zum eigenen Heil wie auch zum Heil der anderen wirkt«.⁶

186) Worin besteht das unheilsame Wirken?

Es besteht im Gegensatz zum heilsamen Wirken in einem von Hier, Hass und Verblendung bestimmten Verhalten. Je mehr harmverursachende Gedanken als Ausdruck eines in mir hausenden dürstenden Willens mein Gemüt verschmutzen, besudeln und verunreinigen, um so egoistischer und harmverursachender ist auch mein Handeln. Der Buddha nennt es »das schwarze Wirken, das schwarze Frucht bringt«.⁷

187) Sind die Unterschiede der Wesen karmisch bedingt?

Ja. Das Walten des Karma-Gesetzes als Ausdruck der moralischen Weltordnung versteht sich ausschließlich unter dem Blickpunkt der Wiedergeburt: »Wir sind mittendrin in der Ewigkeit. Unser jetziges Leben ist das Jenseits zu dem früheren Leben und nicht nur zu dem früheren Leben, sondern auch zu den Leben, die diesem vorausgingen.«⁸ Schon Subha, ein junger Brahmane, stellt an den Buddha die Frage, woher es denn komme, daß man unter den Wesen Niedrigkeit und Vorzüglichkeit finde: »Man sieht, o Gotama, kurzlebige und langlebige Menschen, solche mit vielen Krankheiten und solche mit wenig Krankheiten, man sieht hässliche und schöne, wenig vermögende und viel vermögende, arme und reiche, man sieht solche aus niedrig gestellten Familien und solche aus hoch gestellten Familien, solche mit wenig Weisheit und solche mit großer Weisheit. Was ist hierfür der Grund, was ist die Ursache?« Der Buddha antwortet: »Die Taten sind der Wesen Besitz, die Taten sind ihr Erbteil, die Taten sind der Mutterschoß, der sie gebiert, die Taten sind das Geschlecht, dem sie verwandt sind, die Taten sind ihre Zuflucht.«⁹

⁵Samyutta-Nikāya XLV, 4; vgl. Yāna Nr. IV, Jahrgang 1965, S. 96.

⁶Anguttara-Nikāya IV, 95.

⁷Anguttara-Nikāya IV, 232.

⁸Max Hoppe (Bruder Dhammapālo), Yāna Nr. 3, Jahrgang 1964, S. 64.

⁹Mittlere Sammlung, 135. Rede.

188) Welche Dinge sind als Frucht vergangenen Wirkens zu betrachten?

Im besonderen ist es die Beschaffenheit unseres körperlichen Organismus, eine starke oder schwache Konstitution, unser Aussehen, das Maß unserer Lebenskraft, also das, was man gemeinhin mit Erbmasse bezeichnet. Darüber hinaus aber sind es auch unsere Veranlagungen und Fähigkeiten, unsere aus vergangenen Leben mitgebrachten Willenstendenzen, die als Triebe und Leidenschaften in Erscheinung treten und uns jetzt als Frucht vergangenen Wirkens zuteil werden: » *Das Auge-, das Ohr-, die Nase-, die Zunge-, der Leib-, der Geist*, ihr Jünger, ist als durch früheres Wirken bestimmt zu erkennen und zu betrachten.«¹⁰ – »Nicht ist dies, ihr Jünger euer Körper und der Körper der anderen: Die Frucht der Taten der Vergangenheit muss vielmehr hier erblickt werden, die zur Entwicklung gekommen, die verwirklichtes Wollen ist, die fühlbar geworden ist.«¹¹

189) Welche Dinge zählen zu den Früchten gegenwärtigen Wirkens?

Weil der Verlauf des Karma-Gesetzes von äußerster Kompliziertheit ist, deshalb ist es in der Regel unmöglich zu bestimmen, wo der Trennungstrich zwischen dem vergangenen und dem gegenwärtigen Wirken eines Wesens liegt. Ebenso wie in Milch gegossenes Wasser sich eng mit dieser vermischt und schwer zu trennen ist, so auch findet jeden Augenblick eine innige Verschmelzung vergangenen und gegenwärtigen Wirkens statt. Wir gleichen gewissermaßen Handwerkern, die mit selbstgefertigten Werkzeugen zur Arbeitsstätte kommen. Was der einzelne Handwerker mit seinem Werkzeug schafft, ob etwas Gutes oder Schlechtes, etwas Schönes oder Unschönes, das ist sein *jetziges* Wirken. Das von ihm Geschaffene aber ist die Frucht seines Wirkens. Ähnlich verhält es sich mit uns: Unser körperlicher Organismus und die aus vergangenen Leben mitgebrachten Willenstendenzen sind gewissermaßen die Werkzeuge, mit deren Hilfe wir *jetzt* neu schaffen, uns eine neue Welt aufbauen, ja sogar beliebig neue Willenstendenzen hervorbringen können. Die sich *auf Grund* unseres jetzigen Wirkens anbahnende neue Kausalreihe aber ist die Frucht unseres gegenwärtigen Wirkens.

¹⁰Samyutta-Nikāya 35.145.

¹¹Samyutta-Nikāya 12.37.

190) *Auf welche Weise kommt eine neue Kausalreihe zum Entstehen?*

Nehmen wir an, ein Mann leide, trotz einer liebevollen Umgebung, seit seiner Kindheit an tiefen Depressionen. Seine aus früheren Leben mitgebrachten Willensstendenzen sind es, die ihn mehr und mehr in Leid stürzen. Im Umgang aber mit einem trefflichen Freund gewönne er eine andere Anschauung von sich und von der ihn umgebenden Welt. Damit wandelten sich seine unheilvollen Willenstendenzen, die Depressionen verschwänden, Heiterkeit und Herzengüte würden infolge neu erweckter Willenstendenzen in ihm lebendig. Eine neue Kausalreihe ist zum Entstehen gekommen. – Umgekehrt kann natürlich auch eine glückliche Veranlagung, also glückbringende Willenstendenzen, durch falsche Freunde zum Verschwinden gebracht werden und damit eine unheilvolle Kausalreihe ihren Anfang nehmen. Und indem sich heilsame Karmalinien mit unheilsamen verschmelzen, begegnen dem Menschen Glück und Leid in manigfacher Weise.

191) *Tragen gleiche Taten, von verschiedenen Menschen gesetzt, auch die gleiche Frucht?*

Nein. Weil allen Taten nur *Äußerungen* des ihnen zugrunde liegenden *Wollens* sind, so mögen sie bisweilen, von außen her gesehen, vollkommen gleich erscheinen, während sie aber in Wirklichkeit einer völlig verschieden gearteten Willenstendenz entspringen. Mit der Verschiedenheit der Willenstendenz aber ist auch die Verschiedenheit der Frucht der gesetzten Tat gegeben: »Da, ihr Jünger, hat einer ein kleines Vergehen verübt und dieses bringt ihn in die Hölle. Da aber, ihr Jünger, hat ein anderer eben dasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieser *reift noch bei Lebzeiten* und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große. Welcherart ist der Mensch, den ein kleines Vergehen in die Hölle führt? Da hat ein Mensch keinen Einblick in seinen Körper (d. h. er betrachtet ihn als sein Selbst), hat keine Sittenreinheit entfaltet, sein Denken ist beschränkt und kleinmütig und selbst infolge von Kleinigkeiten hat er zu leiden. Einen solchen Menschen mag selbst ein kleines Vergehen in die Hölle bringen. – Welcherart aber, ihr Jünger, ist der Mensch, bei dem eben dasselbe kleine Vergehen noch bei Lebzeiten zur Reife kommt und

nicht einmal eine kleine Wirkung sich (nach dem Tode) kundtut, geschweige denn eine große? Da, ihr Jünger, hat ein Mensch den Einblick in den Körper gewonnen (d. h. er betrachtet ihn *nicht* als sein Selbst), er hat die Sittenreinheit entfaltet, die Weisheit entfaltet, ist unbeschränkt, großmütig, weilt im Unermesslichen. Bei einem solchen Menschen gelangt eben dasselbe kleine Vergehen noch bei Lebzeiten zur Reife und nicht einmal eine kleine Wirkung (nach dem Tode) tut sich kund, geschweige denn eine große.«¹²

192) Was versteht man unter dem Unermesslichen, das ein solcher Mensch in sich entfaltet hat?

Güte und Mitgefühl gegenüber allem, was da lebt und atmet, sind das Unermessliche, in dem sich alle unheilvollen Taten gleich einem in den Gangesstrom geworfenen Klumpen Salz auflösen. Wenn die gleiche Tat bei dem einen infolge eines unermesslich gewordenen Gemütes noch bei Lebzeiten zur Reife kommt, so vermag dieselbe Tat einen anderen in die Abgründe des Daseins zu bringen eben <auf Grund seiner Beschränktheit, seiner Ungüte und Lieblosigkeit. Ein solcherart ganz egozentrisch ausgerichtetes Gemüt vergleicht der Buddha mit einer kleinen Tasse Wasser, die schon durch das Hineinwerfen eines kleinen Klumpen Salz völlig ungenießbar würde.¹³

193) Gibt es Beispiele für die Frucht der Taten?

Ja. »Wer mitleidlos und ohne Notwehr Menschen oder auch nur Tiere töten kann, trägt tief in seinem Inneren die Neigung, Leben abzukürzen; er findet Befriedigung, ja Freude an der Kurzlebigkeit anderer Wesen. Kurzlebige Keime sind ihm also wahlverwandt, eine Wahlverwandtschaft, die sich nach seinem Tode in der dann erfolgten Anhaftung zu seinem eigenen Schaden geltend macht. – Ebenso sind einem, der an Misshandlungen und Verunstaltungen anderer Gefallen findet, Keime wahlverwandt, die in sich die Anlage tragen, sich zu einem verunstalteten Körper zu entwickeln. – Ein zorniger Mensch erzeugt in sich die Wahlverwandtschaft zu unschönen

¹² Anguttara-Nikāya III, 99.

¹³ Anguttara-Nikāya III, 99.

Körpern und zu den entsprechenden Keimen, wie es das Charakteristikum des Zornes ist, das Antlitz zu verzerren. – Wer eifersüchtig, geizig, hochmütig ist, hat in sich die Tendenz, anderen nichts zu gönnen, sie zu verachten. Demzufolge sind ihm Keime, die in armseligen äußeren Verhältnissen sich zu entwickeln bestimmt sind, wahlverwandt.«¹⁴

194) *Gibt es ein unheilvolles Wirken, das unmittelbar nach dem Tode zur Reife gelangt?*

Ja. Es gibt »fünferlei Taten mit unmittelbarem Ausgang«, die in die Abgründe des Daseins führen: »Vatermord, Muttermord, Mord eines Heiligen, Verwundung eines Buddha und Bewirkung eines Zwiespaltes in der Buddha-Gemeinde«.¹⁵

195) *Ist es uns möglich, die Frucht der Taten im einzelnen zu verfolgen?*

Nein. So Gewiß jedem Wesen die Ernte seines Wirkens ist, so unmöglich ist es angesichts der in die Unendlichkeiten zurückreichenden Weltenwanderung der Wesen, den Früchten ihrer Taten nachzuspüren. Denn »nicht schnell wie die Milch gerinnt, löst sich die böse Tat, die man getan, in ihre Folgen auf. Brennend verfolgt sie den Toren, wie Feuer, das unter der Asche weiterglimmt«¹⁶, erklärt der Meister. Deshalb zählt auch die Erforschung der Frucht der Taten im *einzelnen* zu den »unerfassbaren Dingen, über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, indem man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheimfällt«.¹⁷ Eine Ausnahme davon bilden der Buddha und die das »göttliche Auge« besitzenden hohen Jünger. In tiefer Versenkung vermögen sie in den Abyssus der Vergangenheit der Wesen zurückzublicken, ihr Wirken und die Frucht ihres Wirkens vor ihrem »göttlichen Auge« erstehen zu lassen. »Aber über der Pforte, die den Zugang zu diesem geweihten Reich eröffnet, stehen in Flammen-

¹⁴Vgl. Georg Grimm, »Die Lehre des Buddhos«, S. 185. Eine ausführliche Schilderung über die Frucht der Taten findet sich in der 135. Rede der Mittleren Sammlung.

¹⁵Anguttara-Nikāya V, 129.

¹⁶Dhammapada, v. 71.

¹⁷Anguttara-Nikāya IV, 36.

schrift die Worte: ›Abgeschieden ganz von den Sinnenlüssen, abgeschieden von den unheilsamen Dingen.‹ Glaube niemand, der diese Forderung nicht ganz erfüllt hat, diese Pforte öffnen zu können.«¹⁸

196) *Wessen Schuld ist die größere: Dessen, der wissentlich, oder dessen, der unwissentlich sündigt?*

Der unwissentlich Sündigende begeht die größere Schuld.

197) *Wie ist das zu verstehen?*

Nehmen wir an, ein jähzorniger, leicht aufbrausender Mensch verpeste durch seine sich stets wiederholenden Erregungszustände die häusliche Atmosphäre. Er ist sich jedoch in keiner Weise seiner Schuld bewusst, macht vielmehr seine Umgebung für sein Verhalten verantwortlich. Es ist klar, daß von diesem Menschen niemals eine Charakteränderung erwartet werden kann. Vielmehr wird sich sein Jähzorn weiter steigern, bis er schließlich zu einem bemitleidenswerten Selbst- und Nächstenquäler wird. Deshalb trifft ihn als den unwissentlich Sündigenden die größere Schuld.

Ein anderer Mensch ist ebenso jähzornig und aufbrausend. Aber er ist sich bewusst, daß er allein die Schuld an der friedlosen Atmosphäre in seiner Familie trägt. In diesem Schuldbewusstsein, das mit zunehmender Erkenntnis immer qualvoller für ihn wird, liegt die Möglichkeit seiner Charakteränderung. Es wird ihn veranlassen, alles zu tun, um mit seinem Jähzorn fertig zu werden. Deshalb trifft den wissentlich Sündigenden die kleinere Schuld.

198) *Gib es auch ein Wirken, wovon der Satz gilt: Ohne Wissen keine Schuld?*

Ja. Ein solcher Fall ist dann gegeben, wenn ein Irrtum im Objekt vorliegt. Nehmen wir an, eine Mutter gäbe ihrem schwerkranken Kinde die vom Arzt verordnete Medizin. Nach Einnahme der Medizin stirbt das Kind und

¹⁸Karl Seidenstücker, Die buddhistische Kosmologie und ihre Probleme, Buddhistischer Weltspiegel, Band II, S. 338.

es zeigt sich, daß der Arzt der Mutter eine falsche Medizin gegeben hatte. Es ist offensichtlich, daß für die Mutter gilt: Ohne Wissen keine Schuld.

199) Kann man sagen, daß in einem gesunden Körper auch ein gesunder Geist wohnt?

Nur in einem bedingten Sinne. Wenn auch das Geistige einen großen Einfluss auf das Körpergetriebe ausübt, wenn auch der Geist im Laufe eines Lebens das Antlitz eines Menschen prägt, so bleibt doch der Körper in seiner Ganzheit die Frucht der Taten der Vergangenheit. Deshalb ist es auch möglich, daß wir Menschen mit einem ganz auf Niedriges gerichteten Geist sehen, die sich einer vorzüglichen Gesundheit erfreuen. Andere wieder, die von einem hohen Streben beseelt sind, deren Geist leuchtet und strahlt, haben schwere körperliche Leiden zu erdulden. Gerade die jüngste Vergangenheit gibt uns eine Anzahl Beispiele, die das hier Gesagte bestätigen: Shri Mahārishi Ramana (1879-1950), wohl der Größte unter den moralisch Großen unseres Jahrhunderts, starb unter schweren körperlichen Schmerzen an einem Tumor; das Leben Vivekāandas endete bereits mit 40 Jahren infolge eines Krebsleidens; Rāmakrishna, sein Lehrer, starb mit 52 Jahren an Kehlkopfkrebs und Swami Sivananda hatte durch viele Jahre schwere körperliche Leiden zu ertragen. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß die Leiden dieser moralisch großen Männer nicht die Frucht ihres *jetzigen* Wirkens waren, sondern, wie der Buddha sagt, nur als Frucht der Taten aus vergangenen Leben gewertet werden können. *Wie* diese Menschen ihre Leiden ertrugen, das war das Großartige an ihnen: Es war die sichtbar gewordene Frucht ihrer in diesem Leben gewirkten Loslösung und Vervollkommnung des Gemütes. Das neue Dasein aber wird ihnen als Frucht ihrer in diesem Leben gewirkten Taten außer einem gesunden Geist auch einen gesunden Körper bringen.

200) Gibt es dafür Beispiele aus dem Buddhistischen Kanon?

Ja. Es gibt deren viele. Hier seien nur zwei Beispiele angeführt: Anāthapindika, ein erlesener Jünger des Buddha, starb in erhabener Geistesverfassung, wenn auch unter größten körperlichen Schmerzen. Nach seinem

Tode erschien er als ein strahlendes Lichtwesen in der Tusita-Welt.¹⁹ – Dīghāvū, ein auf hohem Pfade befindlicher Laienanhänger, hatte vor seinem körperlichen Ende eine schwere Krankheit zu erdulden. Nach seinem Tode erschien er in einer der höchsten Lichtwelten, um von dort aus unmittelbar in den Großen Frieden Nibbānas unterzutauchen.²⁰ Wie sehr sich der Mensch über seinen körperlichen Zustand zu erheben vermag, zeigen auch die an einen kranken Laienanhänger gerichteten Worte des Buddha: »Wenn auch, o Hausvater, dein Körper krank ist, so braucht doch dein Geist nicht krank zu sein.«²¹

201) Können durch heilsames Wirken die äußeren Verhältnisse umgeschaffen werden?

In einem gewissen Grade wird diese Möglichkeit immer bestehen. Durch ein gutes Beispiel werde ich immer einen starken Einfluss auf meine Umgebung ausüben, im besonderen aber durch eine aus mir selbst geschaffene, friedvolle und heitere Atmosphäre weitgehend meine Umwelt umgestalten. Ja, bei zunehmendem Begehen des Pfads mögen Veränderungen im äußeren Lebenslauf eintreten, die fast ans Wunderbare grenzen und die jeder selbst erleben kann, wenn er nur ernsthaft bestrebt ist, das Leben zu seinem Pfade zu machen. Freilich *wie* das vor sich geht, gehört zu jenem geheimnisvollen Walten des Karma-Gesetzes, das für den Guten immer gut ist, wie es für den Bösen immer böse ist.

202) Bleibt ein gütiger Mensch von der üblen Frucht früher gewirkter Taten verschont?

Nein. Denn eben mit zunehmender Entfaltung wahrer Herzensgüte erkennt er mehr und mehr seine eigenen unheilvollen Willenstendenzen, die in Form von Gier, Hass und Verblendung seinen Mitwesen unendliches Leid brachten. Im Durchempfinden seiner Ungüte, im bittersten Seelenschmerz und tiefster Reue erfährt er schon *jetzt* die Frucht seiner in der Vergangenheit gesetzten unheilvollen Taten und trägt sie ab: »Was immer ich auch mit

¹⁹Mittlere Sammlung, 143. Rede.

²⁰Samyutta-NikāyaLV, 344; Georg Grimm, »Der Buddhaweg für Dich«, S. 223.

²¹Samyutta-Nikāya 22.1.

diesem meinem karmischen Wirken entsprossenen Körper für ein schlechtes Karma gewirkt habe, das muss ich noch hienieden *empfinden* (eben auf dem Wege der *Güte*), nichts darf sich später noch geltend machen.«²² So wird in der Buddhalehre die Güte zu einer wahrhaft erlösenden Macht. Ihre Kraft ist stärker als die der sengenden Sonne, unter deren Strahlen Eis und Schnee dahinschmelzen. Denn sie vermag mit zunehmender Entfaltung, im Durchempfinden der eigenen Schuld, die Frucht früheren üblen Wirkens *jetzt* zur Reife zu bringen und damit aufzuheben: »Er erkennt also: ›Früher war dieses mein Gemüt beschränkt, unentfaltet; nunmehr ist es unermesslich, auf das reichste entfaltet, auch nicht eine aus Beschränktheit stammende karmische Wirkung hat in ihm mehr Platz, haust mehr in ihm.«²³

²² Anguttara-Nikāya X, 208.

²³ Anguttara-Nikāya X, 208.

10 WANDERER DURCH DIE WELTZEITALTER

203) *Ist ein Beginn unseres karmischen Wirkens feststellbar?*

Nein. Denn alles Wirken setzt zumindest einen lebensfähigen Organismus voraus, der seinerseits selbst wieder die Frucht eines vorangegangenen Wirkens ist. Wie die Henne durch das Ei bedingt ist, das Ei aber durch die Henne, so ist auch hinsichtlich unseres karmischen Wirkens kein erster Anfang zu erkennen. Wir sind nicht nur Weltenwanderer, sondern Wanderer durch die Äonen der Weltalter, wobei die Unendlichkeit der Zeit zum Spiegel unserer eigenen Ewigkeit wird.¹ In der anfangslosen Kette der Wiedergeburten aber erleben wir uns mit jedem neuen Leben als »ein Wesen, das sich nach Glück sehnt und das Leid verabscheut«.²

204) *Was versteht man unter einem Weltalter?*

Diese Frage beantwortet der Buddha mit dem Hinweis, daß sich die Dauer eines Weltalters nicht mit Zahlen berechnen lasse. Anhand eines wundersamen Gleichnisses führt er dem Fragenden die Unendlichkeit der Zeitenflucht vor Augen. Er erzählt »von einem Felsenberg, der je eine Meile hoch, breit und lang wäre. Zu diesem käme alle hundert Jahre einmal ein Mann, der mit dem Zipfel seines Gewandes einmal den Berg streifte; jener Felsenberg würde durch dieses Berühren eher abgenutzt und verschwunden sein, ehe denn *ein* Weltalter abgelaufen wäre. So lange, o Mönch, ist ein

¹Vgl. Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 276. Anm. 118.

²Mittlere Sammlung, 51. Rede.

Weltalter. Und viele hunderttausend Weltalter sind abgelaufen.«³ Und doch ist »ein Weltalter nur eine Sekunde, vielleicht nur der Bruchteil einer Sekunde der langen, langen Ewigkeit (aeviternitas)«. ⁴

205) *Habe ich es in der Hand, die Art meiner Wiedergeburten zu bestimmen?*

Ja. Sie vollzieht sich nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft.

206) *Wie ist das zu verstehen?*

Dieses Gesetz der Wahlverwandtschaft, das im Gemüt der Wesen gründet und in geheimnisvolle Tiefen hinunterleuchtet, findet bei uns im besonderen Anwendung in der Chemie bei der Wahlverwandtschaft der Stoffe. In der Buddhalehre findet es seinen Ausdruck in einer zwischen verwandten Wesen bestehenden Anziehungskraft, die durch gleichartige Neigungen und Strebungen bestimmt wird. »Nach ihren Elementen vereinigen sich die Wesen, kommen mit ihnen zusammen: Solche, die Leben vernichten, vereinigen sich mit solchen, die Leben vernichten; solche, die Nichtgegebenes nehmen, vereinigen sich mit solchen, die Nichtgegebenes nehmen; solche, die unerlaubten Lüsten frönen, vereinigen sich mit solchen, die unerlaubten Lüsten frönen; solche, die Lüge reden, verleumderische Rede führen, rohe Rede und Geschwätz pflegen, sich dem Genuss berauscherender und betäubender Mittel und Getränke hingeben, bereinigen sich wieder mit Wesen gleicher Geistesausrichtung.«⁵ Innerhalb der Wiedergeburtstheorie bestimmt das Gesetz der Wahlverwandtschaft die Weltenwanderung (Samsāra) der Wesen.

207) *Wie kommt es zur Entstehung einer bestimmten Art von Wahlverwandtschaft?*

Durch die Entfaltung dieser oder jener Willenstendenzen.

³Samyutta-Nikāya XV, 5.

⁴Karl Seidenstücker, Yāna Nr. IV, Jahrg. 1965, S. 100; auch »Buddhistischer Weltspiegel«, Band II, S. 326 flg.

⁵Samyutta-Nikāya 14.14. Dortselbst wird die Wahlverwandtschaft der Wesen in allen Einzelheiten und nach den verschiedensten Blickpunkten hin dargelegt.

208) *Was versteht man unter Willenstendenzen?*

Sie sind die mannigfaltigen Äußerungen unseres dürstenden Willens, wie sie in Form von Trieben, Leidenschaften, Affekten und Neigungen in Erscheinung treten, aber auch in unserem Streben nach höheren Zuständen, nach Freiheit und Erlösung sichtbar werden.

209) *In welchen Bereichen kann eine Wiedergeburt stattfinden?*

»Weil ich nichts von der Welt bin, kann ich alles von der Welt werden. Ich kann ein König werden und kann ein Bettler werden, kann ein Edler werden und kann ein Lump werden, kann ein Mensch, ein Gespenst, ein Tier und ein Teufel werden und kann ein Gott werden.«⁶ Fünf Welten sind es, die mir im Augenblick meines Todes offenstehen: die Abgründe des Daseins, von uns Höllen genannt, die Tierwelt, die Gespensterwelt, die Menschenwelt und Götter- oder Himmelswelten.

210) *Wie gelangte der Buddha zur Kenntnis dieser Welten?*

Durch eigene Erfahrung. Denn wirklich ist nicht nur unser kleines, eng begrenztes Leben, sondern wirklich sind für den tiefer Schauenden die unendlichen Möglichkeiten des Daseins in einem ebenso unendlichen Kosmos: »Der Buddha offenbart das Wesen dieser Welt, einschließlich der Welt der Götter, der Māras (Höllenwelten) und der Brahmas (höchste Lichtwelten) und des Wesens der Kreaturen in diesen Welten, einschließlich der Asketen, Götter und Menschen, nachdem er all das *selbst in unmittelbarer Anschauung geschaut und durchdrungen hat.*«⁷

211) *Gibt es Gründe, die für die Wirklichkeit der Höllenwelten sprechen?*

Ja. Neben vielen anderen Gründen gibt es zwei Gründe, die die Höllenwelten zu einer Realität machen: 1. Gerade die moralisch großen religiösen Genien der Menschheit waren es, die, unfähig einer bewussten Lüge und gleichviel welchem Ideenkreis sie angehörten, durch Jahrhunderte voneinander getrennt, ihre Mitwesen vor einem möglichen Absturz in diese Rei-

⁶Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 196.

⁷Mittlere Sammlung, 51. Rede.

che gewarnt haben. – 2. Wie alle anderen uns bekannten Welten, so können insbesondere auch die Abgründe des Daseins im Erleben der Abgründe des eigenen Gemütes selbst erfahren werden. Sind Hassausbrüche und Verzweilungszustände kein Spiegel höllischer Leiden? Ist der Raubmörder, der um eines Vorteils willen seinen Mitmenschen brutal niederschlägt, kein Teufel? Ist der Lustmörder, der sich an einer Wehrlosen oder an einem Kinde vergeht, etwa kein höllisches Wesen? Sind alle jene, die es sich zum Beruf gemacht haben, ihre Mitwesen zu peinigen, zu quälen und zu töten, keine Teufel? Ist es nicht gemäß dem Gesetz der Wahlverwandtschaft selbstverständlich, wenn sich alle jene Wesen, die jetzt schon eine teuflische Natur in sich tragen, nach dem Tode in einer Welt zusammenfinden, wo Gewalt, Mord und Grausamkeit an der Tagesordnung sind? Die grauenhaften Gemütszustände der Wesen sind es, die eine Welt zur Hölle machen: »Die Hölle wäre keine Hölle, wenn sie nicht von Teufeln bewohnt wäre.«

212) Schildert der Buddha den Weg, der in höllische Welt führt?

Ja. Es gibt viele Reden, die sich damit befassen. In der 47. Rede der Mittleren Sammlung schildert der Buddha ausführlich, wie ein Mensch, der mit Lust und Freude tötet – seien es Menschen oder Tiere –, mit Lust und Freude Nicht-Gegebenes nimmt, was ihm nicht gehört –, mit Lust und Freude in gemeinen, niedrigen Lüsten schwelgt, mit Lust und Freude Lüge und Verleumdung spricht, mit Lust und Freude falschen Ansichten huldigt, die zu harmverursachendem Handeln führen, sich jetzt schon für höllische Welt reif macht. Denn wir werden nur dann Teufel, wenn wir *jetzt* schon Teufel sind.

213) Ist das Dasein in den Höllenwelten ewig?

Nein. Denn die Reife eines zeitlich bedingten Vergehens kann niemals von ewiger Dauer sein. Deshalb währen die Abgründe des Daseins für jedes Wesen nur so lange, bis die unheilvollen Taten ihre Reife erfahren haben: »Und nicht eher kann er sterben, bis nicht sein böses Werk erschöpft

ist.«⁸ Weil aber alles in der Welt ein Ende hat, auch eine Höllenwelt, und weil auch bei höllischen Wesen latent gebliebene bessere Willenstendenzen wieder zum Durchbruch kommen können, deshalb ist auch ihnen die Möglichkeit des Aufstieges gegeben, auch des Aufstieges in eine Lichtwelt: Es gibt keine Tugend, die sich immer gleich bliebe, aber auch keine Sünde, die nicht eines Tages eine Läuterung erführe.

214) Kann der Mensch auch als Tier wiedergeboren werden?

Ja. Jeder Körper, auch der Körper eines Tieres, ist nur eine »Beilegung«, eine Maske, die sich das an sich unergründliche Wesen zugelegt hat, vergleichbar dem Schauspieler, der in jeder beliebigen Maske auftreten kann, auch in einer Tiermaske. »Alle Tiere leben, leiden und sterben wie wir, also sind sie gleichberechtigt, unsere Brüder«, stellte schon Franz von Assisi fest. Der Buddha aber sagt: Betrachtet euch die Tiere in ihrer Sehnsucht nach Glück und in ihrem Verabscheuen des Leides. Dann werdet ihr merken, daß auch ihnen das Gleiche zugrunde liegt wie euch selbst, und daß auch hinsichtlich ihrer die Worte zutreffen: »So wie ich bin, so sind jene; so wie jene sind, so bin ich.«⁹

215) Wann wird ein Mensch als Tier wiedergeboren?

Man braucht kein Verbrecher zu sein, um ein Tier zu werden. Je nach der Art seiner Willenstendenzen wird ein solcher gemeinhin mehr Wahlverwandtschaft mit den höllischen Welten als mit dem Tierreich haben. Alle Tiere haben Verstand, d. h. die Erkenntnis der Kausalgesetze innerhalb ihrer Welt; Lust und Leid, Freude und Schmerz, Angst und Furcht, auch die Todesfurcht bestimmen das Leben der Tiere. Selbst wenn sie morden, so morden nur wenige Tiere aus Lust am Töten; die allermeisten von ihnen nur zum Zwecke der Nahrungsbeschaffung. Besitzen sie eine Waffe, wie beispielsweise die Kuh ihre Hörner, so dient das der Selbstverteidigung, ist also keineswegs böse. Viele Tiere sind sogar harmloser als der Mensch im allgemeinen, und die meisten von ihnen besitzen Eigenschaften, die man als spezifisch menschlich bezeichnet: Einen ausgeprägten Familiensinn, der

⁸Mittlere Sammlung, 129. Rede.

⁹Sutta-Nipāta, v. 705.

beim Muttertier bis zur Selbstaufgabe gehen kann, sogar die Einehe ist bei manchen Tieren anzutreffen. Oft ist ein ausgeprägtes Erinnerungsvermögen bei ihnen festzustellen, eine große Liebe, Treue und Anhänglichkeit gegenüber allen denen, die ihnen Gutes getan haben, ferner der Wander- und Spieltrieb, sowie der Geschlechtstrieb. Viele Tiere sind Feinschmecker und in der Nahrungsaufnahme überaus heikel; andere wieder, wie die Kuh oder der Elefant, sind Vielfresser. Beim Menschen zeigt sich das eigentlich tierische in einem blinden Dahinleben, einer hemmungslosen Hingabe an die Sinnendinge, die keine Rücksicht auf andere Wesen nimmt, vor allem aber in einer falschen Erkenntnis, der alles höhere Streben fremd ist: »Almosengeben, Spenden, Opferbringen, es ist wertlos; es gibt keine Vorrechte, keine Reife der guten und bösen Taten, diese Welt ist nicht, es gibt keine andere Welt, es gibt nicht Mutter, es gibt nicht Vater und ohne Zeugung ins Dasein tretende Wesen; es gibt in der Welt keine Religiösen und Brahmanen, die vollkommen und vollendet sind, die diese Welt und jene Welt durchschauen, erleben und erklären. Das ist ihre falsche Erkenntnis.«¹⁰ Auch Angelus Silesius erkannte die oftmals erschütternde Wahlverwandtschaft zwischen Mensch und Tier, wenn er ausruft: »Du dünkst dich viel zu sein: ach wärst du über dir – Und schautest dich dann an, du sähst ein schlechtes Tier.« – Wenn der Buddha das Tierreich als eine Welt schildert, in der es Brauch sei, »einer den anderen aufzufressen, den Schwachen zu ermorden«¹¹, so zwingt uns das, an Vivisektion und Schlachthäuser zu denken, an landwirtschaftliche Betriebe, die die Tiere ungeachtet ihrer Qual, zu bloßen Fleischmaschinen abstempeln, an Stierkämpfe, Fischfang, Jagd und Vogelfang und was dergleichen an grausamen Handwerk mehr ist, nicht zuletzt aber auch an die entsetzlichen Hinmetzeleien von Menschen und Tieren bei Kriegen.

216) Können wir auch als Wurm oder als Fliege wiedergeboren werden?

Im Prinzip ja; aber in Wirklichkeit wird es nicht der Fall sein, einfach, weil die innere Bereitschaft dazu fehlt. Wenn auch der Körper einer Fliege gleichfalls nur eine »Beilegung« ist, hinter der sich ein Unergründliches

¹⁰Mittlere Sammlung, 41. Rede.

¹¹Mittlere Sammlung, 129. Rede.

verbirgt, so ist doch die Verschiedenheit der Willenstendenzen zwischen einer Fliege und einem Menschen so groß, daß es Weltalter bedarf, um den letzteren in solche Bereiche zu führen.

217) Muss man die Möglichkeit einer Wiedergeburt als Tier annehmen, um sich Buddhist nennen zu können?

Nein. Der Kern der Buddhalehre ist der Anattā-Gedanke, der die Unzerstörbarkeit unseres Wesens durch den Tod offenbar macht.¹² Die vier Hohen Wahrheiten vom Leiden, Karma-Gesetz und Wiedergeburt sind seine Konsequenzen. Inwieweit diese Konsequenzen für den Einzelnen lebendig werden, ist ganz und gar seine eigene Angelegenheit. Wenn überhaupt, so gilt hier, daß die Buddhabotschaft eine Lehre höchster Toleranz ist.

218) Was sagt der Buddha über die Gespensterwelt?

Auch das Gespenster- und Dämonenreich kennt der Buddha aus eigener Erfahrung: »Das Gespensterreich kenne ich, Sāriputta, und den zum Gespensterreich führenden Pfad, durch dessen Pflege man beim Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode zum Gespensterreich gelangt.«¹³ Er vergleicht es mit einem »auf schlechtem Erdreich gewachsenen Baum, mit verkümmertem Laube, spärlichem Grün, gesprenkeltem Schatten; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diesen Baum zu. Und ein scharfsehender Mann sähe ihn später im Schatten dieses Baumes sitzen oder liegen, viele schmerzvolle Gefühle empfindend.«¹⁴

219) Welche Eigenschaften führen in die Gespensterwelt?

Die Hauptursachen dafür sind nach dem Buddha neben einer falschen Geistesausrichtung, Neid und Geiz: »Folgende fünf Arten des Neides gibt

¹²Vgl. damit Nr. 133-139.

¹³Mittlere Sammlung, 12. Rede.

¹⁴Mittlere Sammlung, 12. Rede.

es: den Neid auf Wohnung, den Neid auf gute Abstammung, den Neid auf Gewinn, den Neid auf einen wohlgestalteten Körper und den Neid auf die Lehre (Dhamma).«¹⁵ Den letzteren bezeichnet der Buddha als die schlimmste Form des Neides; er richtet sich im besonderen gegen Menschen, die in der Lehre Fortschritte erzielt haben und deren Ansehen größer ist als das eigene.

»Die da geizig sind hier in der Welt, knickerig und schmäh süchtig, Leute, die auch andere, die zu geben willens sind, daran verhindern: in der Hölle, in einem Tierleib, in der Welt der Gespenster werden sie wiedergeboren.«¹⁶ Die Wiedergeburt im Gespensterreich bedingt einen engen beschränkten Geist, ein übermäßiges Hineinkrallen in die Dinge, ein Nicht-Loslassenwollen im Augenblick des Todes.

220) Was sagt der Buddha über die Wiedergeburt als Mensch?

Verglichen mit den Möglichkeiten der Wiedergeburten in anderen Reichen »ist es nicht leicht, Menschentum zu erreichen«.¹⁷ Der Buddha vergleicht es »mit einem auf gutem Erdreich gewachsenen Baum, mit breitem Laubdach, dichtem Grün, tiefem Schatten; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diesen Baum zu. Ein scharfsehender Mann hätte ihn beobachtet und sähe ihn dann später im Schatten dieses Baumes sitzen oder liegen, von mancherlei Wohlgefühlen erfüllt.«¹⁸ Das Menschenreich ist in der Buddhalehre der große Umsteigebahnhof nicht nur nach den niederen Welten, sondern auch nach den Himmelswelten, ja selbst nach dem Reiche, wo es keinen Tod gibt, dem Nibbāna. Denn Mensch geworden, vermag ein den Samsāra¹⁹ durchheilendes Wesen den religiösen Führer zu finden, dessen es zu seiner Höherentwicklung bedarf, als Mensch ist ihm die Möglichkeit gegeben, einem die Welt erleuchtenden Buddha oder einem seiner großen Jünger zu begegnen, und als Mensch ver-

¹⁵Anguttara-Nikāya 9.69.

¹⁶Samyutta-Nikāya 1.5.9.

¹⁷Samyutta-Nikāya LVI, 102-131.

¹⁸Mittlere Sammlung, 12. Rede.

¹⁹Kreislauf der Wiedergeburten.

mag er das Unmöglich-Scheinende möglich zu machen, nämlich das Wunder seiner Charakteränderung zu vollbringen.

221) Welche moralischen Eigenschaften bedingen eine Wiedergeburt als Mensch?

In einer an seine Jünger gerichteten Ansprache erklärt der Buddha, »daß ein Mensch, bei dem die Sittlichkeit (=Güte) und die Freigebigkeit nur schwach entwickelt sind, unter den Menschen, aber in ärmlichen Verhältnissen, wiedergeboren wird. Ein Mensch dagegen, bei dem die Sittlichkeit und die Freigebigkeit mäßig entwickelt sind, werde in glücklichen Verhältnissen unter den Menschen wiedergeboren.«²⁰

222) Gibt es in der Buddhalehre nur eine Himmelswelt?

Nein. Es gibt eine Hierarchie himmlischer Welten, die dem jeweiligen sittlichen Niveau ihrer Bewohner entsprechen. Auch der Veda kannte bereits vor dem Buddha eine Anzahl höherer Welten, die er einer altindischen Sitte folgend »Götterwelten« nannte. Selbst im Neuen Testament wird von »den Himmeln« im Plural gesprochen. Die Einteilung der Engel in neun Chöre, in Engel, Erzengel, Kräfte, Mächte, Herrschaften, Fürstentümer, Throne, Cherubim und Seraphim entspricht den verschiedenen Himmel- oder Götterwelten in der Buddhalehre: den Dreiunddreißig Göttern, den Yāma- und Tusita-Göttern, den Schaffensfreudigen Göttern, den über die Erzeugnisse von anderen verfügenden Göttern, den Brahmagöttern und den Göttern jenseits der Brahmawelten.

223) Wo sind die Himmelsreiche?

Die uns bekannte Welt ist ausschließlich eine Welt unserer Sinne. Sie reicht deshalb gerade so weit, wie unsere Sinne reichen, und keinen Deut darüber hinaus. Wir vermögen nur Farben zu sehen, die innerhalb der Grenzen des Regenbogens liegen, und nur Töne von dreißig bis sechunddreißigtausend Schwingungen in der Sekunde zu hören. Die ganze übrige Farben- und Tonskala ist unseren Sinnen nicht erreichbar. Eine schwache Ahnung einer noch ganz anderen existierenden Welt erhalten wir durch die Foto-

²⁰Anguttara-Nikāya VIII, 36.

grafie, das Mikroskop, das Fernrohr, das Radio und das Fernsehen.²¹ Daß der Technik aber gerade der Einblick in fein- und feinststoffliche Welten versagt bleiben muss, geht allein schon aus der Art ihrer Mittel hervor. Und so ist auch der Weg aller moralisch Großen, die uns von der Existenz höherer Welten künden, ein völlig anderer. Sie lassen uns verstehen, daß die Himmelswelten nicht in Wolkenkuckuksheimen liegen, sondern mitten unter uns, wenn auch jenseits unserer Empfindungsschwelle, in anderen Dimensionen, aber nicht jenseits des Raumes. Sie zeigen, wie nicht der extrovertierte, sondern der introvertierte Mensch das »göttliche Auge« und das »göttliche Ohr« zur Entfaltung bringen kann und damit fähig wird, die höheren Welten selbst zu erleben und sich mit ihren Bewohnern in Verbindung zu setzen. Sie sagen: Eben da, wo du bist, da ist auch der Himmel. Mache dich selbst in deinem Gemüt zu einem Himmelswesen, und die Mauer, die dich von den Himmeln trennt, verschwindet: »Halt an, wo läufst du hin; der Himmel ist in dir: Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für.«²²

224) *Ist in den Himmelswelten die Lehre des Buddha bekannt?*

In den heiligen Texten wird von Gottheiten berichtet, die Zuhörer einer Buddharede auf Erden waren. Es wird auch erzählt, wie der Meister oder einer seiner Hohen Jünger in feinstofflicher Gestalt²³ in den Himmelswel-

²¹ Vergleiche damit die vorzüglichen Ausführungen Georg Grimms: »Wo sind die Himmelreiche?« in der Schrift »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen«, S. 31 flg.

²² Angelus Silesius, »Cherubinischer Wandersmann«.

²³ Auch ein feinstofflicher Körper ist eben stofflich, wenn auch feinstofflich. Er ist der für die normalen Sinne unsichtbare und ungreifbare Geistleib und kann nur unter gewissen Bedingungen wahrgenommen werden. Dieser Geistleib kann nach dem Buddha auch *außerhalb* des fleischlichen Körpers in Erscheinung treten, ist aber nichtsdestoweniger untrennbar *an diesen geknüpft und durch ihn bedingt*: »Wenn so der Geist des Mönches konzentriert... ist, dann richtet er ihn auf die Hervorbringung eines aus Geist bestehenden Körpers. Und so ruft er aus diesem (fleischlichen) Körper einen anderen gestalthaften, aber aus Geist bestehenden Körper hervor, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen. Es ist, großer König, wie wenn jemand einen Munja-Grashalm aus seiner Blattscheide herauszieht und denkt: dies ist die Blattscheide des Munja-Grases,

ten erschien, um die »Gute Lehre« zu verkünden: »Und so ist dieser heilige Wandel reich und blühend, wohl verkündet *unter Göttern* und Menschen.«²⁴ Aber auch aus einem anderen Grunde ist die Buddhalehre heute noch mit Sicherheit in den höheren Welten anzutreffen: Weil die Götterwelten in ihrer stufenweise moralischen Vervollkommnung gewissermaßen eine Himmelsleiter darstellen, die sich nach dem Nibbāna neigt, deshalb finden sich in ihnen auch alle jene Jünger, die sich zu Lebzeiten des Erhabenen auf »Hohem Pfade« befanden, aber doch das Endziel in einem Leben nicht verwirklichen konnten. Von ihnen hören wir, daß sie in himmlischer Welt wiedererschienen sind, um von dort aus ihren Weg zum »wunderbaren, erlesenen Lande«²⁵, dem Nibbāna, fortzusetzen. Für diese göttlichen Wesen aber ist es ein leichtes, sich jedes Wortes, das sie während ihres Menschseins aus dem Munde des Meisters gehört haben, zu erinnern. Diese erlesenen Gottheiten gehören, im Gegensatz zu den die himmlischen Freuden genießenden Göttern, zum Kreise der der Welt »abgewandten Götter«. Zusammen mit den erlesenen Buddhajüngern auf Erden bilden sie die große heilige Buddhagemeinde – *ariya sangha* –, zu der der strebende Jünger seine Zuflucht nimmt. Daß diese Gottheiten das Evangelium ihres Meisters auch an andere Himmelswesen weitergeben, ist selbstverständlich.

225) Welche Eigenschaften führen in himmlische Welt?

Weil die Himmelswelten Zustände einer immer größer werdenden moralischen Läuterung und eines immer reiner werdenden Glückes darstellen, deshalb verlangen sie als Grundvoraussetzung Sittenreinheit und einen hohen Grad von Freigebigkeit.²⁶ Ob diese Himmelswelt eine höhere oder niedere sein wird, liegt beim Menschen selbst: Immer aber wird sie der Widerschein seines eigenen Gemütes sein, der sichtbar gewordene Abglanz seiner Liebe und Güte, seines Verstehens und Verzeihens, die er wäh-

dieses der Halm, Blattscheide und Halm ist zweierlei, *aber der Halm ist aus der Blattscheide herausgezogen* « (Längere Sammlung II).

²⁴Samyutta-Nikāya XII, 65.

²⁵Dhammapada, v. 226.

²⁶Anguttara-Nikāya 8.36. Vgl. auch Georg Grimm, »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen«. S. 48.

rend seines Menschseins gegenüber den anderen Lebewesen zur Entfaltung brachte: »Mensch, wird das Paradies nicht jetzt schon in dir sein, so glaube mir bestimmt, du kommst nimmer drein.«²⁷ Es gibt nichts Geschenktes und kann nichts Geschenktes geben: auch das Glück himmlischer Welten ist ein *verdientes* Glück.

226) Gibt es in den Himmelswelten ein ewiges Leben?

Nein. Ewig im Kreislauf der Wiedergeburten ist nur das unaufhörliche Entstehen und Vergehen, das Geborenwerden und das Sterben. Mögen auch die Körper himmlischer Wesen feiner als Äther sein und strahlender als das Licht der Sonne, so sind sie doch stofflich, wenn auch aus allerfeinstem Stoff. Das Wesen aller Materie²⁸ aber, ob grob oder fein, besteht in unaufhörlicher Veränderung. Während die heiligen Texte über die Lebensdauer in den niederen Himmelswelten von hunderttausenden von Jahren sprechen, hören wir, daß das Leben in den höchsten Lichtwelten bis 60 000 Weltalter umfasst, einen Zeitraum, der so unvorstellbar ist, daß selbst manche in jenen Welten weilenden Wesen ihr Dasein für ewig halten. Und doch gehen auch 60 000 Weltalter einmal ihrem Ende zu: »Bis in die höchste Götterwelt – reibt alle Wesenheit sich auf: ›Kein Dasein hat Beharrlichkeit‹, – das ist das Wort des Meisterherrn.«²⁹ Aber sei es auch um die Vergänglichkeit der Weltalter: Auf alle Fälle stellen himmlische Welten eine wunderbare beseligende Ruhepause in den Ewigkeiten der Leiden des Samsāra dar, oder: Die letzten Stationen vor dem Großen Friedenszustand des Nibbāna!

227) Kennt die Buddhalehre nur ein Weltensystem?

Nein. Nach buddhistischer Auffassung gibt es zahllose Weltensysteme, die,

²⁷ Angelus Silesius, »Cherubinischer Wandersmann«.

²⁸ Es gibt überhaupt nur ergriffene Materie, die durch das dürstende Anhaften in einer ganz bestimmten Art geformt ist, wie es auch kein reines, d. h. ungeformtes Holz gibt, sondern immer nur geformtes Holz, also Eichen, Birken, Buchen usw. Der begriff der reinen Materie ist ein bloßes Gedankending (Siehe »Die Lehre des Buddho« von Georg Grimm, S. 405)

²⁹ Dhammahadayavibhangasuttam im Suttasangaho Nr. 13; K. E. Neumann, Mittlere Sammlung, Anm. 39 zur 49. Rede.

weil aus den gleichen Elementen bestehend wie unser Weltsystem, auch der gleichen Kausalität unterworfen sind. Alle unterliegen einem fortwährenden Entstehen und Vergehen, alle befinden sich in einem unaufhörlichen Übergang. In allen herrschen die gleichen Weltgesetze und die gleiche moralische Weltordnung.

228) Können wir auch in einem anderen Weltsystem wiedergeboren werden?

Die Möglichkeit ist nicht zu verneinen. Ist mir doch in meinem unergründlichen Wesen jedes Weltsystem gleich nahe und gleich fern. In der Praxis freilich stellt sich der Wiedergeburt in einem anderen Weltsystem unser dürstender Wille entgegen, dessen Reichweite in der Regel sehr gering ist. Wer möchte beispielsweise als Europäer im allgemeinen auch nur als ein Eskimo, ein Südseeinsulaner oder als ein Chinese wiedergeboren werden? Daher kommt es auch, daß bei Rückerinnerungen der Schauplatz vergangener Existenzen in der Überzahl der Fälle in der nächsten Nähe des Betreffenden zu finden ist. Es ist bereits eine Seltenheit, wenn ein Mensch wirklich, also mit der ganzen Inbrunst seines Herzens, eine höhere Welt ersehnt. Zudem werden auch zumeist im Augenblicke des Todes Bindungen an Wesen bestehen, die uns teuer geworden sind, und die die Übersiedlung in ein anderes Weltsystem verhindern. So dürfte sich dem Gedanken der Wiedergeburt außerhalb unseres eigenen Weltsystems unser tiefstes Wollen und Wünschen entgegenstellen, und das um so mehr, als ja auch unser Weltsystem alle Möglichkeiten der Wiedergeburt enthält.

229) Woher kommt es, daß es Zeiten gibt, da die Menschen sich um ein Vielfaches vermehren oder auch vermindern?

Der Kreislauf der Wiedergeburten – Samsāra – besteht in einem unaufhörlichen Austausch der Wesen innerhalb der fünf Reiche. Die einen steigen aus niederen Welten empor, die anderen sinken aus höheren Bereichen wieder herab, und nur eine bestimmte Anzahl der Menschen wird wieder als Mensch wiedergeboren: »Und der Erhabene hob ein klein Wenig Erde mit dem Nagel seines Fingers auf und fragte seine Jünger: ›Was ist wohl größer, ihr Jünger, dieses klein Wenig Erde, das ich auf dem Nagel meines Fingers habe oder die große Erde?‹ – ›Viel mehr als dieses klein Wenig Erde

ist die weite Erde. Gegenüber der weiten Erde kann dies winzig Wenig Erde, das der Erhabene auf dem Nagel seines Fingers hat, nicht gezählt, nicht gerechnet, in gar keinen Vergleich gesetzt werden. < – >Ihr Jünger, ebenso winzig ist, *gegenüber der Anzahl der Lebewesen überhaupt*, die Anzahl der Wesen, die nach ihrem Tode als Menschen oder gar als höhere Wesen wiedergeboren werden, im Vergleich zu der unermesslichen Zahl der Wesen, die nach dem Tode als Tiere, als Gespenster oder Teufel wieder erscheinen.<<³⁰

Unter diesem Blickpunkt betrachtet spielt es in der Unendlichkeit des Samsāra keine Rolle, ob es einige Milliarden Menschen auf unserer Erde mehr gibt oder weniger. Weil die Wesen selbst die Welt gestalten, so ist auch der Samsāra *ihr* Werk. Mag sein, daß mit einem zunehmenden Verfall menschlicher Sitten die Schwierigkeit, Menschentum zu erreichen, geringer wird und daher die Zahl der Menschen zunimmt –, daß sich die Wesen, die aus niederen Welten zum Menschentum emportauchen, mehren –, mag sein, daß edle Menschen, die unter normalen Bedingungen wieder Mensch würden, in Anbetracht des moralischen Abstieges der Menschheit, in niederen Himmelswelten auftauchen:

Es treffen sich die Wesen,
bald hier, bald da, bald dort.
Sie wechseln stets die Wohnstatt
und wandern fort und fort.

230) *Gibt es Heilige, die sich der einzelnen Leben ihrer Weltenwanderung zu erinnern vermögen?*

Ja. Der Buddha spricht von einer möglichen Rückerinnerung bis ins 91. Weltalter. Dabei erstreckt sich das Erinnern bis auf »die einzelnen Namen, die er während dieser Zeit trug, auf die Verwandtschaft, die er hatte, auf seine Hautfarbe, seine Ernährungsweise, auf die freudvollen und schmerzvollen Erfahrungen, die ihm zuteil wurden, und auf die Art, in welcher seine jeweilige kurze Lebensspanne endete.« Der Buddha gibt dafür das

³⁰Samyutta-Nikāya LVI.

Gleichnis, »es sei, wie wenn ein Mann von seinem eigenen Dorf nach einem anderen Dorf gehen möchte und von diesem Dorf wieder nach einem anderen Dorf und von jenem anderen Dorf wieder zurück zu seinem eigenen Dorf.«³¹ So erblickt sich der in tiefer Versenkung Weilende, wie er Weltalter um Weltalter immer wieder im Kreise ging, von einem Bereich zum anderen, von diesem wieder in einen anderen und von jenem anderen wieder zurück zu seinem ersten Bereich.

231) *Wird die Weltenwanderung der Wesen einmal ein Ende haben?*

Brahmā Sahampati rief angesichts des Heimanges des Vollendeten aus: »Es legen ab die Leiblichkeit die Wesen alle mit der Zeit, – Wie dieser Meister hier es tat, der nirgends seines Gleichen hat, – Tathāgata, an Kräften groß, der einging in Nibbānas Schoß.«³² Der Buddha selbst ließ diese Frage, weil sie zu bloßen Spekulationen führen würde, offen. Als der Mönch Mālunkyāputta mit ähnlichen Fragen an ihn herantrat, beantwortete er sie mit dem folgenden wunderbaren Gleichnis: »Gleichwie etwa, Mālunkyāputta, wenn da ein Mann von einem vergifteten Pfeile getroffen wäre und seine Freunde bestellten ihm einen heilkundigen Arzt. Er aber lehnte den Arzt ab mit der Begründung, sich den Pfeil nicht eher herausziehen zu lassen, bevor er nicht auf das genaueste Bescheid wisse über den Mann, der ihn getroffen habe, und über den Pfeil, der ihn versehrte; nicht genug könnte, Mālunkyāputta, dieser Mann erfahren, denn er stürbe hinweg.«³³ Und weil wir keine Zeit zu versäumen haben, weil keiner von uns den noch verbleibenden Rest seiner Lebenszeit kennt, deshalb wäre es töricht, Fragen nachzuhängen, die durch eigene Einsicht nicht zu lösen sind und deren Beantwortung aber auch an unserer Großen Zukunft nach dem Tode nichts ändern würde. Genug zu wissen, daß wir *selbst* die jeweiligen Erschaffer unserer Welt sind, daß wir unsere Wanderung durch die Weltalter *selbst* bestimmen und daß uns das Evangelium des Buddha die Gewissheit gibt, unserer Weltenirrfahrt *selbst* ein Ende machen zu können.

³¹Mittlere Sammlung, 77. Rede.

³²Längere Sammlung XVI.

³³Mittlere Sammlung, 63. Rede.

11 NIBBĀNA

232) *Gibt es einen ewigen Zustand?*

Ja, es gibt ihn.

233) *Versteht man darunter ein Dasein in aller Zeit?*

Nein. Denn ein Dasein in aller Zeit gibt es nur innerhalb des Kreislaufes der Wiedergeburten. Reine Ewigkeit aber ist ein Zustand in keiner Zeit. Der Buddha nennt ihn Nibbāna.

234) *Was ist die wörtliche Bedeutung von Nibbāna?*

In den Psalmen der Mönche¹ und auch sonst wird sie zurückgeführt auf nis und vana: Dabei entspricht nis unserer Vorsilbe »los« und vana = Wunsch. Demnach bedeutet Nibbāna Wunschlosigkeit.

235) *Was verstand man zu des Buddha Zeiten unter dem Nibbāna?*

Der Inhalt des Wortes war vielseitig. Neben höchster Seligkeit und tiefstem Frieden bedeutet es gleichermaßen vollkommene Sicherheit, Wohlbe finden, Glück und Erlösung. Bereits vor dem Erscheinen des Buddha war es ein viel gebrauchter Ausdruck für Genügen und Befriedigtsein. Als Symbol eines vollkommenen Wohlseins war es in breiten Kreisen des Volkes geradezu sprichwörtlich geworden. So erklärte der Pilger Māgandiya im Verlaufe eines Gespräches mit dem Buddha, indem er sich behaglich über die Glieder strich, daß er jetzt schon das Nibbāna besitze: »Gesundheit ist

¹v. 691.

das höchste Gut, Nibbāna höchste Seligkeit. Ich bin jetzt, o Gotama, gesund und wohl, mir fehlt nichts.«²

236) In welcher Bedeutung nahm der Buddha das Nibbāna?

Der Buddha übernahm die Nibbāna-Vorstellung in der damals gebräuchlichen Weise als die eines Zustandes vollkommenen Glückes und Friedens. Gereinigt von allen Attributen, die der Erscheinungswelt entnommen waren, makellos und rein gleich einem geschliffenen Diamanten, gab er sie dem Menschen wieder zurück: »Nibbāna ist der Kern des heiligen Lebens, Nibbāna ist Zweck und Ziel.«³

Im besonderen war Nibbāna für den Buddha ein Zustand vollkommener Wunschlosigkeit gegenüber der Persönlichkeit und damit gegenüber der ganzen Welt: »Nach Vertreibung des Durstes spricht man von Nibbāna.«⁴ – »Die Ausrottung des gierigen Wunsches nach Körper und Geist: Das ist die Leidensvernichtung.«⁵ Aber diese Schau war nur die eine Seite des großen Erlebnisses des Nibbāna. Die andere war der daraus folgende große Friede, der sich auf den Erlösten senkt, »die ewige Stille«, die »ewige Ruhe«, deren er jetzt schon teilhaftig wurde. Wenn die Mutter Vaddas erklärt, »sie sei zum höchsten Frieden vorgedrungen«⁶, der heilige Bākula das Beglückende des Nibbāna preist⁷, auch Sāriputta, der größte nach dem Buddha, ausruft: »Seligkeit, Seligkeit ist das Nibbāna!«⁸, so sprechen sie nur das aus, was sie erfuhren, als sie den Nibbāna-Zustand erlebten. Der Meister selbst versucht, uns den Heilszustand des Nibbāna mit folgendem wunderbaren Gleichnis zu veranschaulichen: Er schildert einen Mann, »der vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, geraden Weges auf einen Lotosweiher zuschritte. Den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er

²Mittlere Sammlung, 75. Rede; auch Yāna Nr. 1, Jahrg. 1964.

³Mittlere Sammlung, 44. Rede.

⁴Samyutta-Nikāya I, 7, 4.

⁵Mittlere Sammlung, 28. Rede.

⁶Psalmen der Nonnen, v. 212.

⁷Psalmen der Mönche, v. 227.

⁸Anguttara-Nikāya IX, 34.

gerade an diesen Lotosweiher gelangen wird<; und er sähe ihm dann später, nachdem er im Lotosweiher untergetaucht, dort gebadet und getrunken und alle Qual, Pein und Erschöpfung verwunden und überwunden hat im Waldesgrunde sitzen oder liegen und nichts als glückliche Gefühle durchleben.«⁹

237) *So ist der Nibbāna-Zustand bereits bei Lebzeiten zu verwirklichen?*

Ja. »Wenn man, Brahmane, das Verlangen (nach einer Persönlichkeit) verloren hat, den Hass verloren hat, die Verblendung verloren hat, dann denkt man nicht mehr, was einem selbst und dem anderen Harm verursachen könnte; auch empfindet man kein geistiges Leid, keine geistige Bedrückung mehr. So – indem man all das in sich verwirklicht *sieht* – ist das Nibbāna klar sichtbar, jederzeit zugänglich, lädt es ein: »Komm und sieh!«, ist Führer, können Weise es *in sich selbst erleben!* «¹⁰

Ja, der Meister erklärt von einem Vollendeten, er sei schon während seines Lebens »zu einem *Seher* des Nibbāna«¹¹ geworden und könne als »ein allzeit konzentrierter Jünger *sein eigenes Nibbāna* erkennen.«¹²

Nibbāna und Samsāra liegen in uns selbst. Nur in uns selbst kann der Samsāra überwunden werden und nur in uns selbst kann Nibbāna zum Durchbruch gelangen, vergleichbar der Sonne, die sieghaft eine schwarze Wolkenwand durchbricht.

238) *Ist der Nibbāna-Zustand vorstellbar, auch wenn man ihn selbst nicht erreicht hat?*

Diese Frage beantworten die heiligen Texte mit einem sehr schönen Gleichnis: Als einer der Mönche einen Lehrvortrag über das Nibbāna hielt, wurde er gefragt, ob er denn selbst schon ein Heiliger sei und diesen Zustand erlebt habe. Der Betreffende musste zugeben, daß er kein Heiliger ist, und brachte seinen Freunden zur Erklärung folgendes Beispiel: »Nehmt an, es wäre da an einem Wege ein Brunnen. Es wäre da aber kein Wasserkrug mit

⁹Mittlere Sammlung, 12. Rede.

¹⁰Anguttara-Nikāya III, 55.

¹¹Sutta-Nipāta, v. 530.

¹²Udāna III, 5.

einem Seil. Und ein Mann käme herbei, von Hitze gequält, erschöpft, ermüdet, lechzend, durstig. Der erblickte denn Brunnen und er wüsste auch: Es ist Wasser darin; aber er vermöchte es doch nicht mit dem Körper zu berühren. Ganz ebenso habe auch ich der Wirklichkeit gemäß, in rechter Weise wohl gesehen, daß die Aufhebung des Werdens Nibbāna ist; aber ich bin kein Heiliger.«¹³

Das will sagen: Man braucht nicht in einen Brunnen hinabgestiegen zu sein und das in ihm befindliche Wasser zu berühren, um zu wissen, daß der Brunnen Wasser enthält. In gleicher Weise vermag einer schon am Anfange des Weges die Herrlichkeit des großen Friedenszustandes des Nibbāna zu ahnen, auch wenn er ihn selbst in seiner ganzen Fülle noch nicht gekostet hat. Denn auch das Nibbāna-Erlebnis kommt nicht urplötzlich. Alles hat seinen Anfang: Der mächtigste Fluss beginnt als winziges Rinnsal, das schwerste Gewitter mit einer kleinen sich zusammenballenden Wolke. So auch nimmt das Nibbāna-Erlebnis als das Erlebnis des *Großen Friedens* seinen Anfang mit einer zunehmenden Ablösung von der Persönlichkeit, einem Nicht-mehr-streiten-wollen, einem ersten friedvollen Verweilen und beglückenden Stillewerden.

239) *Gibt es für den wahren Menschen im höchsten Sinne des Wortes einen Namen?*

Ja, er wird ein Tathāgata¹⁴ genannt, ein Vollendeter, der als der »wahre Mensch«¹⁵ mit »heilig gewordenem Selbste verweilt«.¹⁶ Ausnahmslos wird das Wort im Kanon nur mit tiefster Ehrfurcht gebraucht. Es ist zweifelsohne vorbuddhistischen Ursprungs und hatte, wie wir aus den heiligen Texten entnehmen können, einen ähnlich feierlichen Klang wie das Wort

¹³Samyutta-Nikāya, Nidāna-Samyutta II, 17, (Samy.-Nik. XII. 68).

¹⁴Die einfache wörtliche Wiedergabe des Wortes ist »Der so Gegangene«, die aber, wie es auch C. Regamey in seinem Buch »Der Buddhismus Indiens« auf S. 38 dartut, der eigentlichen Bedeutung des Wortes nicht gerecht wird. Tathāgata ist zweifelsohne ein Ausdruck mit einer vielfachen Bedeutung. Eine andere Wiedergabe davon ist »Einer der immer die Wahrheit spricht«. Auch diese Definition dürfte nur einer Teilbedeutung des Wortes entsprechen.

¹⁵ariya puṅgala.

¹⁶Mittlere Sammlung, 60. Rede.

Messias unter den Juden. »Erinnern wir uns an die Bekehrungsgeschichte der ersten fünf Schüler in Benāres. Beim Nahen des Buddha waren sie ihm nicht günstig gesinnt ... Bevor Buddha seine erste Predigt hielt, *offenbarte er sich ihnen* als den größten Heiligen, als *Tathāgata*. Diese Erklärung genügte zu ihrer Bekehrung. Die Predigt hat ihren Entschluss nur verstärkt. Der Akt der Bekehrung aber erfolgte im Moment, wo sie begriffen, daß sie einen *Tathāgata* vor sich hatten.«¹⁷

240) Was sagt der Buddha von einem Vollendeten?

In feierlicher Weise erklärt der Meister von einem Vollendeten, der »seine Zuflucht zu sich selbst genommen hat« er sei »tief, unermesslich, unergründlich, gleichwie etwa der Ozean.«¹⁸ Er und nur er ganz allein hat zu dem aller Erkenntnis unzugänglichen »Kern der Wirklichkeit«¹⁹ in sich selbst zurückgefunden. Damit erfährt er sich in seinem wahren Wesen als »das ganze Andere«, das dieser Welt der Vergänglichkeit als höchste Wirklichkeit gegenübersteht. Deshalb treffen auf ihn auch keinerlei Begriffe, die aus der Erscheinungswelt abgezogen sind, mehr zu: »Es wäre falsch zu sagen: ›Er ist‹; es wäre ebenso falsch zu sagen: ›Er ist nicht.‹«²⁰ Auf einen Vollendeten angewandt, wäre beides ohne Sinn. Das ahnte auch schon Meister Eckhart, wenn er sagt: »Kein Ding ist der Seele so unbekannt wie sie sich selbst. Darum hat sie nichts, womit sie sich erkennen könnte. Daher weiß sie alles andere, nur sich selber nicht. Von keinem Ding weiß sie so wenig wie von sich selbst.«

Freilich, solange ein Vollendeter lebt, ist er *nicht ohne* Persönlichkeit. Als Höchster der Götter und Menschen ist er zwar noch *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt.

241) Besteht ein Unterschied zwischen dem Nibbāna-Zustande eines Heiligen bei Lebzeiten und dem nach seinem Tode?

Die heiligen Texte treffen folgende Unterscheidung: »Das mit einem Rest

¹⁷C. Regamey »Der Buddhismus Indiens«, S. 37, 38.

¹⁸Mittlere Sammlung, 72. Rede.

¹⁹Mittlere Sammlung, 72. Rede.

²⁰Mittlere Sammlung, 72. Rede.

von Beilegungen (=Persönlichkeit) behaftete Nibbāna« ist das große Erlebnis eines Heiligen während seines Lebens. »Das ohne einen Rest von Beilegungen (=Persönlichkeit) behaftete Nibbāna«²¹ ist der erhabene Friedenszustand eines Vollendeten *nach* seinem körperlichen Tode: »Wie, ihr Jünger, wenn der Stiel eines Mangofruchtbüschels vom Baume losgeschnitten wird, alle Mangofrüchte, die am Stiele hängen, diesem nachfolgen, ganz ebenso, ihr Jünger, verhält es sich mit dem Körper eines Vollendeten, dessen Wille zum Leben vernichtet ist. Solange sein Körper besteht, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen seines Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken.«²² Hier wird also »der Körper mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen mit dem Mangofruchtbüschel verglichen, sein Wille zum Leben mit dem Stiel dieses Büschels, der Vollendete selbst aber mit dem durch das Abschneiden des Büschels samt Stiel nicht berührte Mango- *Stamm* verglichen.«²³ Er selbst bleibt auch nach dem Tode der Gleiche, der er von Ewigkeiten her war, nämlich ein Unaussprechbares, Unnennbares, Unbeschreibbares: »Verehrt die großen Herren, die über alle Bande Hinübergekommenen, die völlig Erloschenen, *die Unermesslichen*.«²⁴ Ganz im Einklang damit sagt Meister Eckhart: »Dort entschwindet der Seele sogar ihr Eigenwesen als Seele, indem sie diese Bezeichnung ja nur führt, sofern sie dem Leibe Leben gibt und diesem Form ist. Daher heißt sie dort nicht mehr Seele, ihr Name ist: unermessliches Wesen.« Angelus Silesius aber sagt: »Ich selbst bin Ewigkeit, ann ich die Welt verlasse – Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.« – Strahlen Nibbānas scheinen hindurchzubrechen, wenn in den heiligen Texten von einem Vollendeten nach seinem Tode gesprochen wird:

»Kein Maß gibt es für den, der fortgegangenen,
Beschreib ihn (!) wie du willst:
Es trifft ihn nimmer.

²¹Itivuttaka 44.

²²Längere Sammlung I, 3, 73.

²³Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 144.

²⁴Mittlere Sammlung, 116. Rede.

Wo alle Dinge restlos sind vernichtet,
Sind alle Pfade auch der Rede zugeschüttet.«²⁵

242) *Kann man für den Nibbāna-Zustand eines Heiligen nach dem Tode ein Gleichnis geben?*

Ja. Der Buddha gebraucht hierfür das Gleichnis von der Lampe.

243) *Was besagt dieses Gleichnis?*

»Die Weisen erlöschen wie eine Lampe«²⁶, heißt es in den heiligen Texten, und an anderen Orten wird gesagt: »Wie das Erlöschen einer Lampe war die Lostrennung seines Geistes.«²⁷ Eine Lampe erlischt, wenn Öl und Docht verbraucht sind und neuer Brennstoff nicht zugeführt wird. Dann verschwindet nicht die *Lampe*, sondern die Flamme löst sich los und wird unsichtbar. So auch beim sterbenden Heiligen: Die Lebenskraft ist verbraucht, der Körper fällt auseinander, »das Panzerkleid seiner Persönlichkeit« zerbricht: Nicht der Vollendete geht fort, wie es dem oberflächlichen Auge scheinen mag, sondern die Persönlichkeit fällt von ihm ab, löst sich von ihm los wie die erlöschende Flamme von der Lampe. Wie die Lampe, wenn sie nicht mehr brennt, als erloschen gilt, so auch gilt ein Vollendeter, wenn er die Maske seiner Persönlichkeit abgeworfen hat, als erloschen. Ebenso aber wie die Lampe auch nach ihrem Erlöschen in völliger Unberührtheit und Unversehrtheit dasteht, so auch bleibt ein Vollendeter durch das Wegfallen seiner ihm völlig wesensfremden Persönlichkeit unberührt: Er ist wie die Lampe erloschen.

244) *Gibt es Gleichnisse, die, von einer anderen Warte aus, den Zustand eines Vollendeten nach dem Tode verdeutlichen?*

Ja. Es sind die verschiedenen Gleichnisse vom ausgehenden Feuer, die für den alten Inder, der es gewohnt war, das Wesenhafte von seiner Erscheinungsform zu trennen, leicht verständlich waren.

²⁵Suttanipāta, v. 1076.

²⁶Suttanipāta, v. 235.

²⁷Längere Sammlung XVI.

245) *Sind diese Gleichnisse für uns schwer zu verstehen?*

Sie sind nicht einfach.

246) *Warum?*

Weil der moderne Mensch vom Feuerelement eine völlig andere Vorstellung hat, als es beim alten Inder der Fall war. Der erstere ist es gewohnt, in der Erscheinung des Feuers nur eine chemische Verbindung von Brennmaterial und Sauerstoff zu sehen und sonst nichts. Erlischt das Feuer, so ist die chemische Verbindung aufgehoben: Das Feuer ist für ihn vernichtet. Ganz anders der alte Inder: Ihm galten Flamme und Hitze nur als Erscheinungsform des an sich unergründlichen Feuerelementes, wobei Brennmaterial und Sauerstoff als bloße Nahrung dienten. Für ihn war es eine Selbstverständlichkeit, daß mit dem Erlöschen des Feuers die ihm zugrundeliegende unsichtbare Feuernatur in keiner Weise berührt wird: »Das Aufflammen und Erlöschen des Feuers bedeutet für den Inder der alten Zeit kein Entstehen und Vergehen, sondern das bereits vorhandene Feuer wird dadurch sichtbar und wieder unsichtbar.«²⁸ Das Feuer in seiner wahren Natur *ist* »in irgendeiner Weise, auch wenn es erloschen ist. Es ist nirgends und überall. Denn nirgends kann es gefunden werden und doch lauert es überall auf die Bedingungen seines Eintrittes in die Welt.«²⁹

247) *Gibt es darüber Aussprüche in den Upanishaden?*

Ja. Gerade da, wo es sich um subtile Begriffe handelt, ist es unumgänglich, daß wir sie aus altindischem Geiste heraus verstehen lernen. Wer glauben würde, sie dem Boden, auf dem sie gewachsen sind, entreißen zu können, um ihnen eine materialistische Deutung zu geben, würde schwer irren. Hier sollen nur zwei Aussprüche aus den Upanishaden zitiert werden, die das Gesagte bestätigen: »Wie Feuer, eingekehrt in seine Heimstatt, unsichtbar fortbesteht nach seinem Wesen und aus der Reibholzheimstatt neu aufleuchtet, so flammt's in beiden gleich im Leib auf.«³⁰ – »Brahman – das

²⁸Erich Frauwallner, »Geschichte der Philosophie«, Band I.

²⁹Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 175.

³⁰Paul Deussen, 60 Upanishad's des Veda.

ist eben das jenseits der Erscheinungswelt liegende Weltwesenhafte – ist seiner Natur nach reines Denken, vergleichbar dem Feuer, nachdem es den Brennstoff verzehrt hat.«³¹

248) *Ist diese Auffassung im Abendland bekannt?*

Ja. Es war kein Geringerer als Meister Eckhart, der die wahre Natur des Feuers von seiner Erscheinungsform zu trennen verstand: »Da, wo das Feuer *in seiner wahren Natur ist*, da brennt es und versehrt es nicht. Nur die Hitze, die vom Feuer ausströmt, die brennt hienieden. Doch wo die Hitze noch in der Feuernatur beschlossen ist, da brennt sie nicht und ist unschädlich. Und doch steht sie auch da, wo sie noch im Feuer beschlossen ist, der wahren Natur des Feuers so fern, wie der Himmel der Erde.«

249) *Wie lautet das Feuer-Gleichnis des Buddha?*

Es gibt im buddhistischen Kanon viele Stellen, die das Erlöschen des Feuers als Gleichnis für das Erlöschen eines Heiligen nehmen. Gerade weil der alte Inder von der Gewissheit durchdrungen war, daß mit dem Erlöschen der Flamme die unsichtbare Feuer-Natur völlig unberührt bleibt, waren Gleichnisse dieser Art für ihn überaus lebendig und anschaulich. So heißt es beispielsweise in Udāna VIII, 10.: »Gleichwie man den Weg des vom Schmiedehammer ausgelösten Funkens nicht kennt, der zerglühend nach und nach verschwindet, ebenso ist nicht zu erkennen der Weg der vollkommen Erlösten, die über die Flut der Fessel der Sinnenlust hinübergekommen sind und die unerschütterliche Seligkeit erreicht haben.« Aber die dem ausgehenden Feuer entlehnte Vorstellung des Erlöschens fand nicht nur Anwendung auf den Heiligen, nachdem er seinen Körper mit dem Tode abgelegt hat, sondern auch zu seinen Lebzeiten: Weil der Buddha mit seiner vollen Erwachung die Flammen der Gier, des Hasses und der Verblendung zum Erlöschen gebracht hatte, deshalb rief ja auch eine Gottheit, als sie ihn erblickte, aus: »So sehe ich fürwahr einen Brahmanen, der schon lange völlig erloschen ist.«³² Und von sich selbst erklärt der Meister: »Mit

³¹Paul Deussen, 60 Upanishad's des Veda.

³²Samyutta-Nikāya I, 1.

dem Mönchsgewande bekleidet, wandere ich als ein Heimloser, mit *völlig erloschenem Selbst*, ohne mich von der Menschen Gier beschmutzen zu lassen.«³³ Ein auf solche Weise Erloschener »brennt nicht mehr«, »er hat das Glück in sich selbst gefunden«³⁴. Erloschen ist nur das, was ihn verunreinigte und beschmutzte. Erloschen ist sein dürstender Wille und damit alles Leid, was ihm dieser Wille brachte. Nur weil der Buddha für sich selbst nichts mehr, absolut nichts mehr wollte, konnte er als ein völlig »Erloschener« unter den von Gier nach Lust brennenden Menschen zu einem »Allbarmherzigen«³⁵ werden, der immer ihre Leiden verstand und immer einen Ausweg wusste.

250) *Wie heißt das Reich, in das die Vollendeten nach dem Tode ihres Körpers untertauchen?*

Es ist die Nibbāna-Sphäre³⁶, »die Stätte der dahingegangenen Erwach- ten, dem Kreislauf Entfahrenden«.

251) *Gibt es eine Aussage des Buddha über die Nibbāna-Sphäre?*

Wenn es auch unmöglich ist, über die die Grenzen möglicher Erfahrung übersteigende Nibbāna-Sphäre etwas Positives auszusagen, so sehen wir doch in den heiligen Texten das Bemühen des Meisters, uns zumindest einen Fingerzeig zu geben, in welcher Richtung jene letzte und unerschütterliche Zuflucht zu finden ist: »Es *gibt* einen Bereich, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht das Gebiet des grenzenlosen Raumes, noch das Gebiet des grenzenlosen Bewusstseins, nicht beides: Mond und Sonne.«³⁷ – »Wenn du die Unreinheit austreibst, wirst du, frei von allem Schmutz, ins *wunderbare, ins erlesene Land* – Nibbāna – gelangen.«³⁸ – »Denn nicht mit solchen Vehikeln (wie Elefanten, Maultieren, Pferden) gelangt man ins *unbetretene Land*, wohin mit *wohlbezähmtem Selbst* der Ge-

³³Suttanipāta, v. 455-456.

³⁴Längere Sammlung I, 36.

³⁵Mahākārūnika, ein in den heiligen Texten oft genannter Ehrenname des Buddha.

³⁶nibbāna-dhātu.

³⁷Udāna VIII, 1.

³⁸Dhammapada, v. 226.

zähnte geht.«³⁹ – »Ich werde zum *Unbeweglichen*, zum *Unerschütterlichen* gehen, mit *dem nichts in Vergleich gesetzt werden kann*.«⁴⁰ – »Für den, der seinen Körper, seine Rede und sein Denken beherrscht, gibt es nach dem Tode *eine Schutzstätte, ein Versteck, ein Eiland*.«⁴¹

Nicht müde wird der Meister im Preisen jener einzigen Zuflucht, jener letzten »unerschütterlichen Sicherheit«, die es für die Wesen gibt:

»Das *Wahre*, ihr Jünger, will ich euch zeigen
und das *andere Ufer*
und das *Feine*
und das *Unverwelkliche*
und das *Ewige*
und das *Unauflösliche*
und das *Unsichtbare*
und das *Friedvolle*
und das *Todlose*
und das *Hoherhabene*
und das *Wonnevolle*
und das *Fehlen des dürstenden Willens*
und die *Geborgenheit*
und das *Wundervolle*
und das *Erstaunliche*
und das *Nibbāna*
und die *Reinheit*
und das *Eiland*
und das *Versteck*
und die *Schutzstätte*
und den *Weg* dazu will ich euch zeigen.«⁴²

³⁹Dhammapada, v. 323.

⁴⁰Suttanipāta, v. 1149.

⁴¹Anguttara-Nikāya III, 51.

⁴²Samyutta-Nikāya 43 (15-17, 19-22, 24-27, 29-31).

252) *Gibt es für ein in die Nibbāna-Sphäre eingetauchtes Wesen die Möglichkeit eines Rückfalles in den Samsāra?*

Es gibt viele Gründe, weshalb ein solcher Rückfall unmöglich ist. Hier seien nur zwei davon angeführt:

1. Das beglückende Wissen um die Vollendung besteht nach dem Buddha in der unerschütterlichen inneren Gewissheit, den dürstenden Willen als den zu neuer Geburt führenden Kanal vernichtet zu haben: »Vernichtet ist das frühere Werden, ein neues Werden gibt es nicht. Reizfrei ist der Geist gegenüber einem zukünftigen Werden: Diese, die den *Keim* vernichtet haben, denen kein *Wille* mehr wächst, die Weisen erlöschen wie diese Lampe.«⁴³ Damit ist für *ihn* der Kreislauf der Wiedergeburten beendet. Die Flammen-
glut des Durstes, die der Heilige für immer zum Erlöschen gebracht hat, vergleicht der Meister mit dem abgehauenen Stumpf einer Palme, für die es kein weiteres Wachstum mehr gibt.⁴⁴
2. In der Nibbāna-Sphäre hat der Lastträger seine Last – nämlich die Persönlichkeit – abgelegt. Als ein völlig Freier gibt es für ihn keine Berührung mehr mit der Welt der Erscheinungen. Wo aber keine Berührung mit Gestalten, Tönen, Düften, Säften, Tastobjekten und Denkobjekten stattfindet, da gibt es auch keine Empfindung als die notwendige Ursache jedes neuen entstandenen Durstes.⁴⁵

253) *Ist das Nibbāna mein Selbst?*

Nein. Vom Nibbāna-*zustande* erklärt der Meister, es sei der »meinem Selbst vollkommen angemessene – also absolute – Zustand.«⁴⁶ Als ein Unvollendeter, als *Lastträger*⁴⁷, weiß ich mich jetzt noch weit von ihm entfernt, mittendrin in dem Leiden des Samsāra. Weil ich den Nibbāna-Zustand zwar erreichen kann, jetzt aber *ohne* ihn bin, deshalb ist er *nicht* mein Selbst.

⁴³Suttanipāta, v. 235.

⁴⁴Mittlere Sammlung, 140. Rede.

⁴⁵Vgl. damit Nr. 171.

⁴⁶paramattha-dhamma.

⁴⁷puggala.

Die Nibbāna- *Sphäre*⁴⁸ als »die Stätte der dahingegangenen Erwichen, dem Kreislauf Entfahnen« ist das geheimnisvolle »Versteck«, die sichere Zuflucht für alle Wesen. Als »Versteck« aber ist sie von mir selbst genau so verschieden, wie die Schutzhütte von dem Bergsteiger, der zwar zu ihr gelangen möchte, aber doch noch weit von ihr entfernt ist. Deshalb ist auch die Nibbāna-Sphäre *nicht* mein Selbst.⁴⁹

254) *gibt es in der Nibbāna-Sphäre eine Vielheit der Wesen oder ist dort die Einheit verwirklicht?*

»Sie sind nicht *Eines*, so wenig, daß sie sich in ihren 'Beilegungen' als Welt beständig gegenseitig zerfleischen; sie sind aber auch nicht ein *Vieles*, so wenig, daß sie sich wiederum in ihren 'Beilegungen' als Welt in allumfassender Liebe zur Einheit verbinden können.«⁵⁰ Der Buddha selbst gebraucht für die Nibbāna-Sphäre als die ewige Heimat aller Wesen folgendes wunderbare Gleichnis: »So wie alle Wasserströme der Erde und der Luft sich in das Meer ergießen und das Meer doch nicht voller oder leerer wird, ebenso wird, mögen auch noch so viele Jünger den Eingang in die von 'Beilegungen' freie Nibbāna-Sphäre (nibbāna-dhātu) finden, diese Nibbāna-Sphäre doch niemals voller noch leerer.«⁵¹ Wenn überhaupt, so treffen auf sie die Worte des Paulus zu: »Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, was Gott denen bereitet, die ihn lieben.«

»Der *Wille* ist die Wurzel aller Dinge;
Das Absolute⁵² ist der *Kern* aller Dinge;

⁴⁸ nibbāna-dhātu

⁴⁹ Vgl. Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 415, Anm. 86.

⁵⁰ Georg Grimm, »Buddhistische Weisheit«, S. 72.

⁵¹ Udāna V, 5.

⁵² Die ursprüngliche und wörtliche Bedeutung von »absolut« – (in der Pälisprache vimutto) – ist »losgelöst«. Deshalb ist also das Absolute das Losgelöste, die Tathāgata – oder Buddhanatur in uns. Dieser Gedanke kommt im Mahayana (Edward Conze, »Buddhist Thought in India«, S. 229) zum Ausdruck:

»Wenn das Element des Buddha nicht (in jedem einzelnen) existierte,
So gäbe es kein Verabscheuen des Leidens,

In das *Ewige* tauchen unter alle Dinge;
In Nibbāna enden alle Dinge.«⁵³

»Freund, es ist auch genug. Im Fall' du mehr willst lesen, so geh' und werde selbst die Schrift und selbst *das Wesen*. «⁵⁴

Noch könnte sein ein Wunsch nach Nirvāṇa,
Noch das Streben nach ihm, noch der Entschluss, es zu gewinnen«

Vgl. damit auch Georg Grimm, »Buddhistische Meditationen«, S. 385.

⁵³ Anguttara-Nikāya X, 58.

⁵⁴ Angelus Silesius, »Cherubinischer Wandersmann«.

12 DER PFAD DER FREUNDSCHAFT

255) Muss man, um den Pfad des Buddha zu gehen, in den Mönchs- bzw. Nonnenorden eintreten?

Nein. In gleicher Weise wie ein Christ, dem an einem gottesfürchtigen Leben gelegen ist, sich deshalb nicht in einen beschaulichen Orden zurückziehen muss, so auch vermag ein Buddhajünger ohne weiteres mitten im Leben und inmitten seiner Familie dem Pfade des Buddha zu folgen. Wenn auch der alte Mönchsorden eine Einrichtung war, die dem nach dem Heile Strebenden die besten Bedingungen dazu bot, so liegt doch der Fall heute insofern anders, als das Gesetz der allwaltenden Vergänglichkeit auch am Orden des Buddha nicht spurlos vorüberging und der heutige Orden natürlicherweise nicht mehr der ist, der er zu des Buddha Zeiten war.¹ Der

¹Es sind nicht wenige Stellen im Kanon, die vom Untergang der »gute Lehre« – Saddhamma – sprechen: Nur 500 Jahre prophezeit der Buddha für das Bestehen der guten Lehre in ihrer Reinheit: »So lange aber, Kassapa, tritt ein Verschwinden der guten Lehre nicht ein, als nicht eine Fälschung der guten Lehre in der Welt aufkommt. Wenn aber Kassapa, eine Fälschung der guten Lehre in der Welt aufkommt, dann tritt ein Verschwinden der guten Lehre ein... Hier selbst vielmehr (unter uns) kommen die törichten Leute auf, die die gute Lehre verschwinden machen.« (Samyutta-Nikāya II, 13)

Einen Einblick in das heutige Mönchtum in den Ländern Ceylon, Burma und Siam gibt das Werk von Heinz Bechert »Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus« (Alfred Metzner-Verlag, Frankfurt/M.).

Der Verfasser, Ordinarius für Indologie, hat auf seinen Reisen die Verhältnisse gründlich kennengelernt. Wer sich über die heutige Situation des Theravāda-Buddhismus in Süd-Ostasien orientieren will, nehme das Buch zur Hand. Die

Nonnenorden ist in den meisten buddhistischen Ländern fast ganz verschwunden. Wie aber würde der Buddha die obige Frage beantworten? »Ob einer im Hause bleibt oder in die Heimlosigkeit zieht (d. h. in den Orden eintritt), so lob' ich ihn nicht, wenn er den falschen Weg nimmt. Denn wenn er den falschen Weg nimmt, kann er nicht zum Heil gelangen, mag er im Hause bleiben oder in die Heimlosigkeit gezogen sein. Ob einer im Hause bleibt oder in die Heimlosigkeit zieht, so lobe ich ihn, wenn er den rechten Weg nimmt. Denn wer den rechten Weg nimmt, kann zum Heil gelangen, mag er im Hause bleiben oder in die Heimlosigkeit gezogen sein.«²

256) Was versteht man unter dem rechten Weg?

Der Prüfstein, ob wir den rechten oder falschen Weg gehen, liegt nach

Dinge kennenzulernen, wie sie nun einmal sind, ist immer von Vorteil. Dem Leser werden, besonders hinsichtlich der Verhältnisse in Ceylon, kaum mehr Illusionen bleiben. Bechert pflichtet als Deutung der Buddhalehre der ceylonesischen Theravāda Interpretation bei. Hinsichtlich der alten Buddhalehre gehen aber heute die Auslegungen schon weit auseinander. Das Unglück für den ceylonesischen Buddhismus besteht im Besonderen darin, daß er die tief religiöse Geisteswelt des alten Indiens, die überhaupt erst den Nährboden für das Erscheinen eines Vollkommen-Erwachten abgab, von seiner Lehre lostrennt. So sagt beispielsweise C. Jinarajadasa in dem Buche Becherts (S. 123) über den ceylonesischen Buddhismus: »Wenn ich offen zu der jungen Generation spreche, die heute viel leistet, so möchte ich eine tiefe Ursache meiner Unzufriedenheit erwähnen, als ich versuchte etwas für den Buddhismus in Ceylon zu tun. Es ist die vollkommene geistige Trennung, die zwischen Ceylon und der hohen Tradition Indiens existiert. Jeder, der auch nur einen Blick auf die Tradition der Hindu wirft, weiß, daß alles, was in der singhalesischen Tradition von wirklicher Bedeutung ist, eng mit der Hindu-Zivilisation verknüpft ist, wenn es nicht überhaupt davon abgeleitet ist... Alle jene, die sich als intelligente Buddhisten betrachten – insbesondere die führenden Priester – schienen sich niemals darüber klar geworden zu sein, daß es kaum möglich ist, irgendeinen buddhistischen philosophischen Ausdruck zu verstehen, ohne eine gründliche Kenntnis der Philosophie des Hindus zur Zeit des Herrn Buddha.« – Es ist durch aus zu verstehen, wenn Dr. Rāhula in der ceylonesischen Zeitschrift »The Buddhist« (Sept. - Okt. 1965) sagt: »... es gibt viele Personen in unserer Mitte, die bestürzt sind, daß sich der Buddhismus im Augenblick in Ceylon in einem Kampfe auf Leben und Tod befindet.«

²Mittlere Sammlung, 99. Rede.

dem Buddha in der einfachen Feststellung, ob wir auf dem eingeschlagenen Weg glücklicher und zufriedener werden oder unglücklicher und unzufriedener: Auf die Bitte Mahāpajapāti Gotamis, der Tante und Pflegemutter des Meisters, ihr eine Anweisung, zum Zwecke eines rechten einsamen Verweilens zu geben, erwidert der Buddha: »Jede Lehre, von der du dir sagen kannst, daß sie zur Leidenschaftslosigkeit führt und nicht zur Leidenschaft; zur Unabhängigkeit und nicht zur Bindung; zur Verminderung weltlichen Gewinns und nicht zu seiner Vermehrung; zur Einfachheit und nicht zur Habgier; zur Zufriedenheit und nicht zur Unzufriedenheit; zur Einsamkeit und nicht zur Geselligkeit; zur Leistung und nicht zur Schlaffheit; zur Freude am Guten und nicht zur Freude am Bösen – von solcher Lehre kannst du mit Bestimmtheit sagen: *Das* ist die Regel. Das ist *die* Lehre. Das ist des Meisters Botschaft.« Den Pfad selbst schildert der Buddha als einen Weg »einer allmählich ansteigenden Schulung, einer allmählich ansteigenden Übung, eines allmählichen Fortschrittes«³, der zu eigener Heilsgewissheit führt. Dabei gilt es nicht zu übersehen, daß jeder Weg vom Ziele her bestimmt wird. Wer nach Berlin will, wird zwangsweise einen anderen Weg wählen als derjenige, der nach Rom möchte, und wer nach Paris will, wieder einen anderen als der nach Moskau Reisende zu wählen haben. So auch wird der Weg des Erdenwanderers, der sowohl jetzt wie auch nach seinem Tode ein glückliches Leben führen will, von einer anderen Geistesausrichtung her bestimmt sein als der Pfad eines Menschen, der ganz nach innerem Glück verlangt und der in der Erreichung seiner ewigen Heimat, Nibbāna, das letzte Ziel seines Strebens sieht.

257) *Aus welchen Teilen setzt sich der Pfad zusammen?*

»Des Menschen bester Gefährte« beim Beschreiten wie für das Beibehalten des rechten Pfads ist »das auf Erkenntnis beruhende Vertrauen« zum Buddha, zu seiner Lehre und zu seiner erlesenen Jüngergemeinde. Es ist die edle Frucht der Beschäftigung mit der Lehre, ihrer geistigen Verarbeitung und allmählichen Verwirklichung. Der Pfad selbst wird vom Meister in drei Teile aufgeteilt: In Sittenreinheit, Konzentration und Weisheit: »Durch Sittenreinheit vorbereitete Konzentration, durch Konzentration vorbereitete

³Mittlere Sammlung, 107. Rede.

Weisheit bringt reiche Frucht, hohe Förderung.«⁴ Und an anderer Stelle erklärt der Meister in feierlicher Weise: »Von Sittenreinheit umflossen ist die Weisheit, von Weisheit umflossen die Sittenreinheit; wer sittenrein ist, der hat Weisheit, und wer weise ist, der ist sittenrein. Wie man eine Hand mit der anderen wäscht und einen Fuß mit dem anderen, geradeso ist die Weisheit von Sittenreinheit umflossen und die Sittenreinheit von Weisheit. Sittenreinheit und Weisheit sind das Höchste in der Welt.«⁵

Sittenreinheit, Konzentration und Weisheit müssen, so der Pfad für uns überhaupt Leben gewinnen soll, bereits beim Beginn des Weges in ihren Anfangsstadien vorhanden sein: ohne Sittenreinheit keine Konzentration und keine Weisheit; ohne Konzentration und Weisheit keine Sittenreinheit. In ihrer praktischen Verwirklichung zeigen sie sich als die acht Glieder des Pfads.

258) Welches sind die acht Glieder des Pfads?

Es sind: »Rechte Anschauung, rechtes Sich-Entschließen, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechtes Gedenken⁶ und rechte Konzentration.«⁷

259) Findet sich der Achtfache Pfad auch bei anderen religiösen Lehrern?

Nein. Er steht einzig in der Welt da: »Da erforscht sich der erlesene Jünger also: ›Jene rechte Anschauung, die ich mir angeeignet habe, kann die wohl auch außerhalb von hier, von einem anderen religiösen Lehrer oder Brahmanen ganz ebenso gefunden werden?‹ Und er erkennt: ›Jene rechte Anschauung, die ich mir angeeignet habe, die kann nicht außerhalb von hier, von einem anderen religiösen Lehrer oder Brahmanen ganz ebenso gefunden werden.«⁸ Deshalb könnte sich auch nach des Meisters eigenen Worten kein größeres Unglück ereignen, als etwaige Unstimmigkeiten

⁴Längere Sammlung XVI.

⁵Längere Sammlung IV, 21.

⁶Rechtes Gedenken kann auch mit rechter Besonnenheit wiedergegeben werden: Man besinnt sich bei allem, was man tut, auf die Lehre.

⁷Samyutta-Nikāya LVI, 11.

⁸Mittlere Sammlung, 48. Rede.

über diesen Pfad: »Wenig läge an Unstimmigkeiten um den Lebensunterhalt oder um die Ordensregel, doch um den Weg, Ānanda, oder um die Richtung des Weges, wenn sich darum unter den Jüngern Unstimmigkeiten erheben sollten, so gereichte das zum Kummer für viel Volk, zum Leiden für viel Volk, zum Unglück für die Bevölkerung, zum Unheil für Götter und Menschen.«⁹ Mancher religiöse Genius hat die Wahrheit vom Leiden in einem gewissen Umfange erkannt, hat den Willensdrang als seine Ursache gesehen, hat auch erkannt, daß nur durch die Überwindung des Willensdrangs der innere Friede gefunden werden kann: Keiner aber hat einen Ausweg gesehen, keiner die Möglichkeit, der uns quälenden Willensunrast ein Ende zu machen, und keiner von allen entdeckte das friedvolle Eiland, frei von Geburt und Tod. So ist die Lobpreisung des Meisters in den heiligen Texten nicht zu hoch gegriffen, wenn von ihm gesagt wird, »er sei des unentdeckten Weges Entdecker, des ungeschaffenen Weges Erschaffer, er zeige einen Weg, den noch keiner gezeigt habe, er sei ein Wegeskennner, ein Verstehender des Weges, ein Kundiger des Weges.«¹⁰

260) Was versteht man unter Sittenreinheit?

Das Pāli-Wort für Sittenreinheit ist *Sīla*, was ursprünglich Haltung bedeutet. So hören wir schon in den *Jātakas*, den Wiedergeburtsgeschichten des Buddha, vom *Sīla* eines Reiheres und dem eines wohlgezügelten Pferdes. In der Buddhalehre ist das *Sīla* im Sinne der Sittenreinheit der erste wirkliche Schritt auf dem Pfade der Freundschaft und derjenige, der ihn vollbringt, wird ein *Sīlavata*, ein sittlicher Anhänger, genannt. In rechter Rede, rechtem Handeln und rechtem Beruf wird seine innere Haltung auf dem Pfade deutlich. Sie wird zum Ausdruck edlen Menschentums: »Gleichwie da alles Leben auf der Erde fußt, so ist das *Sīla*, das befreiende, der Grund und Boden zur Entfaltung alles Guten, der Ausgangspunkt der Lehre des Erwachten.«¹¹

⁹Mittlere Sammlung, 104. Rede.

¹⁰Mittlere Sammlung, 108. Rede.

¹¹»Die Fragen des Königs Milindo«, II, 1. Kap.

261) *Welches sind die fünf Silas?*

1. Kein lebendes Wesen töten oder verletzen,
2. Nicht-Gegebenes nicht nehmen,
3. nicht unerlaubten Lüsten huldigen,
4. nie die Unwahrheit sagen,
5. keine berausenden Getränke und betäubenden Mittel zu sich nehmen.

262) *Sind die Silas nur unter dem negativen Aspekt zu sehen?*

Nein. Wenn auch ihre negative Formulierung am besten dazu angetan ist, jeden Zweifel hinsichtlich ihrer Durchführung auszuschalten, so stehen sie nichtsdestoweniger ganz und gar im Dienste der Lebewesen, zeigen uns Schritt für Schritt, auf welche Weise der Pfad zu gehen ist. Ohne den Geist einer lebendigen Freundschaft würden sie einem toten Gebilde gleichen, einer Schale ohne Kern und ihre Befolgung wäre nicht nur ohne moralische Bedeutung, sondern auch auf die Dauer undurchführbar. Nehmen wir beispielsweise an, ein in armseligen Verhältnissen lebender Mann besitze einen kleinen Bach, dessen Wasser voller Forellen ist. Würde er das Fischwasser verkaufen, so bedeutet das zwar den Tod der Fische, er selbst aber wäre durch seinen Verkauf in der Lage, ein sorgenfreies Leben zu führen. Nur wenn das Sila für den Mann zum Ausdruck echten Wohlwollens und Mitgefühls, auch gegenüber seinen Tierbrüdern, geworden ist, wird er, um den Fischen ihr Leben zu erhalten, auf den Verkauf des Fischwassers verzichten. Ein rein formelles Silas, das seine Ausrichtung nicht durch Hezensgüte erfährt, würde in dem Augenblick durchbrochen werden, wo eine schwierige Situation an den Menschen heranträte.

Genauso verhält es sich auch mit der Einhaltung der übrigen Silas. Wer im Glauben wäre, sie ohne Untermauerung wahrer Herzensgüte befolgen zu können, würde in dem Augenblick versagen, wo ihre Einhaltung nur unter großen Opfern und schweren Einschränkungen möglich wäre.

263) *Sind die Silas vom Buddha gegebene Gebote?*

Nein. In der durch sie verlangten Eindämmung der Gier, des Hasses und der Verblendung sind sie der sichtbare Ausdruck der ewigen Weltordnung.

Sie stellen gewissermaßen die letzte Rückzugslinie dar, die kein Wesen überschreiten sollte, wenn es sich nicht selbst in Leid und Unglück stürzen will. In ihrer Vollständigkeit verkörpern die Silas das altindische Ideal der Ahimsā, der Gewaltlosigkeit gegenüber aller Kreatur. Weil sie ganz im Lichte einer selbstlosen Freundschaft und Hingabe zu den Lebewesen stehen, deshalb wäre auch ihre rein formelle Einhaltung völlig wertlos. Die geistige Ausrichtung ist in der Buddhalehre alles. Demzufolge wird in den heiligen Texten auch derjenige als der Edlere bezeichnet, der nicht nur für sich allein den Weg der Silas geht, sondern auch, soweit es in seinem Vermögen steht, andere dazu anhält und ihre Übertretung nach Möglichkeit verhindert.

264) Gibt der Buddha eine Schilderung der Silas im einzelnen?

Ja. Es gibt viele Reden, die sich ausschließlich damit befassen.¹² Im besonderen werden die Silas häufig in Verbindung mit der Freigebigkeit angeführt. Silas und Freigebigkeit gehören in der Buddhalehre ebenso zusammen wie Flamme und Wärme. Es gibt kein gutes Sila, keine gute Haltung, die sich nicht in Freigebigkeit zeigen würde. Je größer die Freigebigkeit um so lebendiger der Geist der Silas: »Der Gaben verheißende gute Mensch, barmherzig gegen alle Geschöpfe, lässt freudig austeilen und spricht: ›Spendet! Spendet!‹ Wie eine Wolke donnernd und brüllend Regen gibt und herabströmend Höhen und Tiefen mit Wasser füllt, so auch ist hienieden ein solcher Mensch.«¹³

An anderer Stelle findet sich folgende Schilderung der Silas:

»Ein lebendes Wesen soll er weder töten noch töten lassen, noch billigen, daß andere es töten, sich fernhaltend von Gewalt gegenüber allen Wesen, sei es Pflanze, Tier oder Mensch.

Ferner vermeide es der zur Erkenntnis gelangte Jünger, irgendwo irgend etwas zu nehmen, was ihm nicht gegeben wird, noch lasse er es nehmen, noch billige er, daß andere es nehmen; er vermeide irgend etwas zu nehmen, was ihm nicht gegeben wird.

Die Hingabe an unerlaubte Lüste vermeide der Verständige, wie eine mit

¹²Vgl. unter anderen die 41. Rede der Mittleren Sammlung.

¹³Itivuttaka 75.

glühenden Kohlen gefüllte Grube. Wenn er aber zu einem reinen Wandel nicht fähig ist, so vergehe er sich nicht gegen das Weib eines anderen.¹⁴ Sei es im Gerichtshof, sei es in der Versammlung, *nie* soll einer den andern belügen noch belügen lassen, noch billigen, daß andere lügen; er vermeide jegliche Unwahrheit.

Und der Hausvater, der an dieser Lehre Gefallen gefunden, gebe sich nicht mit berausenden Getränken (und betäubenden Mitteln) ab, lasse sie nicht einnehmen, noch billige er, daß andere sie einnehmen, erkennend, daß es zur Geistesstrübung führt.

Denn im Rausche vollführen die Toren Unheilvolles und machen auch andere Leute besinnungslos. Diese Quelle des Unheils, diese Geistesverwirrung und Verblendung, die nur der Tor liebt, vermeide er.«¹⁵

265) *Fallen unter die falsche Rede nur Lüge und Unwahrheit?*

Nein. Auch üble Nachrede, Zwischenträgerei, Verleumdung, unfreundliche und rohe Rede, wie sinnloses Geschwätz fallen unter die falsche Rede.¹⁶

266) *Was versteht man unter rechter Rede?*

Sie wird im Kanon wie folgt geschildert: »Seine Rede ist höflich, erfreulich zu hören, liebevoll, zum Herzen dringend, gesittet, angenehm und ermunternd für viel Volk. Oberflächliches Geschwätz hat er aufgegeben, er spricht zur rechten Zeit, den Tatsachen gemäß, auf das Ziel bedacht, das er errichten will, er ist ein Sprecher der Lehre, seine Worte sind wert, daß man sie behält, gelegentlich mit Gleichnissen geschmückt.«¹⁷ Und so ist es selbstverständlich, daß in der Buddhalehre die rechte Rede an Bedeutung und Wert gleichgestellt wird mit der Hingabe, der Heiterkeit des Geistes

¹⁴Unter die Hingabe an unerlaubte Lüste zählen im Besonderen der Verkehr mit Schutzbefohlenen, die unter der Obhut des Vaters, der Mutter oder anderer Personen stehen, der Verkehr mit Verheirateten und der Umgang mit Dirnen.

¹⁵Suttanipāta, v. 394 flg.

¹⁶Mittlere Sammlung, 51. Rede.

¹⁷Mittlere Sammlung, 51. Rede.

und einer unter allen Umständen gleich bleibenden Haltung des Selbstes¹⁸, »jenen vier vortrefflichen Eigenschaften, mit denen wir unseren Mitwesen dienen können.«¹⁹ Mit liebevoller Rede vermag man oftmals einem anderen mehr zu helfen als mit einer Belehrung. Sie ist, zur rechten Zeit angewandt, ein wahres Wunderheilmittel: Liebevolle Rede verscheucht in dem Angesprochenen Widerwillen und Misstrauen. Mag eine Atmosphäre noch so gespannt und aufreizend sein, ein freundliches Wort kann sie in ihr Gegenteil verkehren. Auch Tiere sprechen auf gute Worte an, werden sanft und fassen Vertrauen, liebevolle Worte quellen immer aus einer freundschaftlichen Gesinnung und werden im Dhammapada mit einer duftspendenden Blume verglichen. Ein sanfter Gesichtsausdruck ist ihre Folge. Liebevolle Worte lassen den Angeredeten Vertrauen fassen, während unfreundliche, zornige und rohe Worte auf ein durch Gier und Hass verwüstetes Gemüt hinweisen, ja selbst das Antlitz eines Menschen entstellen und verzerren. Liebevolle Worte, gepaart mit einem freundlichen Lächeln: Wie viel Gutes entspringt aus ihnen!

»Besser als in tausend Reden
Worte ohne Sinn verwendet,
Ist *ein* Wort voll tiefen Sinnes,
das dem Hörer Frieden spendet.«²⁰

267) *Fällt unter das erste Sila auch die mutwillige Zerstörung von Pflanzenleben?*

Ja. Auch wir sprechen von Waldfrevel, von Baum- und Strauchfrevel und von Flurfrevel, wenn es sich um eine böswillige oder mutwillige Zerstörung von Pflanzenleben handelt. Wenn der Mensch auch der Pflanzen zu seiner Ernährung bedarf, so sollte er sich doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch sie keine toten Gebilde darstellen, sondern lebende, empfindende Wesen sind. Die Buddhaworte, daß »die ganze Welt, alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Anhaften ist«, gelten auch für das

¹⁸samānattatā.

¹⁹Anguttara-Nikāya, Viererbuch.

²⁰Dhammapada, v. 100.

Pflanzenleben. Das ahnten auch bereits Anaxagoras, Empedokles und Platon, wenn sie den Pflanzen eine Begierde beilegten.²¹ Für den alten Inder waren die Pflanzen Wesen mit nur *einem* Sinnesorgan, nämlich dem Tastorgan. Das Steigen der Säfte, die Veränderungen und Bewegungen einer Pflanze erfolgen auf Drund eines *Reizes*. Wo aber Reizempfindlichkeit ist, da ist auch wirkliche Empfindungsfähigkeit und damit wirkliches Leben. Der Buddhamönch wird in den heiligen Texten aufgefordert, die Reste seiner Nahrung auf grasfreien Grund oder in fließendes Wasser zu schütten, um ja kein Pflanzenleben zu zerstören. Und wenn der erlesene Jünger seine Segenswünsche für die Lebewesen nach allen Himmelsrichtungen hin ausstrahlt, so schließt er auch die Pflanzenwesen in seine guten Wünsche ein, jene Wesen, »die festgebannt an ihrem Ort«, ihr Dasein führen.

268) *Ist das Töten aus Notwehr erlaubt?*

Wer ohne Not einem anderen Wesen das nimmt, was ihm am teuersten ist, nämlich sein Leben, begeht eine ausgesprochene Tat der *Ungüte*, der Feindschaft. Es ist deshalb nicht erlaubt. – Wer einen an ihm selbst versuchten Mord durch Tötung des Angreifers zunichte macht, zeigt damit ein spezifisch menschliches Verhalten, das aus Mangel an Herzensgüte zwar eine Wiedergeburt in höherer Welt ausschließt, nicht aber innerhalb der Menschenwelt. – Ein völlig anderes Antlitz aber zeigt die aus wirklicher Not erfolgte Tötung des Angreifers, wenn damit das Leben eines Kindes oder auch eines Tieres geschützt werden soll. Die im Vordergrund stehende Haltung wäre in diesem Falle eine des Helfens und Beschützenwollens um jeden Preis, wobei selbst die Feindschaft gegenüber dem Angreifer ihre Wurzeln in dem tiefen Mitgefühl gegenüber dem Schwächeren hat. Der Erreichung himmlischer Welt nach dem Tode dürfte ein solches Handeln nicht entgegenstehen.

Weil die Silas keine von einer äußeren Macht gegebenen *Gebote* darstellen, sondern ausschließlich Äußerungen der Liebe und Freundschaft gegenüber den Lebewesen, so könnte sogar der Fall eintreten, ein Sila übertreten zu müssen, wenn der Handelnde überzeugt wäre, mit seiner Einhaltung lieb-

²¹Schopenhauer, W. a. W. u. V., 2. Kap. 23.

los, ja grausam zu sein. Weil die Moral entweder die Frucht des Glaubens oder aber, wie es beim Buddhisten der Fall ist, die Frucht seiner Erkenntnis einerseits und seiner Freundschaft gegenüber den Lebewesen andererseits ist, deshalb ist sie individuell, und es gibt keine Moral, die für alle Wesen gleich wäre.

Anders beim Heilgewordenen. Die Unfähigkeit zu töten ist bei ihm eine vollkommene geworden: »Er ist *unfähig*, ein Wesen des Lebens zu berauben«, heißt es in den heiligen Texten.²² Er ist dazu ebenso unfähig, »als ein Mann, dem die beiden Arme abgehauen sind, auf den Gedanken verfallen kann, jemandem, der gestürzt ist, mit seinen Händen wieder auf die Beine zu helfen.«²³ Aber schon für denjenigen, der sich aufrichtigen Herzens um eine freundschaftliche Gesinnung gegenüber den Lebewesen bemüht, werden sich – eben auf Grund der *moralischen* Weltordnung – zumindest keine Situationen mehr ergeben, die nur durch die Tötung eines Menschen oder eines hoch entwickelten Tieres zu lösen wären. Weil das Karma-Gesetz das *moralische* Kausalitätsgesetz ist, deshalb wird auch ein auf dem Buddhistenpfad Wandelnder, selbst wenn er in eine schwierige Situation gerät, den tiefen Zusammenhang seines eigenen Strebens mit der moralischen Kausalität der Dinge spüren: Weil seine Herzensgüte ihm die Verantwortung erkennen lässt, die er gegenüber *allen* Wesen hat, so wird er – bewusst oder unbewusst – fast immer einen Weg finden, dieser seiner inneren Verantwortung im Rahmen der Silas gerecht zu werden. Immer aber wird sich ein Buddhistenpfadler bewusst bleiben, daß die Mutter der Silas die Freundschaft, das Wohlwollen gegenüber allen Lebewesen ist.

269) Was versteht man unter rechten Beruf?

Als erstes gilt es, einen falschen Beruf zu vermeiden. Die heiligen Texte führen fünferlei Arten des Handels an, die von einem Buddhisten nicht betrieben werden dürfen: »Handel mit Waffen, Handel mit lebenden Wesen, Handel mit Fleisch, Handel mit alkoholischen Getränken und Handel

²² Anguttara-Nikāya IX, 7.

²³ Georg Grimm »Der Buddhistenpfad für Dich«, S. 204.

mit Gift.«²⁴ Im Gegensatz dazu steht der rechte Beruf, der keines der fünf Sittengebote durchbricht und dessen Ausübung einer freundschaftlichen Gesinnung gegenüber den Lebewesen nicht im Wege steht.

270) Was soll mit der Einhaltung der fünf *Sīlas* erreicht werden?

Als erstes »die Überkommung der fünf schrecklichen Übel«²⁵, wie die Übertretungen der *Sīlas* genannt werden, des weiteren aber die Entfaltung des Gemütes in Richtung einer alle Wesen umfassenden Freundschaft, eines wahren Mitgeföhls, einer Mitfreude, die das Glück des anderen als eigenes Glück zu empfinden vermag und einer gewissermaßen gelassenen Haltung gegenüber den Sinnenobjekten, die nicht auf unmittelbares Zupacken und Ergreifen ausgerichtet ist. Diese inneren Geisteszustände werden, wenn voll entfaltet, »göttliche Zustände«²⁶ oder »die vier Unermesslichkeiten« genannt. Ihre Krönung erfahren sie in einer unermesslichen Liebe zu den Mitwesen, die durch keinen Haß je auszuschöpfen ist, so wenig als die Erde erdlos gemacht werden kann.²⁷

271) Warum werden sie »Göttliche Zustände« genannt?

Weil sie nicht nur auf dem Wege einer harmonischen Entfaltung des Gemütes wahres Menschentum herbeiföhren, sondern durch Entfaltung einer gegenüber *allen* Wesen freundschaftlichen Gesinnung zu einer Überhöhung des Menschen föhren und ihm damit göttliche Qualitäten verleihen. Göttliche Eigenschaften aber föhren zur Wahlverwandschaft mit göttlicher Welt. In Übereinstimmung damit nennt sie der Buddha auch »Brahmafahrzeug«, ein Fahrzeug, das den Menschen nach seinem Tode in göttliche Welt föhrt.

²⁴Dazu gehören auch die *Herstellung* von Waffen, die Züchtigung von Tieren zum Zwecke ihrer Tötung, sowie ihre erbarmungslose Ausbeutung, die Herstellung alkoholischer Getränke und Gifte, die der Schädigung oder Vernichtung der Lebewesen dienen.

²⁵Anguttara-Nikāya V, 174.

²⁶Brahmavihārahāvanā.

²⁷Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 371, Anm. 174.

272) Was versteht man unter Freundschaft?

Das Pāli-Wort für Freundschaft ist *Mettā*. Es wird von *Mitta* abgeleitet, was Freund bedeutet. Gemeint ist damit die freundschaftliche Hingabe gegenüber den Lebewesen, das liebevolle Eingehen auf sie, kurz all das, was man unter einer wahrhaft freundschaftlichen Gesinnung versteht. Was Freundschaft im täglichen Leben eines Buddhajüngers bedeutet, drücken die Antworten dreier Mönche aus, die, vom Erhabenen über ihr Zusammenleben befragt, also sprechen: »Und ich Glücklicher, o Herr, diene diesen Ehrwürdigen mit Taten der Freundschaft in Werken, so offen wie verborgen, mit Taten der Freundschaft in Worten, so offen wie verborgen, mit Taten der Freundschaft in Gedanken, so offen wie verborgen.«²⁸ Anschließend wird geschildert, was unter Taten der Freundschaft zu verstehen ist. Auch sie beginnen, wie alles in der Buddhalehre, mit kleinen, scheinbar bescheidenen Dingen: »Wer da zuerst vom Almosengang zurückkommt, macht die Sitze bereit, besorgt Trinkwasser und Waschwasser für die Füße und stellt einen Abfallkübel auf. Wer zuletzt kommt, räumt die Sitze wieder auf, stellt das Trinkwasser und das Waschwasser für die Füße weg und reinigt den Speiseraum.« Wer glaube würde, ohne Hilfsbereitschaft und Hingabe im täglichen Leben auch nur zu dem ersten der göttlichen Zustände, der Freundschaft mit allem, was da lebt und atmet, zu gelangen, beginge einen schweren Irrtum. Auch die helfende Güte muss schrittweise entfaltet, keine Stufe darf übersprungen werden. Erst dann, wenn sie wirkliches Herzensbedürfnis geworden ist, wenn sie gelebt wird, und man einfach nicht mehr anders kann, als liebevoll zu sein, dann wird man es auch vermögen, die Strahlen seiner Güte in die ganze Welt hinauszusenden: »Mit einem Geiste, erfüllt von Freundschaft, durchstrahle ich die ganze Welt, zuerst nach einer Himmelsrichtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten und vierten; nach oben und unten und horizontal durchstrahle ich die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem freundschaftlichem Geiste.«²⁹

Dieser Geist der Freundschaft, mit großer Kraft ausgestrahlt, vermag inmitten von Elefanten, Schlangen und wilden Tieren mehr Schutz und Si-

²⁸Mittlere Sammlung, 31. Rede, ebenso Mittlere Sammlung, 48. Rede.

²⁹Mittlere Sammlung, 7. Rede.

cherheit zu geben, als es irgendeine Waffe könnte: »Auf der Bergeshalde weilend zog ich Löwen und Tiger durch die Kraft der Freundschaft zu mir. Von Löwen und Tigern, von Pantheren, Bären und Büffeln, von Antilopen, Hirschen und Ebern umgeben weilte ich im Walde. Kein Wesen erschrickt vor mir und auch ich fürchte mich vor keinem Wesen. Die Kraft der Freundschaft ist mein Halt; so weile ich auf der Bergeshalde.«³⁰

»Alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, haben nicht den Wert eines Tausendstels der Freundschaft, der Erlösung des Geistes. Die Freundschaft, die Erlösung des Geistes, begreift sie in sich und leuchtet und flammt und strahlt. Gleichwie, ihr Jünger, im letzten Monat der Regenzeit, zur Zeit des Herbstes, die Sonne am reinen, wolkengeklärten Himmel, am Himmel emporsteigend, leuchtet und flammt und strahlt – ebenso nun, ihr Jünger, haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Tausendstels der Güte, der Erlösung des Geistes; die Freundschaft, die Erlösung des Geistes, begreift sie in sich und leuchtet und flammt und strahlt.«³¹

Das Leben innerhalb der Familie, im Beruf, das Zusammenleben der Völker und Rassen findet in der buddhistischen *Mettā* eine gewaltlose und friedvolle Lösung. Sie schafft den echten Kontakt von Mensch zu Mensch und auch von Mensch zu Tier; sie weckt die im Menschen schlummernden gewaltigen Möglichkeiten, indem sie ewige Werte zum Durchbruch bringt, die ohne *Mettā* verschüttet bleiben.

273) Sind die buddhistische Mettā und die christliche Caritas ein und dasselbe?

Insoweit sie sich auf die Menschen erstrecken, sind beide gleich. Beide kennen keinen Unterschied des Ranges, der Nationen, der Hautfarbe und der Rassen. Während sich aber die christliche Caritas bewusst nur auf den Menschen beschränkt, gibt es für die buddhistische *Mettā* keine Grenzen: Wo immer auch Leid empfunden wird, ob hier oder in Fixsternweiten, wo immer ein Wesen – sei es Mensch oder Tier – unserer Hilfe bedarf, unserer Freundschaft und unser Mitgefühl braucht, so weit reicht auch die

³⁰Cariya Pitaka III, 13.

³¹Itivuttaka 27.

buddhistische Mettā. Wenn Albert Schweitzer sagt, daß in seiner Ethik die Tiere herumlaufen, so gilt das in vollem Umfange für die Mettā. Denn in der Buddhalehre ist das Tier, wie es Schopenhauer ausdrückt, nicht das von Grund aus ganz andere als er, sondern im Wesentlichen dasselbe wie der Mensch. Es ist im Besonderen keine Maschine, keine Sache, sondern ein Leidensgefährte, der unser tiefstes Mitleid verdient. Deshalb erblickt der Buddhajünger in der Ausdehnung der Mettā auf die Tiere keine Entwürdigung des Menschen, keine Verzerrung der Caritas, sondern nur das Fallenlassen der Schranken zwischen ich und du, ein bewusstes Weiterwerden, ja ein Unermesslichwerden des Gemütes, das allein der Unermesslichkeit unseres eigenen Wesens entspricht: »Den Weisen, denen es dereinst aufging, daß in dem Tiere das Gleiche atmet wie im Menschen, enthüllte sich das Geheimnis der Welt als eine ruhelose Bewegung der Zerrissenheit, welche nur durch das Mitleid zur ruhenden Einheit gebracht werden könne.«³²

274) Kennt der Buddha den Begriff der Feindesliebe?

Ja. Sie gehört zu den Kardinaltugenden eines Buddhajüngers. Ihre Wurzeln liegen in der Mettā, einer durch nichts begrenzten Freundschaft zu den Lebewesen. Die Mahnung Jesu, »wenn dir jemand auf die rechte Wange schlägt, so reich ihm auch die linke«, ertönte bereits 600 Jahre vorher als der mächtige Löwenruf eines Vollkommen-Erwachten: »Wenn euch, ihr Jünger, Räuber mit einer doppelgezähnten Säge Glied um Glied abtrennten, so würde, wer auch immer in seinem Geiste einen Gedanken der Feindschaft aufkommen ließe, nicht meine Botschaft erfüllen. Da habt ihr euch nun, meine Jünger, also zu üben: ›Nicht soll unser Gemüt verstört werden, kein böser Laut unserem Munde entfahren, liebevoll und mitfühlend wollen wir verweilen, mit einem Geiste erfüllt von Freundschaft, ohne Haß. Und jenen Mann werden wir mit der ganzen Kraft unserer Freundschaft durchstrahlen, von ihm ausgehend werden wir dann die ganze Welt mit freundschaftlichem Gemüte, mit umfassendem, großem, unermesslichem, von Feindschaft und Übelwollen freiem, durchstrahlen.«³³

³²Richard Wagner.

³³Mittlere Sammlung, 21. Rede.

»Die buddhistische Literatur enthält ergreifende Beispiele von Feindesliebe, so das des Prinzen Kunāla, welcher der Frau des Königs, die ihm seine Augen hatte ausreißen lassen, nur Gutes wünschte, oder des Prinzen Lebelang, dessen Vater Leidelang samt seiner Mutter vom König Brahmadattu in Stücke zerhauen worden war, und der jeden Rachedurst niederkämpfte, getreu der Mahnung seines sterbenden Vaters: ›Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, durch Nichtfeindschaft (Freundschaft) kommt Feindschaft zur Ruhe.«³⁴

275) Können auf dem Wege der Entfaltung von Freundschaft auch Zorn und andere Fehler überwunden werden?

Ja. Wenn es auch Einzelfälle gibt, für die im gegebenen Augenblick nur der Weg der Unterdrückung des Übels bleibt, so dienen doch der Ausmerzung schlechter Eigenschaften zwei andere Methoden: 1. Die Betrachtung des Fehlers hinsichtlich seiner Leidhaftigkeit in bezug auf einen selbst und in bezug auf den anderen: »Wie wenn diese Tat, die ich begehnen will, mir selbst Leid brächte, dem andern Leid brächte, uns beiden Leiden brächte? Das wäre eine unheilsame Tat, die Leid im Gefolge hat, deren Ernte in Leid besteht. Wenn du aber, Rāhula, bei der Betrachtung merkst: Diese Tat, die ich da begehen will, die bringt weder mir selbst Leid, noch bringt sie dem andern Leid, bringt keinem von beiden Leid, es ist eine heilsame Tat, die Glück im Gefolge hat, deren Ernte in Glück besteht, so hast du, Rāhula, eine solche Tat zu tun.«³⁵ – Die vom Buddha gelehrt andere Methode besteht in der Entfaltung einer dem Fehler *entgegengesetzten* Willenstendenz. Die *allen* Fehlern entgegengesetzten Willenstendenzen aber liegen ausnahmslos in der Richtung einer freundschaftlichen Gesinnung. Mit ihrer Pflege wird das Übel gewissermaßen auf einem Nebengleis in Ruhestellung gebracht und, weil nicht mehr beachtet und nicht mehr gepflegt, eines Tages als verschwunden erkannt: »Gleichwie etwa, Cunda, wenn da ein ungangbarer Weg wäre und ein gangbarer Weg führte um ihn herum; oder gleichwie etwa, Cunda, wenn da eine ungangbare Furt wäre und eine gangbare Furt führte um sie herum: Ebenso nun auch, Cunda, kann ein harmverur-

³⁴F. Heiler, »Die Religionen der Menschheit«, S. 273.

³⁵Mittlere Sammlung, 61. Rede.

sachender Mensch auf dem Wege der Harmlosigkeit herkommen; wer gegenüber den Lebewesen Gewalt anwendet, durch Gewaltlosigkeit herkommen«³⁶, beides Äußerungen der Mettā.

276) *Gibt es noch eine andere Methode zur Überkommung von Fehlern, insbesondere von Ärger und Zorn?*

Ja. Es ist eigentlich eine Methode, die der Erweckung einer freundschaftlichen Ausrichtung des Geistes dient, damit aber alle Übel, auch Ärger und Zorn, schon im Keime ersticken lässt. Gerade die letzteren sind ausnahmslos Äußerungen der Abneigung, des Widerwillens und in ihrer stärkeren Form des Hasses. Je mehr der Mensch diese und andere unheilvollen Zustände in sich nährt und ihnen freien Lauf lässt, um so mehr gerät er in Disharmonie mit sich selbst und in Disharmonie mit den anderen: Er wird sein eigener Feind. Als großer Menschenkenner wusste der Buddha nur zu gut, daß es unmöglich ist, *andere* Wesen zu lieben, wenn man nicht vorher gelernt hat, *sich selbst* zu lieben. Dabei versteht er unter »sich selbst« natürlich nicht unsere vergängliche Persönlichkeit, sondern unser wahres Wesen, das als der *Lastträger* mit der Persönlichkeit verkoppelt ist. Daß die Liebe zu unserem Selbst aller wirklichen Nächstenliebe vorausgehen muss, spricht auch Jesus aus, wenn er sagt: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.« Der Buddha aber erklärt: »Ich habe mit meinen Gedanken die ganze Welt durchwandert, aber ich habe nichts gefunden, was einem lieber wäre als das eigene Selbst.«³⁷ Deshalb rät auch das Dhammapada: »Ist das eigene Selbst dir teuer, halte es in guter Hut.«³⁸ Sobald wir auch nur den ersten Schritt auf diesem Wege tun, merken wir, daß wenn wir *andere* ärgern, wir *uns selbst* ärgern, wenn wir *andere* quälen, wir *uns selbst* quälen, und wo immer wir uns auch in Disharmonie mit den *anderen* befinden, wir letzten Endes auch in Disharmonie mit *uns selbst* sind. Wer ein Selbstquäler ist, wird immer auch ein Nächstenquäler sein. So rührt denn in der Tat all unser inneres Unglück daher, daß wir nicht gelernt haben, *uns selbst* zu lieben, und damit auch von vornherein zu einer wirklichen

³⁶Mittlere Sammlung, 8. Rede.

³⁷Udāna V, 1.

³⁸v. 157.

Nächstenliebe unfähig sind. Es gilt, sich selbst und die anderen lieben zu lernen, bis schließlich das Denken aufhört, das zwischen »ich« und »du« unterscheidet.

277) *Was versteht man unter Mitgefühl?*

Wenn in den heiligen Texten von einem schlechten Menschen gesprochen wird, so heißt es regelmäßig, »er sei ohne Mitgefühl gegenüber Mensch und Tier«. Mangel an Mitgefühl ist ausnahmslos ein Zeichen großer moralischer Verworfenheit. Denn nur im Mit-fühlen wird die Wand, die Egoismus und Selbstsucht zwischen den Wesen errichtet haben, niedergerissen. Wenn der Meister erklärt, daß nur der Feinfühligke auf dem Pfade vorwärts komme, so gilt das gleiche für den Mit-fühlenden. Denn Feinfühligkeit und Mitgefühl sind Geschwister. Nur da, wo sie zur Entfaltung gelangen, werden die Buddhaworte zum großen eigenen Erleben: »So wie ich bin, so sind diese da. So wie diese da sind, so bin ich.«³⁹

Das Pāli-Wort für Mitgefühl heißt *karunā* und bedeutet die Fähigkeit des Einfühlens in andere, des Mitfühlens, ja selbst des Mit-leidens. Der Buddha selbst als der »große Mitleidsvolle« konnte nur deshalb zu einem Vollkommen-Erwachten werden, weil er als Bodhisatta über ungeheure Zeiträume hinweg unter allen Mitfühlenden der Mitfühlendste war. Auch als ein Buddha, als einer, »der der Welt den Schleier hinwegzieht«, war er bis zu seinem letzten Augenblick »voller Erbarmen und Mitgefühl, nur auf das Heil aller Lebewesen bedacht«, wie es in den heiligen Texten heißt. Als er einst einen schwerkranken Mönch elend und von seinen Mitbrüdern verlassen liegen sah, ermahnte er seine Jünger, indem er an ihr Mitgefühl appellierte: »Mönche, *wer mir dienen will, der warte des Kranken.* «⁴⁰ Im 18. Kapitel der chinesischen Ausgabe des Dhammapada erklärt der Meister, nachdem er selbst einen kranken Mönch gepflegt hatte: »Der Vollendete ist in die Welt gekommen, den Armen, Hilflosen und Schutzlosen ein Helfer zu sein, die zu pflegen, welche in leiblicher Trübsal schmachten, mögen sie Asketen oder Andersgläubige sein, und den Elenden, den Ver-

³⁹Suttanipāta, v. 705

⁴⁰Mahāvagga VIII, 26, 1-3.

waisten und Betagten zu helfen.«⁴¹ So nimmt es auch nicht wunder, wenn uns die Edlen unter seinen Jüngern geschildert werden »als zartfühlend, voller Mitgefühl, voller Erbarmen gegenüber allem, was da lebt und atmet«.⁴²

Große Vorbilder in einer mitleidslosen Zeit!

278) Was versteht man unter Mitfreude?

Der Pali-Ausdruck für Mitfreude ist *muditā*. Nur wo eine freundschaftliche Gesinnung anzutreffen ist, findet sich auch der Nährboden für die Mitfreude. Sie ist eine überaus seltene Eigenschaft, das auszeichnende Merkmal eines gütigen Menschen. Ebenso wie alle anderen hohen und edlen Eigenschaften sich an kleinen Dingen zeigen und entfalten, so ist es auch mit der Mitfreude. Haben wir nicht Grund zur Mitfreude, wenn ein Mensch den Weg zur Buddhalehre findet, wenn wir sehen, daß er auf diesem Wege Fortschritte macht? Können wir uns nicht mitfreuen, wenn ein Schwerkranker wieder gesundet, ein Obdachloser ein Zuhause findet, ein Einsamer einen guten Freund, ein Kind gute Eltern? Ist nicht jede Tat der Selbstlosigkeit und Hingabe, die wir bei anderen sehen, ein Grund zur Mit-Freude? Ihren unmittelbaren Ausdruck findet sie im buddhistischen Kanon in der Freigebigkeit. Sie ist nicht das alleinige Vorrecht der Laienwelt, sondern gilt gleichermaßen auch als eine Selbstverständlichkeit für Mönche und Nonnen: »Wenn der Mönch Gaben empfängt, Ordensspenden, so sollte er einer sein, *dem es eine Freude macht*, diese Gaben, bis auf den Inhalt in seiner Almo-senschale, mit den anderen zu teilen.«⁴³ Diese mit dem Pfade verbundene Mitfreude gehört nach des Meisters eigenen Worten zu jenen Sinnenfreuden, die kein Leiden aufziehen, keine Angst im Gefolge haben.⁴⁴ Vielmehr sind sie ein Teil jenes Glückes, das die Verwirklichung der Lehre schon am Anfange bringt: »Pflegt die Meditation der Mitfreude! Denn indem ihr die

⁴¹ »Buddhistischer Weltspiegel«, Bd. II, S. 424.

⁴² Mittlere Sammlung, 51. Rede.

⁴³ Mittlere Sammlung, 48. Rede.

⁴⁴ Mittlere Sammlung, 139. Rede.

Meditation der Mitfreude pflegt, wird, was da Teilnahmslosigkeit ist, vergehen.«⁴⁵

279) Was versteht man unter Gleichmut?

Während sich Freundschaft, Mitgefühl und Mitfreude ausschließlich auf die Lebewesen konzentrieren, richtet sich der vom Buddha geforderte Gleichmut (*upekkha*) vernehmlich gegen die »Beilegungen« (die Bestandteile der Persönlichkeit) und gegen die Sinnenfreuden, die »niedrig, gewöhnlich, gemein, alltäglich, nicht mit dem Pfad verbunden sind«. Dabei betont der Meister ausdrücklich, daß es »ein Glück in Verbindung mit den Sinnenfreuden gibt, das kein Leiden aufzieht, keine Angst im Gefolge hat, keine Sorge und keine Kümmeris mit sich bringt. Es ist der rechte Weg.«⁴⁶ Es ist das innere Glück, das Freundschaft, Mitgefühl und Mitfreude gewähren, wie wir es im Vorhergehenden kennengelernt haben. Wirklicher Gleichmut beginnt mit dem gleichmütigen Ertragen von Dingen, die nicht zu ändern sind, mit der gleichmütigen Hinnahme von Beleidigungen, von rohen und lieblosen Worten und Taten, der ruhigen und gelassenen Annahme von Schicksalsschlägen und Widerwärtigkeiten aller Art. Der Gleichmut ist in der Buddhalehre ausnahmslos die Frucht einer wirklichkeitsgemäßen Betrachtung der Dinge und einer damit verbundenen fortschreitenden Ablösung von der eigenen Persönlichkeit. Wenn der Meister von sich selbst sagt: »Die mir Freude bereiten und die mir Leid zufügen, gegen alle bin ich gleich«, so besagt das, daß er gegenüber *allen* Wesen die gleiche freundschaftliche Gesinnung hegt, das gleiche Mitgefühl und die gleiche Mitfreude. Für einen Vollendeten gibt es weder Zuneigung noch Abneigung; er selbst ist immer der Gleiche, immer der Allbarmherzige, ob er einem Totschläger gegenübersteht oder einem Edlen: » *Unter allen Umständen gleich* wandern die guten Menschen dahin. Nicht erheben sie nach Sinnenlust begierig ein Geschrei, die Guten. Ob ihnen Freude oder Leid begegnet, die Weisen zeigen sich nicht hochgestimmt noch niedergeschlagen.«⁴⁷

⁴⁵Mittlere Sammlung, 42. Rede.

⁴⁶Mittlere Sammlung, 139. Rede.

⁴⁷Dhammapada, v. 81, 82.

280) *Besteht ein Unterschied zwischen Gleichmut und Gleichgültigkeit?*

Ja. Die Kluft, die beide voneinander trennt, ist größer als die zwischen dem einem Ufer des Ozeans und dem andern. Gleichmut ist ein aus Erkenntnis und Loslösung geborener hoher innerer Zustand, der immer die Fähigkeit der Freundschaft, des Mitgefühls und der Mitfreude in sich einschließt. Gleichgültigkeit aber besagt nicht nur Interesselosigkeit an Dingen, sondern vor allem auch an den Leiden und Kümernissen anderer. Sie ist gewissermaßen der Gefrierpunkt der Göttlichen Zustände und in unserer Welt, wie Schopenhauer sagt, so eigentlich zu Hause.

281) *Ist es möglich, die Göttlichen Zustände gleichzeitig zu pflegen?*

Ja. Eine Situation, die die gleichzeitige Pflege der verschiedenen Göttlichen Zustände verlangt, wird sich oft ergeben. Ich kann beispielsweise gegenüber einem Menschen, der mich anfährt und beschimpft, ohne weiteres eine aufrichtige freundschaftliche Gesinnung hegen und gerade deshalb seine rohen lieblosen Worte in Gelassenheit und Gleichmut hinnehmen. Eine ähnliches Vorhalten zeigte auch die Anhängerin Nandamātā, deren einziger Sohn von Fürsten fortgeschleppt und getötet wurde. Wenn sie von sich erklärt, »daß sie weder bei noch nach dem Ergreifen, dem Schlagen oder Töten des Knaben eine Veränderung in ihrem Gemüte erfahren habe«⁴⁸, so besagt das, daß keine Regung der Feindschaft, selbst nicht gegenüber den Mördern ihres Kindes, ihren Geist beschmutzt habe, sie vielmehr in gleichbleibender tiefer Güte und einem grenzenlosen Mitgefühl, sowohl für ihren Sohn wie auch für die – vom höchsten Standpunkt aus – tief bedauernswerten Mörder verharret sei. »Die scheinbare Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden ihres Sohnes war bei ihr ein hoher heiliger Gleichmut gegenüber nicht zu ändernden Tatsachen, verbunden mit einem unermesslichen Erbarmen.«⁴⁹

282) *Welche Stellung nimmt die Familie in der Buddhalehre ein?*

Sie steht im Mittelpunkt des Pfades eines weltlichen Anhängers und ist

⁴⁸ Anguttara-Nikāya VII, 50.

⁴⁹ Vgl. Georg Grimm, »Der Samsāro«, S. 106 flg. u. S 184, Anm. 68.

nicht nur ein trefflicher Exerzierplatz für Freundschaft, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut, sondern ihre eigentliche Heimstätte: »Brahma – hier als Symbol jener erlesenen Geisteszustände – ist in den Familien, in denen Vater und Mutter von den Kindern verehrt werden. Und warum das? Viel, ihr Jünger, tun Vater und Mutter für ihre Kinder, sind ihre Erzeuger, ihre Ernährer: Sie sind die Verehrungswürdigen in dieser Welt.«⁵⁰ In ihrer schrankenlosen und uneigennütigen Liebe zu den Kindern, die keine Selbstsucht aufkommen lässt und oftmals das kränkliche Kind am meisten in ihre Liebe einschließt, sind sie die Verkörperung eines wahrhaft göttlichen Zustandes, zumindest innerhalb des kleinen Kreises ihrer Familie. Je mehr die Eltern ihre geistige Ausrichtung in der Buddhalehre finden, um so mehr wird es für sie zu einer Selbstverständlichkeit, ihre Liebe auch auf die anderen Wesen auszudehnen. Damit aber werden sie für ihre Kinder zu einem leuchtenden Vorbild, das richtunggebend für ihr ganzes Leben sein kann.

Auch das Verhalten der Kinder gegenüber den Eltern soll vom Geist der Liebe und Dankbarkeit getragen sein: »Die Summe aller schlechten Eigenschaften ist die Undankbarkeit, der Undank. Die Summe aller guten Eigenschaften ist die Dankbarkeit, der Dank.«⁵¹ »Zweien, sage ich, kann man nicht genug Gutes tun. Welchen zweien? Den Eltern. Wenn man auf der einen Schulter die Mutter und auf der andern Schulter den Vater tragen würde, und das während hundert Jahren, und wenn man sie mit Salben, Massieren und Baden pflegen würde, so hätte man ihnen nicht genug Gutes getan. Aus welchem Grunde? Viel tun ja die Eltern für ihre Kinder, sie erhalten und ernähren sie, sie sind die Lehrer dieser Welt.«⁵²

283) Was sagt der Buddha über das Zusammenleben mit anderen Menschen?

Es gibt viele Buddhareden, die sich eingehend damit befassen. Im besonderen bringt die 31. Rede der Längeren Sammlung genaue Anweisungen über ein rechtes Verhalten des Lehrers gegenüber dem Schüler, des Schülers gegenüber dem Lehrer, des Mannes gegenüber seiner Frau, der Frau

⁵⁰ Anguttara-Nikāya III, 31.

⁵¹ Anguttara-Nikāya II, 4, 1.

⁵² Anguttara-Nikāya II, 4, 2

gegenüber ihrem Manne, des Freundes gegenüber seinem Freunde, des Arbeitgebers gegenüber dem Arbeitnehmer und des Arbeitnehmers gegenüber dem Arbeitgeber. Von jedem wird eine Haltung gefordert, die nicht nur einer formellen Einhaltung der Silas entspringt, sondern vom Geiste wahrer Freundschaft, echter Anteilnahme und Hilfsbereitschaft getragen wird. Der Zündstoff für alles durch Menschengestalt verursachte Unglück in der Welt liegt in einer mangelnden Mettā. Würde sie gegenüber dem Nächsten auch nur in bescheidenem Maße gepflegt werden, so gäbe es nicht nur keine Kriege und kein Blutvergießen, sondern auch keine soziale Frage: In einem liebevollen Verstehenwollen des andern, in gegenseitiger Rücksichtnahme und einer aus freudevollem Herzen entspringenden Freigebigkeit fände die soziale Frage auf natürliche Weise ihre ideale Lösung.

284) Gibt es Richtlinien für das Verhalten der Geschlechter im Allgemeinen?

Ja. Denn in nichts offenbart sich das Gemüt eines Menschen so sehr als in seinem Verhalten zum anderen Geschlecht. Hier zeigt sich der auf Niederes gerichtete Geist ganz und gar in seiner groben und derben Art, dem bloße Sexualität zum Mittelpunkt seines Tuns wird. Dem edlen Menschen jedoch wird ein bloß sexuelles Verhältnis überhaupt nicht möglich sein; vielmehr wird er nur einen Körper lieben können, den er mit einem schönen Geist verbunden glaubt, und diese seine Liebe wird deshalb auch feinführend und zart sein.

Mitbestimmend bei der Sexualität muss die Liebe sein. Reine Sexualität als Ausdruck des Willens zum Leben ist kein strahlender Gott, weil sie nur den Körper des anderen zum Objekt hat. Je stärker jedoch die Liebe in die Sexualität hinein-strahlt, umso geringer die Gefahr einer moralischen Abwärtsbewegung. Nur in Verbindung mit Wohlwollen kann Bewußt erlebte Sexualität zu einer Stufe geistiger und moralischer Entwicklung werden. Deshalb nimmt es nicht Wunder, daß nach buddhistischer Auffassung die Sexualität auch noch in jenen Bereichen zu finden ist, die sich als sinnliche Himmelswelten unmittelbar über unsere Erde erheben.

285) *Kennt der Buddhajünger religiöse Feiertage?*

Ja. Es sind die Uposatha- oder Fasttage. Sie finden zweimal im Monat zur Zeit des Vollmondes und Neumondes statt. Es handelt sich dabei nicht um ein eigentliches Fasten, sondern um religiöse Exerzitien, die dem Fortschritt auf dem Pfade dienen: »Er besteht, Visākḥā, in der durch ein richtiges Verhalten zustande kommenden Läuterung des befleckten Geistes.«⁵³

»Der mit acht Eigenschaften ausgestattete Uposatha-Tag, Vāsettha, bringt reiche Frucht, großen Segen, ist von erhabener Würde und Größe. Welche acht Eigenschaften sind das? Da, Vāsettha, überlegt der edle Jünger also bei sich: »Zeitlebens meiden Heilige das Töten, halten sich von Verletzungen der Lebewesen fern. Ohne Stock, ohne Waffe, voll Zartgefühl und Güte sind sie auf das Glück aller Wesen bedacht. In dieser Eigenschaft folge ich den Heiligen nach und den Uposatha-Tag werde ich befolgt haben.«⁵⁴ Es folgt die Aufzählung der übrigen vier Silas, deren Einhaltung aus dem gleichen Geiste heraus befolgt werden soll. Anschließend werden drei mönchische Regeln genannt, die im besonderen der Selbstbeherrschung und Selbstzucht dienen: Die Einnahme nur *einer* Mahlzeit am Tage, das Sichenthalten von Tanz, Gesang, Musik und Schaustellungen, wie auch des Gebrauchs von Blumen, Parfums, Salben, Schmuck und Schönheitsmitteln und als letzte Forderung des Schlafens bei Nacht auf einem einfachen Lager. Der Anhänger, der diese Vorschriften aus einem rechten Geiste heraus befolgt, kann für sich selbst die beglückende Feststellung treffen: »Auch in diesen Eigenschaften folge ich den Heiligen nach und den Uposatha-Tag werde ich befolgt haben.«⁵⁵

286) *Kennt der Buddhajünger die Kraft des Gebets?*

Das Gebet als Ausdruck eines an einen persönlichen Gott gerichteten Bittens und Flehens ist ihm unbekannt, ebenso das Gebet, das die Unterwerfung des Betenden unter den göttlichen Willen eines außer ihm stehenden persönlichen Gottes verlangt. Anders jedoch ist es, wenn das Gebet als eine Stufe der Versenkung aus einem tief inneren Anliegen heraus geboren

⁵³ Anguttara-Nikāya 3.70.

⁵⁴ Anguttara-Nikāya VIII, 45.

⁵⁵ Anguttara-Nikāya 8.45.

ist. Hier zeigt es eine tief innere Verwandtschaft mit dem, was man in der Buddhalehre unter Meditation und in einem höheren Sinne unter Kontemplation versteht.

287) *Was versteht man unter Meditation?*

Meditation wird abgeleitet von dem lateinischen Wort *meditari*, was nachdenken, nachsinnen, überdenken, betrachten bedeutet. Sie wird »in der Lehre des Buddha zum Mittel tiefsten Erkennens.«⁵⁶ in ihrer ersten Stufe besteht sie vorzüglich in einem nicht vom Willensdrang gestörten Denken und Überdenken, während sie in ihrer zweiten Stufe bereits zu einer andächtigen Vertiefung, einem plastischen Schauen und einem Vergessen unserer selbst, zu Schweigen und Stille wird. Damit aber ist bereits der unmittelbare Übergang zur Kontemplation gegeben, die der Buddha als »erkennendes Schauen«⁵⁷ definiert, das uns einerseits die Dinge so sehen lässt, wie sie *wirklich* sind, andererseits aber auch das Glück eines friedvollen Verweilens erleben lässt: »Freiheit ist bei sich selbst zu sein.«⁵⁸

288) *Benötigt man eine bestimmte Haltung zur Meditation?*

»Der Pallanka-Sitz, wie wir ihn von den Statuen des sitzenden Buddha her kennen, zeigt uns die charakteristische Sitzart des zutiefst versenkten Denkers, die in ihrem geschlossenen Kreis am förderlichsten für ein stilles Verweilen ist. Jede Sitzart, die ihr nahe kommt, ist sehr zu bevorzugen. Das darf aber niemanden entmutigen, dem diese Art des Sitzens gänzlich fremd ist und für den sie überdies aus nahe liegenden Gründen überhaupt nicht in Frage kommt. Jede Lage ist recht, wenn sie für uns so bequem ist, daß wir unseren Körper nicht spüren. Zu einer lässigen Haltung jedoch, die uns träge werden lässt, darf es aber beileibe nicht kommen.«⁵⁹

⁵⁶Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. XLI, Anm. 11.

⁵⁷*ñāṇadassana*.

⁵⁸Hegel.

⁵⁹Georg Grimm, »Buddhistische Meditationen«, S. 8 (Vorwort von Max Hoppe).

289) Welche Themen eignen sich für die Meditation?

Genau genommen die Betrachtung der *ganzen* Lehre. Damit es aber überhaupt dazu kommen kann, sind nach des Buddha eigenen Worten zwei Dinge notwendig: »Die Stimme eines anderen und einiges tiefes Nachdenken.«⁶⁰ In der heutigen Zeit wird »die Stimme eines anderen« sehr oft durch ein gutes Lehrbuch ersetzt werden müssen. Erst wenn uns das Lehrgebäude des Buddha zumindest in abstrakter Weise klar geworden ist, kann mit seiner meditativen Verarbeitung begonnen werden, also mit einem selbstständigen Erwägen und Betrachten der einzelnen Lehrsätze. Wer am Anfang zu viel will, läuft Gefahr, nichts zu erreichen. Das Thema einer Meditation darf nicht weitschweifig sein, sondern sollte sich möglichst auf *einen* Punkt konzentrieren: » *Einen* tiefen Satz durchdenken, ist besser als einen Folianten zu lesen.«⁶¹ Weil das Ziel der buddhistischen Meditation die Ablösung und Freimachung von allem Beschränkenden und Beengenden ist, so muss sie, schon von allem Anfang an, im Lichte des Anattā-Gedankens stehen: Denn frei machen und loslösen kann ich mich nur von dem, was *nicht* mein wahres Selbst ist, was mir nicht wesenhaft angehört.⁶² Außer auf eine meditative Durchdringung der Lehre im einzelnen sollte das Bemühen um Meditation sich vorzüglich auf die Erweckung der »vier Göttlichen Zustände« richten. Ohne sie gibt es kein Vorwärtsschreiten auf dem Pfade, keine Heilsgewissheit im eigenen Innern. Denn gerade in einer hingebungsvollen Freundschaft gegenüber den Lebewesen offenbart sich eigene Ablösung. Auch kann ein Zustand innerer Harmonie nur auf dem Wege der Freundschaft, des Mitgefühls, der Mitfreude und einer ruhigen inneren Gelassenheit gefunden werden.

So befruchten im besonderen die Mettā-Meditation unser tägliches Leben in Familie und Beruf in reichstem Maße. Der Meister selbst berichtet von sich, wie er einstmals während eines goldenen Zeitalters als König Sudasana viele Jahrtausende hindurch den Geist der Freundschaft und Hingabe

⁶⁰Mittlere Sammlung, 43. Rede.

⁶¹Georg Grimm.

⁶²Reiches Meditationsmaterial aus dem gesamten buddhistischen Kanon wie auch aus Aussprüchen anderer großer religiöser Genien, im Besondern der Mystiker, bieten die »Buddhistische Meditationen« von Georg Grimm (Baum-Verlag, Pfullingen/Württ).

pfl egte. Als Frucht dieser Geisteshaltung wurde er nach seinem körperlichen Tode in einer der höchsten Lichtwelten, den Brahmawelten, wiedergeboren, um dann schließlich während der letzten Station seiner Weltenwanderung zu einem Buddha, einem Vollkommen-Erwachten zu werden.⁶³

290) Gibt es Buddhaworte, die man als Grundlage für eine Mettā-Meditation nehmen kann?

Ja. Es gibt deren sogar sehr viele. Von ihrer Verlebendigung in mir selbst hängt es ab, ob ein neuer Mensch in mir geboren wird und auch die mich umgebende Welt ein neues Antlitz erhält. So gehört beispielsweise das Mettā-Suttam, das Gebet der Liebe, zu den schönsten Mettā-Meditationen des buddhistischen Kanons:

»Mögen alle Wesen voll des Glücks und sicher sein!
Alle mögen sie glücklich sein!
Was nur immer es an Lebewesen gibt,
Ob sie bewegen sich, ob festgebannt an ihrem Platz,
Ob lang sie sind, ob kurz, ob groß, ob klein,
Ob mittel oder schwächling oder dick;
Ob unsichtbar sie weilen oder sichtbar auch,
In der Nähe oder in der weiten Ferne,
Ob sie bereits im Leben stehen oder es ersehen:
Glücklich sollen alle Wesen sein!
In eurem Geist erwecket gütige Gesinnung
Unermesslich für die ganze Welt,
Nach oben, unten und nach den vier Winden,
Ohn' Hindernis, Feindseligkeit und Hass.
Wie eine Mutter schützt das einz'ge Kind mit ihrem Leben,
So hege grenzenlose güte mit zu allen Wesen!«⁶⁴

Die Kraft der Güte ist unser Halt, heute und immerdar!

⁶³Längere Sammlung, 17. Rede.

⁶⁴Suttanipāta, v. 146-160.

Weit und weiter wird das Gemüt mit dem inneren Durchbruch der Mettā, die sich mehr und mehr als geistige Heilkraft gegenüber Angst und Sorge, Kummer und Schmerz erweist:

Ich bin mir Bewußt: Die Erde ist voller Lebewesen. Mögen alle diese Lebewesen ohne Angst, ohne Furcht, Friedvoll ihr Dasein vollenden!

Ich bin mir Bewußt:
Das Wasser ist voller Lebewesen. Mögen alle diese Lebewesen ohne Angst, ohne Furcht, Friedvoll ihr Dasein vollenden!

Ich bin mir Bewußt:
Die Luft ist voller Lebewesen.
Mögen alle diese Lebewesen ohne Angst, ohne Furcht,
Friedvoll ihr Dasein vollenden!

OM MANI PADME HUM
(Oh Du Juwel im Lotos!)

Sein Gemüt mit Freundschaft und Mitgefühl zu erfüllen, Freundschaft ausstrahlen und alle Wesen in seine Freundschaft einzuschließen, heißt sich und die anderen Wesen zu beglücken. Der Buddha nennt es »ein Göttliches Weilen schon hienieden.«⁶⁵

291) *Wie hat sich ein Buddhajünger gegenüber Andersgläubigen zu verhalten?*

Sein Verhalten wird von weitgehender Toleranz getragen sein. Sie stellt in der Buddhalehre keine aus Gleichgültigkeit, geistiger Stumpfheit oder Menschenverachtung geborene geistige Haltung dar, sondern ist der Ausdruck tiefer Herzensgüte, eines eigenen inneren Gesichtseins und einer damit verbundenen weltoffenen Haltung. Ein Buddhist wird niemals ver-

⁶⁵Suttanipāta, v. 151.

suchen, einem anderen seine Meinung aufzuzwingen, weil er schon von allem Anfang an das Anliegen auch des anderen zu verstehen sucht und ihm als ein Mensch guten Willens gegenübersteht: »Er achtet, ja verehrt jeden wahrhaft religiösen Menschen, gehöre er welcher Religion oder Konfession immer an. Er betrachtet ihn als seinen Bruder, der mit ihm der gemeinsamen Heimat zustrebt, wenn er diese auch noch in einer Zwischenstation zu finden wähnt.«⁶⁶

Die heiligen Texte berichten von vielen Beispielen edler Toleranz. So wird unter anderem der reiche Hausvater Upāli nach seinem Bekenntnis zum Buddha von diesem ermahnt, auch fürderhin den Jainamönchen, deren Lehre er früher anhing, zu spenden.⁶⁷

292) *Hat der Buddhisten jede Handlung zu tolerieren?*

Wenn auch der Buddha erklärt, »nicht ich streite mit der Welt, sondern die Welt streitet mit mir«⁶⁸, so besagt das nicht, daß er jede unheilvollen Ansicht und jeder schlechten Tat zustimmen würde. Im Gegenteil: Er betrachtete es als seine Pflicht, eine Verderben bringende Anschauung als verderbenbringende aufzudecken und eine abwärts führende Tat als solche zu kennzeichnen. Das tiefste Unglück verursachen gemäß seiner Lehre Menschen, die einer nihilistischen oder fatalistischen Weltauffassung, die jedes Motiv für Barmherzigkeit und Hingabe entbehrt, das Wort sprechen. Deshalb, und zwar aus tiefstem Erbarmen heraus, stand der Buddha nicht an, seine Mitmenschen vor Lehren dieser Art auf das ausdrücklichste zu warnen, ja ihre Verkünder als »unselig« zu bezeichnen: »Keinen kenne ich, ihr Jünger, dessen Wandel so vielen zum Verderben gereicht, so vielen zum Unglück und Unheil, zum Verderben und Leiden für Götter und Menschen, wie den unseligen Makkhali. Geradeso, ihr Jünger, wenn man an einer Flussmündung ein Netz auswerfen sollte, das vielen Fischen zum Verderben und Leiden, zum Unheil und Missgeschick gereichen möchte: Ebenso, ihr Jünger, wurde der unselige Makkhali in der Welt geboren, gleichsam als Netz für die Menschen, vielen zum Verderben und Leiden, Unheil und Missge-

⁶⁶Georg Grimm »Buddhistischer Weltspiegel«, Band I, S. 95.

⁶⁷Mittlere Sammlung, 56. Rede.

⁶⁸Samyutta-Nikāya 22.94.

schick.«⁶⁹

Weil die Mettā, die Freundschaft zu allem, was da lebt und atmet, das oberste Moralgesetz ist, aus dem alle anderen Tugenden entspringen, deshalb konnte der Buddha die unselige Lehre Makkhali Gosālas nicht tolerieren. Hätte er sie toleriert, so würde er damit eine unfreundliche, ja eine ungütige Gesinnung gegenüber seinen Mitmenschen gezeigt haben. So wird denn der Buddhajünger, wo immer es ihm notwendig erscheint, die wirkliche Sachlage aufdecken und den Irrtum als solchen aufzeigen. Berechtigt dazu aber ist er nur, wenn sein Reden und Tun unter der Ägide der Freundschaft und des Mitgefühls stehen. Sie werden ihm ein sicheres Regulativ dafür sein, wie weit seine Warnungen und Belehrungen gehen dürfen und wann statt der Worte das Schweigen das Bessere ist.

293) Stellt eine allmähliche Verwirklichung der »Göttlichen Zustände« das eigentliche Ziel des weltlichen Anhängers dar?

Ja. Denn sie sind die Quelle und der Nährboden alles Guten und Heilsamen. In ihren reinen Wassern kommen Gier, Grausamkeit und Verblendung zum Verschwinden, lösen sich auf. Ein von Freundschaft gegenüber den Lebewesen erfülltes Gemüt gleicht einem vorzüglichen Feld, auf dem die edelsten Früchte ohne Mühe und Anstrengung gedeihen: »Rechtes Streben des Selbstes, Verehrung gegenüber denen, die Verehrung verdienen, Hochschätzung der Eltern, die liebevolle Fürsorge für Weib und Kind, eine friedliche Beschäftigung, Freigebigkeit und ein frommer Wandel, Ehrfurcht und Bescheidenheit, Zufriedenheit und Dankbarkeit und das rechtzeitige Hören der Lehre, Duldsamkeit und Sanftmut, das Aufsuchen des religiösen Lehrers und zur rechten Zeit Gespräche über die Lehre und was es sonst noch an heilbringenden Dingen gibt.« Im Mangala-Sutta⁷⁰ preist der Buddha jedes einzelne der angeführten Dinge als »das glückverheißendste Ding«, das beste Mangala, den besten Talisman, der durch nichts geraubt werden kann, im Gegensatz zu den Mangalas der Brahmanen, die im Tragen von Amuletten, in Zeremonien, Musik und Gesängen wie auch im Anlegen besonderer Festgewänder bestanden und als gute Vorzeichen an-

⁶⁹ Anguttara-Nikāya 1.18.

⁷⁰ Suttanipāta, v. 258-269; Khuddaka-Pāthā.

gesehen wurden.⁷¹

»Wird, ihr Jünger, die Freundschaft, die Erlösung des Geistes, gepflegt, erweckt, entfaltet, wie ein Fahrzeug gebraucht, zur Grundlage (des Pfades) gemacht, vollendet, angehäuft, gut angewandt, so sind dadurch elf förderliche Dinge zu erwarten. Welche elf? 1. Man schläft glücklich, 2. man erwacht glücklich. 3. man hat keine schlechten Träume, 4. man ist den Menschen lieb, 5. man ist den nichtmenschlichen Wesen lieb, 6. die Götter beschützen einen, 7. weder Feuer, noch Gift, noch Waffen tun einem etwas an, 8. das Gemüt wird allsogleich heiter, 9. das Antlitz erscheint ruhig, 10. man stirbt leicht und klaren Geistes, 11. und wenn man nicht zum Zustande höchsten Heiles vordringt, so erscheint man nach dem Tode in einer hohen Him-melsswelt.«⁷²

294) Was versteht man unter Konzentration?

Konzentration ist die Einschränkung des Denkens und Schauens auf bestimmte Vorstellungsinhalte. Sie ist das Gegenteil von Zerstreutheit, eines ungezügelten, durch den Drang beherrschten Denkens, das sich nach dem Buddha in den fünf Hemmungen offenbart: Der Gier nach Sinnenobjekten, der Abneigung, der Energielosigkeit und Trägheit, dem Gedankengestöber und der inneren Unrast, wie der Sucht zum Zweifeln.⁷³ Sie werden im Kanon »als ein großer Haufen von Krankheiten«⁷⁴ charakterisiert, die, wenn nicht ernstlich bekämpft, jeden Versuch eines konzentrierten Denkens unmöglich machen. Wo aber Zerstreutheit ist, da gibt es auch keine Sittenreinheit, und »so die Sittenreinheit fehlt, da ist auch die Konzentration ohne ihre Basis.«⁷⁵

Im engeren Sinne bedeutet die Konzentration die Zusammenfassung des Denkens auf *einen* Gegenstand. Sie erstreckt sich auf *alle* übrigen Glieder des Pfades, als Erstes auf eine peinlich genaue Einhaltung der Silas, und ei-

⁷¹Vgl. M. Winternitz, »Die Religionen der Inder: Der Buddhismus«, S. 298.

⁷²Anguttara-Nikāya 9.16.

⁷³Samyutta-Nikāya 46.55.

⁷⁴Samyutta-Nikāya 47, 5.

⁷⁵Anguttara-Nikāya V. 24.

ner damit verbundenen Entfaltung von Freundschaft, Mitgefühl, Mitfreude und einer gegenüber den Sinnesobjekten gelassenen Haltung. Zum Teil der rechten Konzentration zählt der Buddha das rechte Mühen und das rechte Gedenken oder die rechte Besonnenheit.⁷⁶ Sie wird immer die Haltung des Menschen sein, der sich von den Dingen nicht auffressen lassen will. Denn ohne Besonnenheit würde man zum Massenmenschen, der nach allem greift, was sich ihm bietet. Nur in steter Besonnenheit vermag der Mensch sein Verhältnis zu den Dingen zu ändern. Dabei wird das rechte Mühen in erster Linie ein Mühen um rechte Konzentration sein, um eine einheitlich ausgerichtete Geisteshaltung. Diese selbst ist ihrerseits wieder unzertrennlich mit dem rechten Gedenken, bzw. der rechten Besonnenheit, verknüpft. Erst sie gibt uns einen Standort *außerhalb* der Dinge und lässt uns als wacher Beobachter die Dinge so sehen, »wie sie wirklich sind«. Schon Platon nannte die Besonnenheit eine Kardinaltugend, einen Zustand des »Bei-Sinnen-Seins«, des vollen Bewusstseins, der vollen Geistesgegenwart, d. h. der Wachheit. Als Feind aller Unachtsamkeit und Nachlässigkeit wird sie für den Buddhajünger zum großen, ja unentbehrlichen Helfer, der ihn immer wieder auf den rechten Weg führt: »Was da Besonnenheit ist, Nachsinnen, ins Gedächtnis Zurückrufen, Erinnerung, im Gedächtnis Bewahren, Gründlichkeit, Nichtvergesslichkeit, Fähigkeit der Besonnenheit, Kraft der Besonnenheit: das nennt man Besonnenheit.«⁷⁷

So zeigt sich im achtfachen Pfade die rechte Konzentration in einem unablässigen Mühen um Sittenreinheit, um ein besonnenes Leben, das mit zunehmender Konzentration mehr und mehr seine Ausrichtung in der Lehre findet. Konzentrationsfähigkeit aber ist Sache der Übung. Wie sich nur an einem schönen und gesunden Baum auch eine schöne Frucht findet, so auch ist im besonderen die Meditation die edle Frucht eines konzentrierten, einheitlich ausgerichteten Geistes.

295) *Was versteht man unter dem dritten Teil des Pfades, der Weisheit?*

Weisheit ist eine aus der richtigen Einschätzung der Wesen und Dinge

⁷⁶Mittlere Sammlung, 44. Rede.

⁷⁷Puggala Paññatti 85.

entspringende innere Haltung und Handlungsweise. Natürlich muss sie bereits vor dem Beschreiten des Pfads in ihren Anfängen vorhanden sein, und zwar in Form eines religiösen Interesses im allgemeinen, das sich nicht mit dem Hergekommenen begnügt, sondern nach eigener Erkenntnis verlangt: »Da ist wieder, Brahmane, irgendein Weib oder ein Mann einem Religiösen oder Brahmanen begegnet und erkundigt sich: Was ist heilsam, o Herr, was ist unheilsam, was ist zu tadeln und was ist nicht zu tadeln, was ist zu üben und was ist nicht zu üben? Was kann mir, indem ich es tue, lange zum Unglück und Leiden gereichen, und was kann mir, indem ich es tue, lange zum Glücke und Heile gereichen?«⁷⁸ Im Pfade erscheint der Teil der Weisheit als rechte Anschauung und rechtes Sich-Entschließen. Je weniger wir uns von den Dingen täuschen lassen und je mehr wir sie »der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen«, umso vollkommener ist unsere Anschauung. In ihrem reinen Licht sinken viele Dinge, denen wir nur zu oft einen übertriebenen Wert beimessen, wie Seifenblasen in sich zusammen. Im Anfangsstadium vergleicht sie der Meister mit der Morgenröte, die der Sonne des rechten Handelns vorangeht⁷⁹: »Aus falscher Anschauung folgt falsches Handeln, aus rechter Anschauung rechtes Handeln, gleichwie der Same vom Gallenbaum allen aufgesogenen Erdensaft in Bitterkeit, Same von Zuckerrohr aber in Süßigkeit verwandelt.«⁸⁰

Das rechte Sich-Entschließen aber ist die unmittelbare Folge der rechten Anschauung als grundlegender Bestandteil aller Weisheit. Sie zeigt sich »in dem rechten Sich-Entschließen zur Erweckung heilsamer Zustände«⁸¹, wie wir sie als die der Freundschaft, des Mitgefühls, der Mitfreude und des Gleichmutes kennengelernt haben. Nur in einer Verfeinerung und Veredelung unseres Denkens und Fühlens wird der Pfad lebendig. Er ist im besonderen nichts *außer* uns Liegendes, sondern er ist *in uns*. Nicht die Welt mit ihren vielen unheilvollen Einflüssen formt den Buddhajünger, sondern *er selbst* ist es, der, feststehend in der Botschaft des Vollkommen-Erwachten, seine eigene geistige Ausrichtung findet. Diese ihrerseits nimmt in einem rechten, der Lehre gemäßen Denken ihren Ausgangspunkt, um schließ-

⁷⁸Mittlere Sammlung, 135. Rede.

⁷⁹Anguttara-Nikāya X, 121.

⁸⁰Anguttara-Nikāya X, 104.

⁸¹Mittlere Sammlung, 8. Rede.

lich mit zunehmender Vertiefung zur wirklichkeitsgemäßen *Anschauung* zu werden, deren unmittelbare Frucht die *Weisheit* ist.

»Was uns trifft, entspringt dem Denken,
Geht auf's Denken stets zurücke.
Was uns trifft, quillt aus dem Denken,
Denken regelt die Geschicke.«⁸²

»Wie ein kluger Arzt weiß, welche Nahrung angemessen oder unangemessen ist, so lässt die aufsteigende Weisheit erkennen, welche Dinge heilsam oder unheilsam sind, dienlich oder nicht dienlich, niedrig oder erhaben, dunkel oder hell, angemessen oder unangemessen.«⁸³

⁸²Dhammapada, v. 1.

⁸³Edward Conze, »Buddhist Thought in India«, S. 53, Anm.

13 DER HOHE PFAD

296) *Vermag die Pflege der Göttlichen Zustände bis nach Nibbāna zu führen?*

Ja; allerdings nur dann, wenn sie nicht weltlich, sondern *überweltlich* sind. Überweltlich sind sie, wenn ihr Fundament die Los-Lösung von der Persönlichkeit und der durch sie bedingten Welt ist und ihre Zielsetzung der Große Friedenszustand des Nibbāna: »Die Lostrennung des Gemütes (von jedem beschränkenden Einfluss dürstenden Wollens), ihr Jünger, sollte man entwickeln, einerlei, ob Weib oder Mann... So entfaltet führt die Lostrennung des Gemütes *auf dem Weg der Mettā* zur Nichtwiederkehr (in die Sinnenwelt), falls ein solcher weiser Jünger nicht schon hienieden zur höchsten Erlösung vordringt.«¹ Hier offenbart sich, wie auch der Hohe Pfad der überweltlichen Kräfte »Göttlicher Zustände« bedarf und die Mettā als unentbehrlicher Wegbereiter wahrer Los-Lösung zur Vollendung führt.

297) *Worin besteht die Los-Lösung von der Persönlichkeit?*

In der Betrachtung und Durchschauung des wahren Verhältnisses der Persönlichkeit zu mir selbst. Denn meine Verbindung mit ihr wäre nur dann eine erfreuliche, wenn sie nicht dem Fluche der Veränderlichkeit unterworfen, wenn sie unvergänglich und ewig wäre. Nun zeigt aber die wirklichkeitsgemäße Durchschauung meiner Persönlichkeit, daß sie in vollem Umfange vergänglich ist und in Krankheit, Alter und Tod zu einem Meer des Leidens für mich wird. Bestände ich in meiner Persönlichkeit, so wäre ich damit ein an sich unseliges Wesen, dessen Selbst die Krankheit, das Alter und der Tod wären: »Diese von Gluten erfüllte Welt erklärt die Krankheit

¹Georg Grimm, »Buddhistische Meditationen«, Nr. 494.

für das Selbst«, heißt es im Udāna². Damit aber wäre kein Entrinnen, keine Befreiung möglich und schon der Wunsch nach Überwindung des Leidens wäre absurd. »Man müsste«, wie Nietzsche sagt, »eine Stellung *außerhalb* des Lebens haben, um das Problem vom Wert des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen.« Nun verschafft aber der Anattā-Gedanke des Buddha gerade diese Stellung, enthüllt den Punkt, von dem aus man die ganze Erscheinungswelt mit allem ihrem Leben und all ihren Trieben und Instinkten aus den Angeln heben kann.«³ Dieser Anattā-Gedanke des Buddha ist der Mittelpunkt, das eigentliche Zentrum, von dem allein aus Welt und Persönlichkeit der Wirklichkeit gemäß beurteilt werden können: »Schwer zu erkennen ist freilich das Nicht-Selbst«⁴, d. h. die Persönlichkeit als nicht mein Selbst. Rechte Beurteilung aber führt notwendigerweise zur »rechten Messkunst«, rechte Messkunst aber auf den Weg nach *innen*, zum Loslassen der uns völlig wesensfremden Persönlichkeit.

So wird denn gerade der religiöse Mensch auf Grund seiner rechten Messkunst von tiefem Schauer erfaßt angesichts des allwaltenden Gesetzes der Vergänglichkeit, ein Schauer, der ihn zum Sucher nach dem Unvergänglichen, dem Ewigen werden läßt. Und wenn der Vollendete kündigt: »Nur in der Loslösung sehe ich das Heil für die Lebewesen«, so nimmt er es freudigen Herzens an.

Diesen Weg der Loslösung von unserem Schein-Selbst als das Herz des Heilspfads schildert der Meister in der verschiedensten Beleuchtung und dabei immer so, daß er unmittelbar zur Meditation hinleitet:

»Was meinst du, Aggivessana: Sind Körper und Geist (=Persönlichkeit) ewig oder nicht ewig?« – »Nicht ewig, o Herr.« – »Was aber nicht ewig ist, ist das freudvoll oder leidvoll?« – »Leidvoll, o Herr.« – »Was meinst du, Aggivessana: Wer an Leidvollem klebt, sich Leidvollem zugesellt, an Leidvolles gebunden ist, Leidvolles also betrachtet: ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst«, kann der das Leiden ganz begreifen, kann der den Zustand

²Udāna III, 10.

³GeorgGrimm, »Das Glück, die Botschaft des Buddha«, S. 151.

⁴Udāna VIII m, 2.

der Leidfreiheit lebhaftig erfahren?« »Wie wäre das möglich o Herr? Sicherlich nicht.«⁵

Diese Betrachtung der vergänglich-leidvollen Natur unserer Persönlichkeit, die unerbittlich zeigt, wie alles, was lieb und teuer ist, uns wieder mit Notwendigkeit entrissen wird, findet ihre Krönung im Anattā- *Anblick*, der aus der Beschränkung bloßen abstrakten Erkennens zur Höhe lebendiger unmittelbarer *Anschauung* führt: »Das gehört *mir* nicht, das bin *ich* nicht, das ist *nicht* mein Selbst.«

298) *Tragen die Meditationen einen besonderen Namen?*

Ja. Es sind die Satipatthâna-Meditationen, die Meditationen »der Grundlagen des Gedenkens«. Sie ziehen sich als ein die ganze Lehre durchströmender Gedanke durch alle Buddhareden. Eine der bekanntesten unter ihnen ist die 10. Rede der Mittleren Sammlung, worin jede einzelne in ihr vorgetragene Betrachtung in den gewaltigen Worten gipfelt: »Und *unan-gelehnt* (an Persönlichkeit und Welt) verharret er und an nichts in der Welt hängt er.«⁶

299) *Auf welche Weise zeigt sich die Zielsetzung im Hohen Pfade?*

Sie steht eigentlich schon *am Anfange* aller Betrachtung und aller Meditation und muss, wie der Meister feierlich erklärt, das wahre Selbst zum inneren Lenker nehmen: » *Das Selbst ist der Lenker des Selbstes*. Wer sonst könnte der Lenker sein?« heißt es im Dhammapada.⁷ Dieses wahre Selbst aber ist das Todlose, ist die Tathâgata- oder Buddhanatur in mir. In die gleiche Richtung weisen das »Selbst« (Paramâtman) der Hindus, das Tao des Lao-tse, die »unpersönliche Gottheit« Meister Eckharts, das »Jenseits des Denkens« im Zen oder wie immer man es auch benennen mag. Auch für den Bodhisatta war das Forschen nach dem wahren Selbst, dem Ungebore-

⁵Mittlere Sammlung, 35. Rede.

⁶Eine empfehlenswerte Übersetzung der 10. Rede der Mittleren Sammlung, einschließlich eines Kommentars von Max Hoppe findet sich im Yâna Nr. 4 u. 5, IV. Jahrgang, 1951.

⁷v. 160.

nen, Ungewordenen das Hohe Ziel, das ihn, zu einem Buddha geworden, in die triumphierenden Worte ausbrechen ließ: »Leihet Gehör! Die Todlosigkeit ist gefunden!«⁸

Diese Suche nach dem wahren Selbst, dem Todlosen, ist in der Buddhalehre »die klare Ausgangsstellung zur Schatzkammer mit den Kräften, die uns Heil bringen. ›Wer das Gotteswunder doch durchdringen will, schöpft seine Wissenschaft leicht – aus sich selber‹, kündet Meister Eckhart... Dieses Erforschen des Selbst, das in altindischer Klarheit sich bei Sri Ramana Maharishi, dem großen Heiligen von Tiruvannamalai, wiederfindet: ›Wer bin ich? Was bin ich? Wo bin ich?‹ wird auch bei Georg Grimm wieder an den Anfang alles Strebens gestellt: ›Was bin ich? Wie komme ich zu dem allem?‹ Und das alles aus dem tiefinnersten Impuls heraus, der das Erlösungsstreben weckte und aus der Leidenserfahrung hervorgeht, die im Lichte der Lehre ihren Ausdruck findet in den Worten: ›Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‹«⁹

Wie sehr Meditation und Zielsetzung der Meditation auf dem Pfade der Satipathāna zu einer harmonischen Einheit verschmelzen, zeigen die abgrundtiefen Worte des Meisters: »Wenn er Entstehen und Vergehen der Gruppen (=Persönlichkeit) deutlich hat geseh'n, erlangt er Glück und Seligkeit als *Seher des Unsterblichen*.«¹⁰

»Wenn diese Herrschaft – nämlich des wahren Selbstes – fest gegründet und anerkannt ist, so werden wir, jeder von uns, viel näher dem SELBST sein, das wir nie aufgehört haben zu sein.«¹¹

⁸Mittlere Sammlung, 26. Rede.

⁹Max Hoppe (Bruder Dhammapālo), Yāna, XIX, Jahrgang, 1966, Heft 5, S. 161
Die am Schluss zitterte Stelle; Samyutta-Nikāya 35.1-6.

¹⁰Anguttara-Nikāya 1, 21

¹¹Christmas Humpfreys, »The Middle Way«, Journal of the Buddhist Society, Vol. XLI, No. 3, 1966, S. 102.

300) *Kann man Satipatthāna-Betrachtungen pflegen, ohne dabei das wahre Selbst zum Lenker zu nehmen?*

Ja, man kann es. Aber dann führen sie zu einer bloßen Analyse, einer bloßen Zergliederung der Persönlichkeit, die manche unbekannte Tiefe unseres Gemütes zu erhellen vermag, uns aber nichtsdestoweniger immer sein Gefangener bleiben lässt. Ohne das wahre Selbst zum inneren Lenker zu nehmen, bleiben die Satipatthāna-Betrachtungen immer ein weltlicher Weg, können niemals zu einem überweltlichen Weg werden. Das wahre Selbst ignorieren zu wollen, kann dazu führen, daß man, eben weil man weder im Körper noch in der Empfindung, weder in der Wahrnehmung, noch in den Gemütstätigkeiten noch im Bewusstsein sein Selbst entdecken kann, zu dem irrigen Schluss gelangt: Es gibt kein Selbst, es gibt kein Wesenhaftes, sondern nur einen bloßen Strom in ewiger Bewegung befindlicher Prozesse, die aber dann ein vergängliches Selbst abgäben, aus dem auch nicht der Impuls zur Loslösung kommen könnte, weil ihm eben die Veränderlichkeit und alle ihre Folgen durchaus wesensgemäß wären. Der Meister kennzeichnet eine solche Geistesausrichtung mit folgendem trefflichen Gleichnis: »Gleichwie ein mit einem starken Riemen an einen Pfosten oder Pfeiler gebundener Hund, wenn er geht, um den Pfosten oder Pfeiler herumgeht, wenn er steht, beim Pfosten oder Pfeiler steht, wenn er sich setzt, sich neben den Pfosten oder Pfeiler setzt, wenn er sich legt, sich an den Pfosten oder Pfeiler legt; ebenso, ihr Jünger, sieht der die Lehre nicht kennende Weltmensch seine Haftensgruppen (= Persönlichkeit) also an: *Die gehören mir, die bin ich, die sind mein Selbst*. Wenn er geht, geht er um diese fünf Haftensgruppen, wenn er sich legt, legt er sich zu diesen fünf Haftensgruppen. Er rennt, hetzt von körperlicher Form zu körperlicher Form, von Empfindung zu Empfindung, von Wahrnehmung zu Wahrnehmung, von Gemütstätigkeit zu Gemütstätigkeit, von Erkennen zu Erkennen. Und so kommt er *nicht los* von den Haftensgruppen, er kommt *nicht los* von Geburt, Krankheit, Altern und Sterben, von Sorgen, Klagen, Trübseligkeiten, Aufregungen, er kommt *nicht los* vom Leiden, erkläre ich.«¹²

So werden in der Tat die Satipatthāna-Meditationen nur *dann* zum »einzigsten Weg, der zur Reinheit der Wesen, zur Überwältigung von Sorge und

¹²Samyutta-Nikāya 22.99.

Klage, zum Verschwinden des Leidens und der Kümmernisse, zur Verwirklichung von Nibbāna führt«¹³, wenn wir unser wahres Selbst zum inneren Lenker nehmen.

Freilich, mit den Sinnenorganen lässt sich jener geheimnisvolle innere Lenker, unser wahres Selbst, nicht packen: »Da, Mönche, das Selbst und was zum Selbst gehört, *obwohl wirklich existent*, unerfassbar sind«¹⁴, so sind auch, wie der Meister fortfährt, alle diesbezüglichen Spekulationen völlige Torheit. Das ahnte auch Schopenhauer, wenn er sagt: »Es – das Ich – ist eine unbekannte Größe, d. h. sich selber ein Geheimnis.«¹⁵

Weil ich aber jetzt nicht ohne Persönlichkeit bin, sondern als »Lastträger« mich »in Leiden versunken, in Leiden verloren«¹⁶ weiß, deshalb gilt es für mich, »den Pfad, *der vom Selbst geschaffen ist* «¹⁷, zu gehen und der Aufforderung des Meisters Folge zu leisten: »Macht das SELBST zur Insel, macht das SELBST zur Zuflucht!«¹⁸

301) *In welcher Weise zeigt sich die Meditation bzw. Kontemplation auf dem Hohen Pfade?*

Voraussetzung für beides ist die Sittenreinheit, die, wenn sie zum Hohen Pfade werden soll, auf das Höchste, das Nibbāna, ausgerichtet sein muss: »Er hat sich sittliche Eigenschaften erworben, die den Erlesenen wohlgefällig sind und die sein ganzes Benehmen bestimmen, die keine Angriffsfläche bieten, sondern untadelig, makellos sind, die innerlich frei machen, von den Weisen gepriesen werden, nicht in die Irre führen, sondern zur Konzentration hinleiten.«¹⁹

¹³Mittlere Sammlung, 10. Rede.

¹⁴Mittlere Sammlung, 22 Rede in der Übersetzung von I. B. Horner.

¹⁵W. a. W. u. V., 153, 220.

¹⁶Mittlere Sammlung, 67. Rede.

¹⁷Sutta-Nipāta, v. 514

¹⁸Längere Sammlung, 16. Rede.

¹⁹Samyutta-Nikāya LV, 1.

Die Meditation selbst mag mit einem bewussten Sich-Abschirmen gegenüber der Außenwelt beginnen, einem stillen, nach innen gerichteten Verweilen, mit einer Atembeobachtung oder mit dem Gedanken an ein Meisterwort, das als ein heiligendes Mantra²⁰ unseren Geist zur Ruhe und Einheit bringt, womit die Hemmungen eines von Durst durchtränkten Denkens schwinden. Denken und Überlegen werden als die Grundlagen der Satipatthāna-Meditationen den Weg zum »erkennenden Schauen«²¹ als der eigentlichen Kontemplation vorbereiten. Ist diese erreicht, so ist die Einstützigkeit der Konzentration eine vollkommene: »Wie Stahl war meine Willenskraft, unablenkbar, fest stand die Besonnenheit, unverrückbar, nicht einen Augenblick wankte sie, ruhig vollzog sich das Körpergetriebe, unmerkbar, konzentriert der Geist, auf einen Punkt gerichtet.«²²

Dieses durch meditativen Denken und Überlegen gewonnene »erkennende Schauen« bewirkt ein ständiges Heilerwerden des Gemütes, einen inneren Läuterungsvorgang, wobei alles dürstende Wollen wie schmutziger Schnee in sich selbst zusammensinkt und verschwindet, ein Erleben der Stille, die jenseits aller Stille ist; oder wie der Meister sagt: »Reines erkennendes Schauen führt zum vollkommenen Nibbāna <aufgrund des Nicht-mehrhaftens.«²³

302) Was ist das Auszeichnende der Jhānas oder der Schauungen im besonderen Sinne?

Sie sind in vorzüglicher Weise das erkennende Schauen, bei dem die durch die Sinnentätigkeit hervorgerufenen Störungen vollständig geschwunden sind. Die erste beschauliche Schauung wird uns als »eine im enerischen Denken und Überlegen – (der vier Grundlagen des Gedenkens) – bestehende Versenkung« geschildert, mit all dem von Freude durchtränkten Wohlbe-

²⁰Unter Mantra versteht man ein Wort religiösen Inhaltes, das aus dem Lauschen in die Stille auf Grund innerer Entsprechungen gewonnen wird. Sein Gebrauch erschließt deshalb eine wirkungsvolle Quelle der Kraft, ja wird zum Offenbarwerden einer überweltlichen Macht, die den *wahren* Menschen in uns weckt.

²¹ñāṇadassanā.

²²Mittlere Sammlung, 19. Rede.

²³Mittlere Sammlung, 24. Rede.

finden, wie es aus der Loslösung von den Freuden, die durch die Objekte der Sinne ausgelöst werden, entsteht.«²⁴ Hier zeigt sich offenkundig, daß auch bei den Jhānas die geistige Einstellung im Denken und Überlegen richtunggebend ist und dementsprechend wird auch der Geisteszustand desjenigen, dem das religiöse Erlebnis der ersten Schauung geworden ist, also geschildert: »Mit einem Geiste also ruhig geworden, völlig rein, durchsichtig, wohl ausgebildet, leer von allem Unheilsamen, geschmeidig, biegsam, aber auch wiederum fest und unverstörbar...«²⁵

»Freilich wie diese Schauungen im einzelnen vor sich gehen, ist für die normale Erkenntnis nicht einzusehen, eben weil ihr dieses Gebiet völlig verschlossen bleibt, weshalb es auch völlig wertlos ist, sich hierüber in Vermutungen und Konstruktionen zu ergehen. Der Buddha selbst warnt davor, indem er ausdrücklich ›den Machtbereich der Schauungen‹ als ein weiteres der vier unfassbaren Dinge erklärt, über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, wenn man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheim fällt.«^{26 27}

303) *Kann jeder auf dem Hohen Pfade Wandelnde die Jhānas erreichen?*

Ob auf dem Wege des Sich-Versenkens das »erkennende Schauen« in die Jhānas ausmündet, hängt, wie der Meister ausdrücklich erklärt, »von der Verschiedenheit der Anlagen ab«. Besteht keine Veranlagung für die Erreichung der Jhānas, so wird das »erkennende Schauen« als unmittelbares religiöses Erleben zur »Erlösung durch Weisheit«: »Und was für ein Mensch, ihr Jünger, ist durch anschauliche Weisheit erlöst? Da hat, ihr Jün-

²⁴ Anguttara-Nikāya IX, Nr. 41; auch Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 354; den ersten vier beschaulichen Schauungen schließen sich in der zitterten Rede die vier »Formlosen Bereiche« an, nämlich: Der Bereich des grenzenlosen Raumes, des grenzenlosen Bewusstseins, der Nichtirgendetwasheit, der Weder-Wahrnehmung-noch-auch-Nichtwahrnehmung, sowie der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung als das große Erlebnis jedes Bereiches, in dem sich als scheinbares »Nichts« »das Wahre und Echte«, Nibbāna, verbirgt.

²⁵ Längere Sammlung, 2. Rede.

²⁶ Georg Grimm, »Die Lehre des Buddha«, S. 362.

²⁷ Anguttara-Nikāya IV, Nr. 77.

ger, ein Mensch jene friedvollen Befreiungen²⁸, die die materiellen Formen übersteigen, nicht mit seinem Körper erfahren, aber auf Grund seiner Weisheit sind die Einflüsse²⁹ völlig zerstört. Den heißt man einen durch Weisheit Erlösten.«³⁰

Ist jedoch die Erlösung durch Weisheit von den Jhānas begleitet, so wird dieser Zustand als Geisteserlösung bezeichnet. Diese Geisteserlösung hat stets die Erlösung durch Weisheit zur Grundlage: »Was für ein Mensch, ihr Jünger, ist der Beiderseitserlöste? Da hat, ihr Jünger, ein Mensch jene friedvollen Befreiungen, die die materiellen Formen übersteigen, mit seinem Körper erfahren *und auf Grund seiner Weisheit* sind die Einflüsse völlig zerstört. Den heißt man einen Beiderseitserlösten.«³¹

Welche Richtung aber auch der Pfad des Einzelnen nimmt, ob das »erkennende Schauen« in die Jhānas ausmündet oder nicht, immer ist es der Pfad der Satipatthāna-Meditationen, der die Nebelwände zerreißt und auf dessen Fußspur der Wanderer »zum Seher des Nibbāna«³² wird. Das aber wird nur *dem* gegeben, der bereit ist, niederes, kleines Sinnenglück zu lassen: »Über der Pforte, die den Zugang zu diesem geweihten Reich eröffnet, stehen in Flammenschrift die Worte: ›Abgeschieden ganz von den Sinnestäuten, abgeschieden von den unheilsamen Dingen.‹ Glaube niemand, der diese Forderung nicht ganz erfüllt hat, die Pforte jemals öffnen zu können.«³³

304) Ist die Gewinnung magischer Macht ein Bestandteil des Hohen Pfades?

Wenn der Buddha von magischer Macht spricht, so meint er damit natürlich nicht die schwarze Magie, sondern die weiße Magie, die in seiner

²⁸Sie zählen, ebenso wie die Jhānas, zu den überweltlichen Zuständen.

²⁹nämlich des sinnlichen Begehrens, der Abneigung und der Verblendung.

³⁰Vergl. Mittlere Sammlung, 70. Rede; auch Puggala Paññatti Nr. 31.

³¹Vergl. Mittlere Sammlung, 70. Rede; auch Puggala Paññatti Nr. 31.

³²Sutta-Nipāta, v. 208; »Dieser große Seher hat den Zustand des Friedens geschaut.«

³³Karl Seidenstücker, »Buddhistischer Weltspiegel«, Band II, S. 338.

Yāna, 4. heft, Juli/Aug. 1965, S. 106.

Lehre immer die Frucht des Pfads ist. Dabei ist es aber keineswegs so, als würde sie einen wesentlichen Teil des Hohen Pfads darstellen. Sie ist die Folge gewisser Veranlagungen, die bereits da sein müssen und auf dem Pfade zur Entfaltung kommen. Der Buddha selbst war, wie auch andere seiner großen Jünger, im Besitz magischer Macht. Aber er übte sie nur *dann* aus, wenn sie ihm als Mittel zur Darlegung des Dhamma diente. So berichtet uns der Kanon zu wiederholten Malen, wie sich der Meister vermittels seines feinstofflichen Körpers in himmlische Welt begab, um dort sein Evangelium zu verkünden.³⁴ Als unvergleichlicher Menschenführer unterließ es der Buddha nicht, seine Jünger darauf hinzuweisen, daß der Hohe Pfad bei entsprechender Veranlagung auch die Entfaltung magischer Macht ermöglichte: »Gelänge es mir doch, auf mannigfaltige Weise magische Macht zu erleben, ›als nur Einer vielfach zu werden, vielfach geworden wieder Einer zu sein, zu erscheinen und zu verschwinden, durch Wände, Mauern und Berge hindurchzuschweben wie durch die Luft, auf dem Wasser dahinzuschreiten, ohne dabei unterzusinken, gleichsam wie auf der Erde, in der Erde unterzutauchen gleichsam wie im Wasser, mit gekreuzten Beinen durch die Luft zu schweben wie ein beschwingter Vogel, Sonne und Mond, die so mächtigen, so gewaltigen, mit der Hand zu berühren und zu streichen, selbst bis hinauf zu den Brahmawelten den Körper in der Gewalt zu haben‹, wünscht er sich das, so soll er nur vollkommene Sittenreinheit üben, auf innere Geistesruhe bedacht sein, Klarsicht erwerben, ein Freund leerer Stätten sein.«³⁵ Der hier vom Buddha gezeigte Weg ist der *gleiche* Pfad, den er im Anschluss an diese Ausführungen als den *Hohen* Pfad eines erlesenen Jüngers schildert und der von Hochziel zu Hochziel bis nach Nibbāna führt.

305) *Ist die Ausübung magischer Macht für andere sichtbar?*

Nach den Buddhistischen Texten zu urteilen, dürfen wir annehmen, daß sie zumeist im Zustande tiefster Versenkung vor sich geht: »Leibhaftig hat sich Panthaka – Vervielfacht magisch tausend Mal: – *Sitzt also still im heite-*

³⁴Mittlere Sammlung, 49. Rede.

³⁵Mittlere Sammlung, 6. Rede.

ren Hain, «³⁶ Aber auch da, wo sich magische Macht nach außen projiziert, wo sich also beispielsweise ein Buddhajünger mit seinem feinstofflichen Leib in himmlische Welt begibt, zeigt sich nicht nur die Macht vollkommener Konzentration, sondern zugleich auch die Allfähigkeit, ja Grenzenlosigkeit unseres eigenen Wesens, für das keine Schranken existieren.

306) *Weshalb hört man nur selten von Wunderwirkungen des Buddha?*

Weil der Meister in Wirklichkeit nur »dem Wunder der Belehrung« einen Wert beimisst. Ja, er geht so weit zu behaupten, daß die Entfaltung magischer Macht, so sie nicht nur eine bloße Begleiterscheinung auf dem Pfade ist, geradezu eine Gefahr sein kann, die den Menschen ins Verderben führt: »Weil ich die Gefahr der Ausübung magischer Wunder sehe, – eine Gefahr, die im besonderen im Stolz und im Haften an der Persönlichkeit liegt – »deshalb verabscheue ich sie, verachte ich sie.«³⁷ Auch den Mönchen war es auf Grund der Ordensregeln verboten, magische Macht in Anwesenheit anderer auszuüben.

³⁶ Psalmen der Mönche, v. 563.

³⁷ Längere Sammlung 11.

14 DER SOTĀPANNAPFAD

307) *Muss der Höhenpfad des Buddha in einem Leben bis zum Gipfel gegangen werden?*

Nein. Selbst zu den gesegneten Zeiten eines Vollkommen-Erwachten war es nur einer begrenzten Zahl von Menschen möglich, den Höhenanstieg in *einem* Leben zu gehen. Für alle anderen war es ein Weg in Etappen, in Stufen, der über die höchsten Lichtwelten hinweg, im Laufe von Weltaltern, nach Nibbāna führt.

308) *Trägt die erste Etappe des Pfads einen besonderen Namen?*

Ja. Sie wird als der Stromeintritt bezeichnet.

309) *Was versteht man unter dem Strom?*

Die Antwort gibt uns Sāriputta, der Größte der Jünger des Buddha: »Der Strom, der Strom«, so sagt man, Sāriputta. Was ist nun aber der Strom?« – »Eben dieser Hohe achtfache Pfad, o Herr, ist der Strom, nämlich: Rechte Anschauung, rechtes Sich-Entschließen, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechte Besonnenheit und rechte Konzentration.«¹

310) *Wie heißt der Jünger, der den Stromeintritt erreicht hat?*

Er wird ein Sotāpanna genannt, d. h. ein in den Strom (sota) Eingetretener.

¹Mittlere Sammlung, 117. Rede.

311) Welche Bedingungen sind zu erfüllen, um ein Sotāpanna werden zu können?

Es sind vier Bedingungen, die der Buddha als »die vier Glieder des Strom-
eintrittes« kennzeichnet.

1. Die Pflege der Freundschaft mit gleichstrebenden Menschen,
2. das Hören der guten Wirklichkeitslehre – (wobei das »Hören« heute oftmals durch das Studium der Lehre ersetzt werden muss) –,
3. gründliches Nachdenken – (das zur Meditation hinführt) –,
4. ein den Silas – (im Sinne einer alle Wesen umfassenden Freundschaft) – gemäßes Leben.²

Daß dabei die Freundschaft mit gleichstrebenden Menschen an *erster* Stelle steht, ist der springende Punkt, der nicht übersehen werden darf. »Jedem wirklich Strebenden drängt es einfach zum rechten Umgang. Er wird sich nicht der Gefahr aussetzen wollen, den vielen unheilsamen Einflüssen der alltäglichen Umgebung zu erliegen. So heißt es im Kosala-Samyutta³: ›Und in diesem Sinne, Ānanda, mußt du es verstehen, daß der gesamte heilige Wandel besteht in der Freundschaft der Guten – (d. h. der auf dem Sotāpannapfad Befindlichen) –, in der Gesellschaft der Guten, in der Gemeinschaft der Guten.«

Nach dem Buddha sind es zehn Fesseln, die den Geist des Unheils verkörpern und den Menschen in die Knechtschaft seiner Persönlichkeit bringen. Ihre gewaltige Macht bekommt der Mensch dann zu spüren, wenn sie am Ende des Lebens zum Grabhügel aller seiner Hoffnungen und Träume werden, die ihn das Glück auf falscher Fährte suchen ließen. Diese zehn Fesseln sind: »1. Der Glaube an Persönlichkeit, 2. der Zweifel, 3. der Glaube an religiöse Zeremonien und Gebräuche, 4. sinnliches Begehren, 5. sinnliche Abneigung, 6. Begehren nach formhaftem Werden (Dasein), 7. Begehren nach

²Längere Sammlung, 33. Rede.

³Max Hoppe, »Yāna«, VII. Jahrgang, 1954, Nr. 4, S. 190, 191.

formlosem Werden (Dasein), 8. Stolz, 9. Zerstretheit (Gedankengestöber), 10. Nichtwissen.«⁴

Von diesen zehn Fesseln hat der Sotāpanna die ersten drei Fesseln verloren. Damit hat er den entscheidenden Schritt in einen überweltlichen Bereich getan, den ersten wirklichen Schritt nach *innen*, zurück zu sich selbst: »Gleichwie, ihr Jünger, zur Herbstzeit am wolkenlosen Himmel die Sonne die Lüfte durchleuchtet und alles Dunkel des Raumes zerteilt und leuchtet und flammt und strahlt: Ebenso nun auch wird der erlesene Junger, wenn ihm das ungetrübte, unbefleckte Auge der Wahrheit aufgeht, mit dem Aufgehen der Erkenntnis von drei Fesseln befreit:

Dem Glauben an Persönlichkeit⁵,
dem Hang zum Zweifel,
dem Hang zu religiösen Zeremonien und Gebräuchen.«⁶

312) *Inwiefern hat ein Sotāpanna den Glauben an Persönlichkeit verloren?*

Fast alle Menschen verlegen ihr Selbst in ihre Persönlichkeit, in ihr Leben und weben sie und fühlen sich so sehr eins mit ihr, daß sie mit ihrem Untergang im Tode ihr eigenes Ende besiegelt glauben. Daß es einen Zustand ohne Persönlichkeit, eine Zuflucht außerhalb ihrer geben könnte, dieser Gedanke steigt ihnen gemeinhin gar nicht auf: »Volk und Knecht und Überwinder, sie gesteh'n zu jeder Zeit: Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit.«⁷ Ein Sotāpanna unterliegt *diesem* Irrtum nicht mehr. Er hat einsehen gelernt, daß er, als er sich eine Persönlichkeit zulegte, einem Blinden vergleichbar war, der nach einem schönen Kleid Verlangen trug und nach »einem ölußgeschwärtzten Schinderhemde«⁸ griff. Ohne Illusi-

⁴ Anguttara-Nikāya IX, 67, 68; X, 13; Längere Sammlung, 33. Rede u. a.

⁵ sakkāyaditthi. Wohl gemerkt, es handelt sich hier um den *äußeren* Menschen, der als Persönlichkeit, als das »kleine empirische Ich«, in Erscheinung tritt, nicht aber um sein wahres Wesen (attā), in dem die Tathāgata-Natur beschlossen liegt.

⁶ Anguttara-Nikāya III, Nr. 92.

⁷ Goethe

⁸ Mittlere Sammlung, 75. Rede.

on und ohne sich noch irgendwie täuschen zu lassen, erkennt und sieht er in klarer Selbst-Besinnung, daß er sich nur durch seine Verkoppelung mit der Persönlichkeit dem Leiden ausgeliefert hat und daß sie ihn in Wirklichkeit in einen Zustand versetzt hat, der in schreiendem Gegensatz zu ihm selbst steht. In ihrer unaufhörlichen Veränderlichkeit war sie das Tal der Tränen, in das er sich verirrt hat und dem er jetzt entronnen ist – das lecke Schiff, das ihn mit trügerischen Sinnenfreuden anlockte und das er jetzt verlassen hat – der Zwinger, in den er sich selbst einsperrte und dessen Tor er jetzt offen weiß. Eine wundersame Erleichterung hat von ihm Besitz ergriffen, die Larven-Hülle seiner Persönlichkeit ist durchschaut, er weiß, daß es *nur* eine Persönlichkeit ist und sonst nichts – im Besonderen nicht sein Kernhaftes, nicht sein wahres Wesen. Aus diesem beglückenden Wissen quillt ihm von nun ab »jene besondere Art von Kraft«, deren er für das Begehen seines Hohen Pfads bedarf und die ihn mehr und mehr zur »Erkenntnis der Lehre, zur *Freude* gelangen lässt, die mit dem Schauen und Erkennen der Lehre verbunden ist.«⁹ Weil er sich innerlich stark genug fühlt, seine Verkoppelung mit der Persönlichkeit zu lösen, zieht er den ersten, aber nichtsdestoweniger endgültigen Trennungsstrich zwischen ihr und seinem wahren Wesen. Der unselige Hang, Persönlichkeit als sein Selbst zu glauben, hat sich, gleich einer Unheil kündenden schwarzen Wolke, im strahlenden Sonnenlicht reinen erkennenden Schauens aufgelöst, mit seiner Herrschaft ist es für immer vorbei, und zum ersten Male weiß er sich als Sieger.

313) *Inwiefern hat ein Sotāpanna den Zweifel verloren?*

Seine Einsicht in die Wahrheit der Buddhaworte ist so groß, das eigene religiöse Erleben bereits so lebendig, daß ihm als Frucht seines Mühens das *vollkommene Vertrauen* zum Buddha, seiner Lehre und der Gemeinschaft seiner erlesenen Jünger geworden ist: »Meister ist der Erhabene, Jünger bin ich. Der Erhabene weiß, ich weiß nicht.«¹⁰ Wo aber vollkommenes Vertrauen ist, da besteht kein Nährboden mehr für Zweifel und Unsicherheit. So wird uns beispielsweise vom Aussätzigen Suppabuddha, der nach dem

⁹Mittlere Sammlung, 48. Rede.

¹⁰Mittlere Sammlung, 70. Rede.

Anhören auch nur einer einzigen Buddharede den Stromeintritt erlangte, berichtet, »er erreichte die Lehre, erkannte die Lehre, durchdrang die Lehre, *überwand jeden Zweifel*, wurde frei von aller Ungewissheit und, was die Lehre betrifft, unabhängig von anderen.«¹¹

Dieses Vertrauen ist für einen Sotāpanna zur unerschütterlichen Selbstsicherheit geworden. »die Berge versetzen kann«. Sie beruht »auf jener wirklichkeitsgemäßen Anschauung, die ihm durch das Begehen des Pfades geworden ist und von der er weiß, daß sie nicht *außerhalb* der Botschaft eines Vollkommen-Erwachten zu finden ist«¹². »Wie ein Stadttorpfosten, fest in die Erde gerammt, von den vier Winden nicht erschüttert werden kann, dem vergleichbar nenne ich den wackeren Mann (Sotāpanna), der die vier Hohen Wahrheiten erkannt hat.«¹³

314) Worin besteht die Freiheit eines Sotāpanna vom Hang zu religiösen Zeremonien und Gebräuchen?

Gemeint ist hier natürlich das Hängen an Zeremonien und Gebräuchen als an einem in sich selbst begnadeten Heilsweg. Sie sind dann nicht mehr bloße Hilfsmittel, um zu einem konzentrierten Geiste zu gelangen. Dieses Hängen an religiösen Zeremonien und Gebräuchen, die als in sich heilsnotwendig angesehen werden, entspringt im besonderen der Neigung des Menschen, auf eine verhältnismäßig leichte Art und Weise sein Heil wirken zu wollen. Sich allein der Wirkung von Zeremonien anzuvertrauen ist auf alle Fälle leichter, als die Herbeiführung einer Charakteränderung auf Grund eigener Anstrengung und eigenen Mühens. So war das Priestertum der damaligen Zeit ganz versessen auf die genaueste Einhaltung aller religiösen Zeremonien und Gebräuche, die bloß bei peinlichster Beachtung die Wirksamkeit der Opfer garantierte. Es sei hier an die blutigen Tieropfer erinnert, die, wie es oft in den Reden dargestellt wird, selbst das Entsetzen derjenigen waren, die sie ausführen mußten: »So viele Stiere sollen erschlagen werden, um des Opfers willen, so viele Ochsen, so viele junge

¹¹Udāna, V, 3.

¹²Mittlere Sammlung, 48. Rede.

¹³Sutta-Nipāta, v. 229.

Kühe, so viele Ziegen, so viele Schafe sollen erschlagen werden um des Opfers willen, so viele Bäume sollen gefällt werden als Pfosten zu dienen, so viel Gras soll gemäht werden, um damit die Opferstätte zu bestreuen!«¹⁴ Nicht zu vergessen die Zeremonie des Badens in heiligen Flüssen, das Besprengen mit heiligem Wasser und die zahlreichen Observanzen, an die jeder fromme Brahmane gebunden war. Ein Sotāpanna aber weiß, daß er das Heil *nur in sich selber* findet und auf dem Wege der Freundschaft, und in erhöhter Form der Güte, zu einer vollkommenen Umstimmung des Gemütes gelangt. So läßt er denn freudigen Herzens auch diese dritte Fessel als unnötig erkannten Ballast fallen.

315) *Kann jeder Mensch den Stromeintritt verwirklichen?*

Er steht jedem offen, insofern er »weder durch Taten noch durch Verderbtheiten, noch durch die Reife unheilvoller Taten gehemmt ist, wenn er voller Vertrauen ist, willensstark, verständig, fähig, den Hohen Pfad zu gewinnen.«¹⁵ Sind diese Voraussetzungen gegeben, ist also der Weg der Silas im Sinne der »Göttlichen Zustände« insoweit verwirklicht, daß man zu einem Silavata, einem sittlichen Anhänger, geworden ist, so besteht kein Hindernis für die Verwirklichung des Hohen Pfades.

316) *Spielen beim Hohen Pfade auch die Veranlagungen des Einzelnen eine Rolle?*

Ja. Wie sehr der Buddha den inneren Menschen anzusprechen wusste, zeigt sich darin, daß er ausdrücklich betont, der Pfad könne je nach Veranlagung eines Menschen gegangen werden. So mögen für den Einen, neben einem unerlässlichen Maß von Vertrauen, die selbst gewonnene Einsicht und die eigene Erkenntnis zur inneren Richtschnur werden, die ihn unbeirrbar seinen Weg gehen läßt: »Die vom Vollendeten dargelegten Wahrheiten werden ihm allmählich zur Weisheit und er besitzt solche Fähigkeiten wie: Vertrauen, Energie, Besonnenheit, Konzentration und Weisheit.«¹⁶ Selbst derjenige, »der erst *auf dem Wege ist*, die Frucht des Stromeintrittes

¹⁴Mittlere Sammlung, 51. Rede.

¹⁵Mittlere Sammlung, 51. Rede.

¹⁶Mittlere Sammlung, 70. Rede.

zu pflücken«, ist bereits ein Sotāpanna zweiten Grades und wird infolge seiner Hingabe an die Weisheit ein Wahrheitsergebener, ein Dhammānusārin, genannt. Die Frucht aber hat er gepflückt, wenn er sich von den drei vorher genannten Fesseln befreit weiß.

Für einen Menschen mit anderer Veranlagung mag das auf Erkenntnis beruhende *lebendige Vertrauen* in die Drei Juwelen zum inneren Licht werden, das ihm den Pfad erleuchtet, ihn anspornt und weiterführt. Ihm eignen »Vertrauen und Liebe zum Vollendeten«, denen er sich ganz anheim gibt und die für ihn zum Nährboden der Entfaltung von Energie, Besonnenheit, Konzentration und Weisheit werden.¹⁷ Derjenige, der *auf dem Wege ist*, diese Eigenschaften in sich zu entwickeln, ist ein Sotāpanna zweiten Grades, ein »Vertrauensergebener« (Saddhānusārin), der mit dem Abfallen der ersten drei Fesseln gleichfalls die Frucht gepflückt hat und damit zu einem vollkommenen Sotāpanna geworden ist.

»Wer, sowohl als Wahrheitsergebener wie auch als Vertrauensergebener – infolge des Einblicks in das Nibbāna – der ganzen Zahl der Weltlinge, der Familie der Weltlinge, dem Kreis der Weltlinge, der Bezeichnung eines Weltlings entrinnt und eintritt in die Zahl der Erlesenen, die Familie der Erlesenen, den Kreis der Erlesenen und die Bezeichnung eines Erlesenen erhält: Diesen Menschen bezeichnet man als *Anwärter auf Heiligkeit*«¹⁸

317) *Gibt es Fälle, in denen der Buddha nicht nur an die Erkenntnis des Zuhörenden, sondern im besonderen auch an sein Gemüt appelliert?*

Ja. Es sei hier an den schönen Bericht erinnert, wo selbst Ānanda den Meister bittet, Roja, einen dem Buddha fremd gegenüberstehenden Edelmann aus dem Hause der Maller, zu seiner Lehre zu bekehren: »Das ist nicht schwer für den Vollendeten, o Ānanda, zu machen, daß Roja, der Malla, für diese Lehre und diese Ordnung gewonnen werde.« Und Roja, der Malla, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Güte getroffen, ging, wie

¹⁷Mittlere Sammlung, 70. Rede.

¹⁸Puggala Paññatti I, 10.

eine Kuh ihr junges Kalb sucht, von einem Haus zum andern, von einer Zelle zur anderen und fragte die Mönche: ›Wo, ihr Ehrwürdigen, weilt jetzt der Erhabene, der heilige, höchste Buddha? Ich begehre ihn zu sehen, den Erhabenen, den heiligen höchsten Buddha.«¹⁹

Anderweit wird uns vom Thera Cullapanthaka berichtet, daß er, ehe er den Heilsweg gewann, nur langsam in der Erkenntnis fortschritt. Bei den Leuten genoss er wenig Achtung und eines Tages jagten ihn seine Mitmönche als einen ausgemachten Dummkopf aus dem Klostergarten. Während er nun völlig verzweifelt am Tor des Klostergartens lehnte, näherte sich ihm der Meister. Als er den Unglücklichen erblickte, ging er auf ihn zu und »mit sanfter Hand berührte er sein Haupt«. Dann nahm er ihn eigenhändig am Arme, führte ihn angesichts der versammelten Mönchsgemeinde wieder in den Klostergarten zurück und gab ihm eine in wenigen Worten gehaltene Belehrung. Für Cullapanthaka war diese Äußerung der Güte und des Erbarmens seines Meisters, mit der er gerade *ihn* auszeichnete, ein gewaltiges Erleben, das seine Wirkung nicht verfehlte: Er gewann Selbstvertrauen und in kurzer Zeit hatte er sich nicht nur magische Macht und die Erinnerung früherer Lebensläufe zu eigen gemacht, sondern er war zu »einem echten Sohn des Erhabenen geworden«, der die Botschaft seines Meisters verwirklicht hatte.²⁰

318) *Kann man, mitten im Weltleben stehend, den Stromeintritt verwirklichen?*

Ja. Denn der in der Buddhalehre aufgezeigte Pfad – sei es der Pfad der Freundschaft, sei es der Höhere Pfad – ist ein Weg, der gerade im Alltag seine Bewährung finden muss, gleichviel ob dieser ein freundliches oder unfreundliches Gesicht trägt, *jetzt*, eben in diesem Augenblick, muss der Pfad in mir erweckt und entfaltet werden, *jetzt* muss er stärker sein als die finsternen Mächte der Gier, des Hasses und der Verblendung, die gemeinhin das Leben beherrschen. Es gibt keinen Buddhapfad, der nur sonntags da wäre und erst nach getaner Arbeit beginnen würde. Der Meister gibt dafür

¹⁹Mahāvaggo VI, 3, 6, 4.

²⁰Psalmen der Mönche, v. 557-566

folgendes feinsinnige Gleichnis: »Wie eine Mutterkuh, während sie weidet und Kräuter isst, immer ihr junges Kalb im Auge hat, so auch, ihr Jünger, ist es die besondere Art des mit rechter Anschauung ausgestatteten Menschen (= Sotāpanna), daß er, indem er gewissenhaft die mannigfaltigen Dinge erledigt, die getan werden müssen, sich (zugleich) in ernstem Streben um Hohe Sittenreinheit müht, um Hohe Konzentration und Hohe Weisheit.«²¹ So mag das Leben eines Menschen, von außen her gesehen, einem weltlichen Pfad gleichen, von innen her gesehen aber ist es der überweltliche Pfad eines Sotāpanna.

Freilich, eines gilt es zu bedenken: So notwendig die schrittweise Entfaltung des Pfads im täglichen Leben ist, so sind doch der stille Winkel und die Meditation die Heimstatt, aus der uns das Höchstmaß unserer Kräfte wird. Wer der Aufforderung des Meisters, »einsam, abgeschieden, unermüdlich, in heißem, innigem Ernste zu verweilen«²², nicht Folge leisten zu müssen glaubt, dessen Pfad wird immer nur ein *weltlicher* Pfad bleiben, er wird niemals zu einem *überweltlichen* Pfad ausreifen, der uns das beseligende Glück eines inneren In-sich-Geborgenseins gibt.

319) *Gibt der Kanon Beispiele von Menschen, die, im Weltleben stehend, fähig waren, den Hohen Pfad zu gewinnen?*

Es gibt derer sehr viele, sowohl von Männern als auch von Frauen, ungeachtet welchen Standes und welchen Bildungsgrads sie auch sein mochten. Ja, die Fähigkeit, das Leben zum Hohen Pfad zu machen, gehört zu den auszeichnenden Merkmalen eines Sotāpanna.²³ Hier sei, um nur ein Beispiel zu geben, an den reichen Kaufmann Sudatta erinnert, der den Ehrennamen Anāthapindika, d. h. Almosenspendler, trug. Sein ganzes Leben war vom Geist der Hohen Lehre getragen und seine durch sie gefundene geistige Ausrichtung ließ ihn selbst unter den größten Schmerzen und angesichts des nahenden Todes in tiefer Ergriffenheit einer Satipatthāna-Betrachtung lauschen. Als ein »erlesener Jünger«, der zumindest die erste Etappe des

²¹Mittlere Sammlung, 48 Rede.

²²Vergl. Mittlere Sammlung, 145. Rede.

²³Mittlere Sammlung, 48. Rede.

Heilsweges, den Stromeintritt, erreicht hatte, erschien er nach dem Tode seines Körpers in einer hohen Lichtwelt, um von dort aus dem Großen Friedenszustand des Nibbāna entgegenzuwandeln.²⁴

320) *Weiß ein Sotāpanna, daß er im Besitz des Stromeintritts ist?*

Ja. Und zwar weiß er es mit »vollendeter Selbstsicherheit«, die kein Schwan-ken kennt, keinen Zweifel. Diese Gewissheit kommt ihm nicht von außen, sondern ganz und gar von *innen*, von dort, wo sich das Ungeborene, das Ungewordene verbirgt. Aus ihm entspringt auch jene »besondere Art von Kraft«, die unmöglich Scheinendes möglich machen kann: »Gesetzt, ein Mensch befände sich auf dem Wege, das Ziel des Stromeintrittes zu verwirklichen, *und es sei gerade die Zeit des Weltbrandes*, so würde, bevor dieser Mensch nicht das Ziel des Stromeintrittes erreicht hat, die Welt nicht in Brand geraten.«²⁵

Wer glaubt, im Weltgeschehen nur einen Spielball blinder Kräfte oder eine bloß physische Kausalität erblicken zu können, dem sind freilich die oben gesagten Buddhaworte unverständlich. Wer aber auf Grund eigenen Erlebens erkannt und gesehen hat, daß nicht der Zufall, auch nicht die physische Kausalität, sondern die *moralische* Kausalität als Ausdruck der *moralischen Weltordnung* das Weltall regiert und beherrscht, für den sind die vom Buddha gesprochenen Worte selbstverständlich. Nicht die Welt schafft die Wesen und die sie beherrschenden Gesetze, sondern die Wesen schaffen sich ihre Welt, deren oberstes Gesetz die *moralische* Kausalität ist. Deshalb gibt es aber auch kein anderes Ereignis im unendlichen Kosmos, das an Größe und Einmaligkeit der Großen Umkehr eines Wesens auf dem Wege des Heraustritts aus dem Samsāra gleichkäme. Der innere Guru – unser wahres Selbst – hat die Steuerung übernommen, der rettende Hafen ist in Sicht.

Diese einem Sotāpanna eignende unerschütterliche Heilsgewissheit läßt ihn auch in die triumphierenden Worte ausbrechen: »Entronnen bin ich

²⁴Mittlere Sammlung, 143. Rede.

²⁵Puggala Paññatti I, 20.

der Hölle, entronnen den Abgründen des Daseins, bin eingetreten in den Strom, der höchsten Erwachung Gewiß!«²⁶ »Freilich, welche unbeschreibliche Glücksempfindung diese Worte in dem neuen Sotāpanna aufwogen lassen, kann nur der einigermaßen verstehen, der ahnt, welche Unsumme von namenlosem für den Sotāpanna nun überstandenen Elend sie andererseits in sich bergen.«²⁷

321) *Wie oft wird ein Sotāpanna noch wiedergeboren?*

Es wird von ihm selbst abhängen, ob er langsam oder rasch vorwärts schreitet. Im äußersten Falle nennt der Buddha die Zahl von sieben Existenzen: »Noch sieben Mal unter Göttern und Menschen die Geburten durchwandernd, macht er dem Leiden ein Ende.«²⁸

»Gleichwie etwa ein Sandhaufen, sieben Bohnen hoch, gegen den Himālaya, den König der Berge, nicht gezählt, nicht gerechnet, nicht verglichen werden kann, so auch kann das Leiden, das diesem Jünger noch bevorsteht, gegen das, was hinter ihm liegt, nicht gezählt, nicht gerechnet, nicht verglichen werden.«²⁹

Wer den Stromeintritt erreicht hat, ist sich selbst zu einer Insel des Friedens geworden, die zwar noch von mancher Woge gespült wird, aber niemals mehr unter Wasser geraten kann. Er ist beseligt, den Pfad gefunden zu haben, »der zum Wohlwollen führt, zur Eintracht führt, zur Ehrerbietung führt (gegenüber denen, die Ehrerbietung verdienen), zum Fehlen von Streitigkeiten, zur Harmonie, zum Frieden.«³⁰ Er ist zu einem wirklichen Glückbringer geworden für sich und die andern, gleichviel ob um ihn mörderische Panzer die Erde verwüsten und Bomben die Luft vergiften. Aus der Stille einsamen Verweilens drang zu ihm der Ruf, heimzukehren zu sich selbst. Er hat diesem Rufe Folge geleistet, er hat »angeklopft an das Tor der

²⁶Samyutta-Nikāya VII, 41.

²⁷Georg Grimm, »Der Buddhaweg für Dich«, S. 195.

²⁸Puggala Paññatti I 37.

²⁹Samyutta-Nikāya LVI, 49, 50.

³⁰Mittlere Sammlung, 48. Rede.

Ewigkeit« und der Riegel hat sich geöffnet: »Gleichwie etwa, Mahānāma, einer Henne, deren Eier, acht oder zehn oder zwölf an der Zahl, wohl bebrütet, gänzlich ausgebrütet, völlig gar bebrütet sind, nicht der Wunsch kommen würde: ›Ach möchten doch meine Kücklein mit den Krallen oder dem Schnabel die Eischale aufhacken, möchten sie doch heil durchbrechen‹, denn diese Kücklein gehören zu denen, die fähig sind heil durchzubringen: Ebenso auch, Mahānāma, wird der erlesene Jünger..., der auf dem Wege des Kämpfers ist, dem (geistige) Gesundheit eignet, fähig zur Durchbrechung, fähig zur Erwachung, fähig die unvergleichliche Sicherheit vor neuer Verkoppelung zu finden.«³¹

³¹Mittlere Sammlung, 53 Rede.

15 DIE LETZTEN ETAPPEN VOR NIBBĀNA

322) *Welches ist die nächste Etappe des Hohen Pfades?*

Die Einmal-Wiederkehr: »Da kehrt ein Mensch nach Vernichtung der drei Fesseln¹ und nach äußerster Abschwächung des sinnlichen Begehrens, des Widerwillens und der Verblendung nur noch *einmal* wieder. Nur noch ein Mal in die (Sinnen-)Welt zurückgekehrt, macht er dem Leiden ein Ende.«² Dabei zählt auch bereits derjenige als Einmal-Wiederkehrender, der *auf dem Wege* ist, die Einmal-Wiederkehr zu verwirklichen.³

Die Rückkehr in die Sinnenwelt kann für den Einmal-Wiederkehrenden entweder in unserer Menschenwelt oder aber in himmlischen Welten, den »sogenannten Himmeln der sechs Sinne«⁴ stattfinden. Er ist dem großen Heilwerden schon so nahe, daß seine Gebundenheit an die Persönlichkeit und an die einem Weltmenschen gemeinhin unüberwindlich scheinenden Lustobjekte nur mehr einem dünnen Seidenfaden gleicht, der bald zerrissen sein wird: »In dem Einmal-Wiederkehrenden steigen sinnliches Begehren, Abneigung und Verblendung nicht häufig auf wie bei Weltlingen. Nur dann und wann steigen sie auf und wenn sie aufsteigen, so steigen sie nicht hef-

¹Gemeint sind hier die drei Fesseln, die bereits der Sotāpanna verloren hat. Vergl. Nr. 311.

²Puggala Paññatti I. 40.

³Puggala Paññatti I, 48.

⁴Wörtlich: sechs Berührungsbereiche, die Himmel genannt werden. Vergl. Georg Grimm, »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen«, s. 39, 178; auch Samyutta-Nikāya 35.135.

tig auf wie bei Weltlingen, nur ganz dünn wie Fischschuppen steigen sie auf.«⁵

Damit haben für den Einmal-Wiederkehrenden die Freuden der Welt, auch die Freuden himmlischer Welten, ihre Anziehungskraft und ihren Glanz bis auf einen winzigen Rest verloren. Er hat bereits ein Hohes, ein überweltliches Glück dafür eingetauscht, das die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann. Wenn auch ab und zu noch ein leises aufsteigendes Begehren und Wünschen die Himmelsruhe seines Gemütes stören, so gleichen sie doch nur kleinen, sich rasch wieder verflüchtigenden Wölkchen, die die Leuchtkraft der Sonne nicht mehr beeinträchtigen können.

323) Worin besteht die dritte Etappe des Hohen Pfades?

In der Erreichung der Nie-Wiederkehr: »Wer auf dem Wege ist, sinnliches Begehren und sinnlichen Widerwillen restlos zu verlieren, die Frucht der Nie-Wiederkehr zu verwirklichen *oder* wer sinnliches Begehren und sinnlichen Widerwillen bereits überkommen hat: diesen Menschen bezeichnet man als Nie-Wiederkehrenden.«⁶

Ein solcher hat die Welt der fünf Sinne, sei diese niederer oder höherer Natur, für immer überwunden. Kein noch so feines Begehren nach Sinnesobjekten ist mehr geblieben, der seidene Faden, der ihn noch als einen Einmal-Wiederkehrenden mit der Sinnenwelt verband, ist zerrissen. Er erfährt jetzt schon das Glück des Siegers, der seinen Feind, den dürstenden Willen nach Lust, geschlagen weiß. Als ein Nie-Wiederkehrender braucht er nicht mehr auf die Suche nach dem »inneren Glück« zu gehen: Er hat es gefunden in der Unermesslichkeit seines Wesens, in dem Erwachen der Tathāgata-Natur in ihm selbst. Was ihn noch vom großen Friedenszustand des Nibbāna trennt, ist das noch übrig gebliebene Haften, diesen von ihm erreichten überweltlichen Zustand unter Zuhilfenahme des Bewusstseins in Wahrnehmung und Empfindung in seiner ganzen Fülle auszukosten. Es mag sich damit ähnlich verhalten, »wie wenn ein von einer langen lebens-

⁵Puggala Paññatti I, 40.

⁶Puggala Paññatti I, 49.

gefährlichen Krankheit Genesener in dem seligen Bewusstsein seiner Genesung schwelgt.«⁷ Der Meister bezeichnet den Nie-Wiederkehrenden als »vollkommen in der Sittenreinheit, vollkommen in der Konzentration, aber nicht vollkommen in der Weisheit«.⁸

Nach seinem Leibtode mag ein Nie-Wiederkehrender auf Grund seines noch übrig gebliebenen Restes feinsten Verlangens, feinsten Anhaftens in den »fünf Reinen Gefilden«, den Suddhāvāsa-Welten⁹ auftauchen oder aber, wenn seine Neigung nach den »Formlosen Bereichen« geht, in den »Formlosen Welten«.¹⁰ Wo immer er aber auch neu erscheinen wird, noch gilt es für ihn den letzten Schritt zu tun, der auch über diese erhabenen Lebensformen hinausführt, in die Unermesslichkeit des Nibbāna.

324) *Worin besteht die vierte Etappe des Heilsweges?*

In der Erreichung der Heiligkeit oder, wie der Buddha es anderweit ausdrückt, in vollkommener Gesundheit. »Wer auf dem Wege ist, Begehren nach formhaften Werden (Dasein), Begehren nach formlosem Werden, Stolz, Zerstreuung und Nichtwissen restlos zu verlieren, das Ziel der vollkommenen Heiligkeit zu verwirklichen oder wer Begehren nach formhaften Werden (Dasein), Begehren nach formlosem Werden, Stolz, Zerstreuung und Nichtwissen *restlos überkommen* hat: Diesen Menschen bezeichnet man als vollkommen Heiligen.«¹¹

325) *Auf welcher Weise äußern sich bei dem auf der letzten Wegstrecke nach Nibbāna Befindlichen die noch verbleibenden Hindernisse?*

Im Gegensatz zum Nie-Wiederkehrenden, der sich ganz der Seligkeit in-

⁷Georg Grimm, »Buddhistische Meditationen«, S. 388, 389.

⁸Anguttara-Nikāya IX, 12 und X, 63.

⁹Die Suddhāvāsa-Welten schließen die Formwelten nach oben hin ab. Sie sind nur den Buddhajüngern vorbehalten. Vergl. Georg Grimm, »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen«, S. 102.

¹⁰Dem Bereich des grenzenlosen Raumes, des grenzenlosen Bewusstseins, der Nichtirgendetwasheit und der Weder-Wahrnehmung-noch-auch-Nichtwahrnehmung.

¹¹Puggala Paññatti I, 50.

nerer Losgelöstheit hingibt, beginnt der auf der letzten Wegstrecke nach Nibbāna Befindliche mehr und mehr zu erkennen, daß wer in der Stille zu sich selbst fand, zu seinem Wohlbefinden keines Bewusstseins mehr bedarf, daß vielmehr Ruhe, Friede und Seligkeit zunehmen, je mehr das Bewusstsein verblasst und in Nibbānas tiefen Frieden als letzte noch übrig gebliebene Störung ganz verschwindet. Nicht nur, daß er die Welten der reinen Formen wie auch die formlosen Welten als nur durch sein ihm wesensfremdes Bewusstsein hervorgebracht und geschaffen erkennt, sondern er sieht auch darüber hinaus, daß sich eben in dem Anhängen an jener höchsten Form des Sich-Bewusstwerdens noch Spuren von Stolz und Dünkel verbergen: »Wenn man haftet, Freund Ānanda, entsteht der Dünkel ›ich bin‹; er entsteht nicht, wenn man nicht haftet. An was haftend entsteht der Dünkel ›ich bin‹? Wenn man an der körperlichen Form, an der Empfindung, der Wahrnehmung, an den Gemütstätigkeiten, dem Bewusstsein (= Persönlichkeit) haftet, entsteht der Dünkel ›ich bin‹; wenn man nicht haftet, entsteht er nicht.«¹² Wo aber auch nur Spuren von Anhaften und Stolz sind, da besteht insoweit noch Zerstreutheit, da ist die letzte und vollkommene Harmonie mit sich selbst noch nicht verwirklicht: »Denn noch sind wir zu wenig dessen gewahr, was allein die Wirklichkeit ist, das Ungeborene SELBST, in dem alle Arten von Unterscheiden aufgehört haben zu bestehen.«¹³ Mit dem Aufgehen dieser höchsten heiligen Weisheit verliert auch jenes strahlende, auf feinsten Geistigkeit beruhende Bewusstsein seinen Reiz.

326) *Welcher Art muss die Meditation sein, um auch den letzten Rest von Stolz zu vernichten?*

Lassen wir den Kanon selbst sprechen: »Wenn auch der erlesene Jünger, ihr Brüder, die fünf mit dem Niederen verbindenden Koppeln¹⁴ zerschnitten

¹²Samyutta-Nikāya 22.83.

¹³Christmas Humphreys, »The Threefold Self« (»The Middle Way«, Vol. XII, No. 3, S. 102)

¹⁴Nämlich: den Glauben an Persönlichkeit, die Zweifelsucht, das Hängen an religiösen zeremonien und Gebräuchen, die sinnliche Gier und die Abneigung.

hat, so bleibt in ihm hinsichtlich der Persönlichkeit¹⁵ ein noch nicht zum Verschwinden gebrachter Rest von ›Ich-bin-Dünkel‹, von ›Ich-bin-Wille‹, von der Neigung, in der Form ›Ich bin‹ (nämlich diese Persönlichkeit) zu denken. Deshalb verweilt er weiter in der Meditation der Persönlichkeit: ›So sind Körper und Geist, so entstehen sie, so lösen sie sich auf‹, bis auch dieser schwache Rest von ›Ich-bin-Dünkel‹, von ›Ich-bin-Wille‹, von der Neigung, in der Form ›Ich bin‹ (nämlich dieser Persönlichkeit) zu denken, vernichtet ist. Es ist geradeso, ihr Brüder, wie die Eigentümer dem Wäscher. Der riebe es mit Salzerde oder mit Lauge oder mit Kuhmist tüchtig ab und spülte es dann in reinem Wasser. So wäre das Kleid zwar ganz sauber, ganz rein geworden, aber es bliebe ihm doch noch ein nicht zum Verschwinden gebrachter Rest von dem Geruch der Salzerde oder der Lauge oder des Kuhmistes zurück. In diesem Zustande stellte es der Wäscher den Eigentümern zurück. Diese legten es in eine scharf duftende Schachtel, in der auch der letzte Rest des Geruches der Salzerde, der Lauge oder des Kuhmistes alsbald aufgesogen würde. Ebenso ist auch der letzte Rest des ›Ich-bin-Dünkels‹ – in Hinblick auf die Persönlichkeit – zu vernichten.«¹⁶

327) *Bedeutet die Vernichtung des »Ich-bin-Dünkels« vollkommenes Nibbāna?*

Ja. Denn wo der »Ich-bin-Dünkel« aufgehoben ist, da ist eine vollkommene Umwertung der Persönlichkeit erfolgt. Als »Nicht-mein-Selbst« verliert sie den letzten ihr noch beigemessenen Wert, ja sie wird völlig bedeutungslos und was von ihr übrig bleibt, ist ein bloßer Haufen von Körperlichkeit, von Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten und Bewusstsein. Im Lichte des *vollkommenen* Anattā-Anblicks aber zeigt sich, daß dieser »Haufen« keinerlei Grundlage für den »Ich-bin-Dünkel« abgibt, es zeigt sich, daß das Wahre und Echte nicht *draußen*, sondern ganz und gar *drinnen* ist. Draußen ist die Persönlichkeit, deren Entstehen und Ver-

¹⁵Im Urtext heißt es »der fünf Haftensgruppen«. Sie bilden in ihrer Gesamtheit die Persönlichkeit. Der letztere Ausdruck wurde zum Zwecke eines leichteren Verständnisses gewählt.

¹⁶Samyutta-Nikāya 22.89.

gehen ich jeden Augenblick beobachten kann, und darauf stolz zu sein, wäre das Gleiche, wie wenn ein Kind auf eine von ihm hervorgebrachte Seifenblase stolz ist. »Drinnen« aber ist »das Wesenhafte«, die heilige Wirklichkeit, der Mutterschoß der Einheit und des Friedens, in dem die Persönlichkeit und damit der »Ich-bin-Dünkel« überwunden ist: »Diejenigen aber, die das Wesenhafte und das Nicht-Wesenhafte – (nämlich die Persönlichkeit) – kennen, die gelangen zum Wesenhaften«¹⁷, zum wahren Selbst.

Auch Srī Maharishi, der große Heilige unserer modernen Zeit aus Tiruvanamalai, stimmt mit dem Buddha überein, wenn er sagt: »Die Geburt des Ich-Gedankens ist die Geburt der Person und sein Tod ist ihr Tod. Nach dem Aufsteigen des Ich-Gedankens kommt es zur irrigen Identifizierung mit dem Körper. Wenn du aber aufgehört hast, dich mit dem Körper zu identifizieren und das wahre Selbst Wirklichkeit geworden ist, verschwindet dieser Irrtum.«¹⁸ An den Körper gebunden und durch den Körper bedingt aber zeigt sich im besonderen das Bewusstsein als letztmögliche Stütze des Dünkels. Mit dem Fallenlassen des Anhaftens und des Stolzes auch am Element des Bewusstseins werden für den erlesenen Jünger die Meisterworte Wirklichkeit: »Glück ist das Freisein von Übelwollen in der Welt, die Schonung alles lebendig gewordenen. Glück ist die Unreizbarkeit durch die Welt, das Hintersichlassen der durch die Objekte der Sinne ausgelösten Lüste; *das höchste Glück aber: Das bringt die Austreibung des Ich-bin-Dünkels.* «¹⁹ Damit aber erlebt der erlesene Jünger das wahrhaft Göttliche, »das sonder Persönlichkeit ist«, in seiner ganzen fleckenlosen Reinheit als sein »heilig gewordenes Selbst«²⁰, das von den anbrandenden Wogen des Samsāra nicht mehr erreicht wird: *Lass los und du bist der Tathāgata*, künden die heiligen Texte, und Angelus Silesius drückt es mit den Worten aus: »Soll ich mein letztes End' und ersten Anfang finden, – So muss ich mich in Gott und Gott in mir ergründen.«

¹⁷Dhammapada, v. 11.

¹⁸»The Mountain Path«, Vol. III, July 1966, No. 3, S. 227.

¹⁹Udāna II, 1.

²⁰Mittlere Sammlung, 51. Rede.

Freilich, Worte sind nur Wegweiser, sind Symbole für das Ungeborene, Ungeschaffene in uns selbst. Haben wir erst einmal zu ihm zurückgefunden, so wird die Weisheit zur »überweltlichen Weisheit«: »Wir erkennen unser eigenes Nibbāna.«²¹ Die Transzendenz, d. h. die Überschreitung aller Begrenzungen und Bestimmungen unseres wahren Wesens, ist für den heil gewordenen keine auf bloßem logischen Denken beruhende Schlussfolgerung, sondern unmittelbare *Erfahrung*. Mit ihr ist der Gipfelpunkt religiösen Erlebens erreicht, das Erwachen aus dem Traume des Lebens vollzogen, der Spuk, in der Persönlichkeit sein Selbst zu sehen, völlig verflogen und »die Herrlichkeit Nibbānas«²² offenbart sich als höchste und letzte Wirklichkeit. Der In-sich-Versenkten erfährt sie als »die Große Leerheit« – (Shūnyatā) – von der die heiligen Texte in tiefer Ehrfurcht sprechen, erfährt sie als kein nihilum, kein »Nichts« im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern im Gegenteil als einen »hoherhabenen Zustand«, als die Leerheit von allem Hervorgebrachten und Unterschiedlichen, von allem Vergänglichem und Leidvollen. In diese Richtung weisen auch die Worte Meister Eckharts, wenn er sagt: »Leer sein alles Geschaffenen heißt Gottes leer sein«²³ Diese Shūnyatā, diese Leerheit, wird für den Erlösten zum geheimnisvollen Bereich, aus dem ihm die Stimme der Stille wird, in der er sich selbst als einen Tathāgata, einen Vollendeten, »tief, unermesslich, unergründlich, gleichwie etwa der Ozean«²⁴ erlebt.

»Gleichwie, ihr Jünger, das große Meer die Heimstätte großer Wesen ist, ebenso auch, ihr Jünger, ist diese Lehre und Ordnung die Heimstätte für große Wesen: Den in den Strom Eingetretenen und den auf dem Wege zur Frucht des Stromeintrittes Befindlichen, den Einmal-Wiederkehrenden und den auf dem Wege zur Frucht der Einmal-Wiederkehr Befindlichen, den Nie-Wiederkehrenden und den auf dem Wege zur Frucht der Nie-Wiederkehr Befindlichen, den Heiligen und den auf dem Wege zur Frucht der Heiligkeit Befindlichen. Daß nun, ihr Jünger, diese Lehre und Ordnung die Heim-

²¹ »Der allzeit konzentrierte Jünger kann sein eigenes Nibbāna erkennen« (Udāna III, 5).

²² Längere Sammlung, XIV, 3, 13.

²³ Georg Grimm, »Buddhistische Meditationen«, Nr. 79.

²⁴ Samyutta-Nikāya 44.1.

stätte großer Wesen ist, dies ist in dieser Lehre und Ordnung eine der außerordentlichen, wunderbaren Eigenschaften, durch deren immer erneuten Anblick die Jünger an dieser Lehre und Ordnung Wohlgefallen empfinden.«²⁵

²⁵Udāna V, 5.