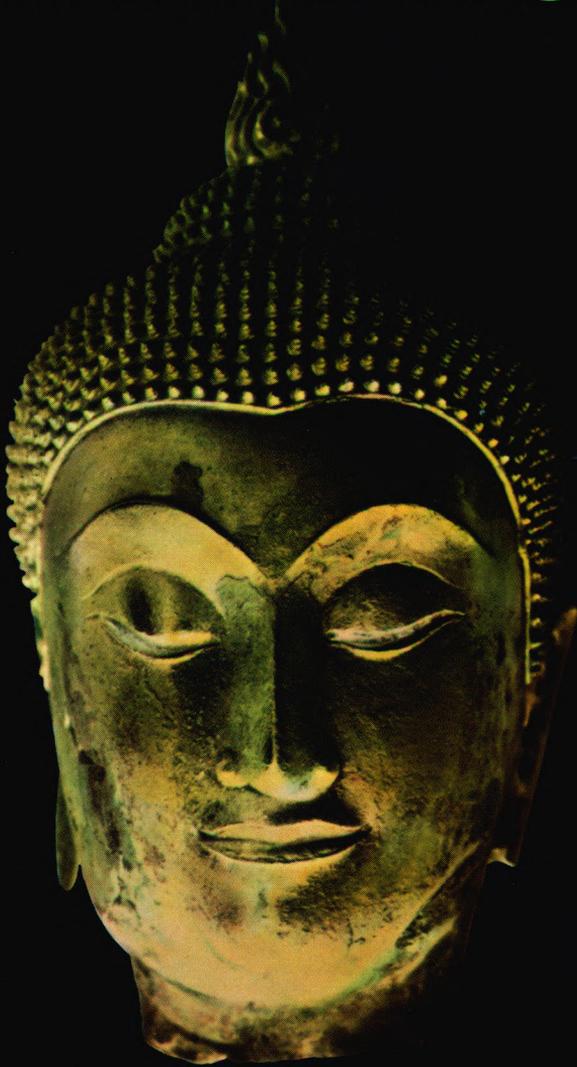


Georg Grimm
DIE LEHRE DES
BUDDHO



Die Religion der Vernunft
und der Meditation

Die »LEHRE DES BUDDHO« ist kein Buch, das man nach einmaliger Lektüre wieder aus der Hand legt. Es will uns zu einem ganz neuen Erleben hinführen, das sich auch auf solche Gebiete unserer Persönlichkeit erstreckt, die bisher wie abgestorben lagen. Die hierzu erforderliche Umstellung des Denkens setzt allerdings eine gewisse Anstrengung voraus. Der aufmerksame Leser wird aber bald merken, daß er auf ein wohlthuend einfaches Denken zurückgeführt wird, das ausschließlich auf dem Anschaulich-Gewordenen aufbaut. Die Lehre des Buddho spricht den ganzen Menschen als Gefühls- und Verstandeswesen an. Es ist damit einer sich stets an der Wirklichkeit orientierenden Vernunft der gebührende Platz gegeben, zugleich aber wird der Leser zu einem meditativen Verhalten geführt, das ihn auch bis in die Tiefen seines Gemütes hinein befriedigt. Das Buch zeigt, wie wir wieder zu der einheitlichen Sicht zurückfinden können, die den meisten Menschen heute leider verlorengegangen ist. Damit erhält das Leben eine höhere Bedeutung. Ein Schatz ist entdeckt, der unvergleichlich köstlich ist.

»Ich freue mich, daß die europäische Welt jetzt eine sichere Zuflucht haben wird, unter welcher sie, wenn auch von ferne, in die Schönheiten Nirwanas eindringen und sie schauen kann, und ich bin Ihnen aufrichtig dankbar für die glänzende Hilfe, die Sie den europäischen Interessenten des Dharma gegeben haben, indem Sie das wertvolle Buch unter dem Titel der Religion des Buddha veröffentlichten . . . Der Gegenstand des Buches ist von Dr. Grimm glänzend dargelegt.«

Anagarika Dharmapala

Georg Grimm · Die Lehre des Buddha

DIE LEHRE DES BUDDHO

NEUE Uebersetzung von

HERMANN HILDEBRAND

LEIPZIG

VERLAG VON G. F. SCHÖNEHANS

HERMANN HILDEBRAND

GEORG GRIMM

DIE LEHRE DES BUDDHO

DIE RELIGION DER VERNUNFT
UND DER MEDITATION

Herausgegeben von
M. Keller-Grimm und Max Hoppe

HOLLE VERLAG BADEN-BADEN

Fünfzehntes bis sechzehntes Tausend

DIE LEHRE DES BUDDHO

DIE RELIGION DER VERNUFT
UND DER MEDITATION

Übersetzt von

Dr. Hermann Zapf

Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung: Buchdruckerei AG Passavia, Passau

Schutzumschlaggestaltung: Hermann Zapf

SEINEM FREUNDE
DR. JOSEF PEER
GEWIDMET

INHALT

<i>Vorrede</i>	XI
<i>Einführung</i>	XXVIII
<i>Verzeichnis der benutzten Werke</i>	IL

<i>Thema und Basis der Lehre des Buddha</i>	3
---	---

Die vier Hohen Wahrheiten

I. Die Hohe Wahrheit vom Leiden

1. Das Kriterium des Leidens	29
2. Die Persönlichkeit	36
3. Die Leidenswelt	65
4. Das Subjekt des Leidens	91

II. Die Hohe Wahrheit von der Leidensentstehung

1. Allgemeines	153
2. Alter und Tod – Geburt als die nächsten Bedingungen des Leidens	160
3. Die Bedingungen der Wiedergeburt (Das Werden, das Anhaften, der Durst) ..	162
4. Der Vorgang der Wiedergeburt. Das Karma-Gesetz	172
5. Die Bedingungen des Durstes	198
6. Die Sankhārā	204
7. Das Nichtwissen – Überblick über die Leidensverkettung	220

III. Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung – Nibbānam 231 |

IV. Die Hohe Wahrheit von dem zur Leidensvernichtung führenden Pfad

A. Der Hohe achtfache Pfad im allgemeinen	281
B. Die Staffeln des Pfades im Einzelnen	
1. Der Gang in die Heimlosigkeit	304
2. Die Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen	317
3. Die Sittenreinheit	329
4. Die Konzentration – Die Meditation –	335
5. Die beschaulichen Schauungen, der Steilaufstieg zu Nibbānam, das Höhere Wissen	354
C. Die Hilfsmittel der Konzentration	363
D. Die vier Brahma-Zustände	370

ANHANG

1. Die Tragweite des Begriffes atakkāvacara («nicht im Bereiche des logischen Denkens») in der Lehre des Buddha	385
2. Das Verhältnis der Lehre des Buddha zu den Upanischaden	391
3. Das Problem der synthetischen Urteile a priori im Lichte der Lehre des Buddha	401
4. Der prinzipielle Unterschied der Lehre des Buddha von der Philosophie Schopenhauers – Buddhistische Kommentare	409
5. Register	419

BERICHTIGUNGEN

Seite 88, Zeile 22/23: . . . nach dem Gesetze der Polarität . . .

Seite 287 lauten die ersten 12 Zeilen in richtiger Folge:

insoferne nach unserem Willen zu gestalten. Jedoch bleibt *dieser* Wille hinsichtlich alles naturgesetzlich bedingten Leidens, also vor allem des Todes, gemeinhin völlig unbefriedigt, eben weshalb sich schließlich die Erkenntnis einstellt, daß auf dem gewöhnlich eingeschlagenen Wege das Leidensproblem in diesem Umfange überhaupt nicht lösbar ist. Aus dieser Erkenntnis wächst dann schließlich ein völlig neues Wollen hervor – wie wir sehen, ist jedes Wollen die Frucht und Folge einer vorangegangenen richtigen oder falschen *Erkenntnis* – nämlich jenes, die tiefste und letzte Ursache alles Leidens nicht mehr außer uns, sondern in uns zu suchen, das heißt festzustellen, ob diese letzte Ursache nicht in unserem *bisherigen* Wollen selbst, das in seiner Gesamtheit sich als der uns erfüllende Durst nach der Welt darstellt, beschlossen sei. *Dieser* Wille nach Erkenntnis, der alsbald den ganzen Erkenntnisapparat in Besitz nimmt, ist also

VORREDE UND EINFÜHRUNG

VORREDE

Das vorliegende Hauptwerk erschien zu Lebzeiten des Autors in 14 Auflagen. Das immer und immer wieder gefragte Buch verlangt nach einer neuen Auflage. Eine Interpretation der Lehre, die beim Wort des Buddha bleibt, wie es aus dem Pāli-Kanon aufbewahrt hat, und gerade deshalb den Tiefen der Lehre gerecht wird, ließ schon zu Lebzeiten *Dr. Georg Grimms* eine Gemeinde treuer Anhänger sich um ihn versammeln. Nach seinem Abscheiden am 26. August 1945 in Utting am Ammersee — geboren wurde er am 25. Februar 1868 in Rollhofen bei Lauf an der Pegnitz in Mittelfranken — wuchs diese Gemeinde noch erheblich an. Weit aber über diese engere Gemeinde hinaus reichen seine Freunde und Verehrer. (Vgl. biographische Notizen auf S. 516.)

Neben seiner sonstigen schriftstellerischen Tätigkeit hatte *Georg Grimm* schon lange eine weitere Neuauflage seines Hauptwerkes »Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft« vorbereitet. Die ungünstigen Zeiten seit 1933 verhinderten zu seinen Lebzeiten die Ausführung des Planes. Eine neue ausführliche Einführung in dieses erweiterte und durch vertiefte Erkenntnisse bereicherte Buch lag in zwei Fassungen vor. Es wurde die spätere Fassung gewählt, die aus der Abgeklärtheit des Verfassers in seinen letzten Jahren die treffendsten Worte für den Geist der Lehre findet, der, stets vom Buddha-Wort geleitet, aus dem Werke spricht. Fast völlig umgearbeitet wurden die Kapitel: »Die Sankhārā«, »Die Konzentration« und »Die beschaulichen Schauungen, der Steilaufstieg zu Nibbānam«, neu kamen hinzu die Kapitel »Die Zufluchtnahme« und »Die Tragweite des Begriffes atakkāvacara«. Nach einem der letzten Wünsche *Georg Grimms* erfuhr der Titel die Erweiterung: »Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation«.

Es ist hier angebracht, auf einige Stellen in den letzten Veröffentlichungen bekannter Autoren hinzuweisen, aus denen der *Grundgedanke* der Lehre gleichfalls klar hervorgeht, weil das Buddha-Wort, so genommen, wie es sich gibt, einfach diese Deutung *fordert*. Es sind hier nur einige prägnante Stellen wiedergegeben, erschöpfend sind diese Hinweise natürlich keineswegs und können es in diesem Rahmen auch gar nicht sein. Beachtenswert sind vor allen Dingen die Ausführungen des Indologen *Erich Frauwallner* in seiner »Geschichte der indischen Philosophie«, 1. Band¹. » . . . Es wurde . . . schon früh die Behauptung aufgestellt, daß der Buddhismus das Vorhandensein einer Seele leugnet und daß daher die Erlösung, das Erlöschen (Sanskrit: *nirvānam*, Pāli: *nibbānam*), ein Aufgehen in das Nichts ist. Und diese Behauptung hat lebhafteste Erörterungen und eine ganze Literatur hervorgerufen. . . . Meiner Ansicht nach wären

¹ *Geschichte der indischen Philosophie*, 1. Band. Otto Müller Verlag Salzburg, 1953.

die Dinge nie so schwierig erschienen, wenn man sie von Anfang an auf Grund der alten kanonischen Texte betrachtet hätte. Wäre man nicht zuerst mit den phantastisch ausgeschmückten Legenden der späteren Zeit bekannt geworden, so hätte man schwerlich daran gedacht, wie es früher geschehen ist, an der Geschichtlichkeit der Person des Buddha zu zweifeln und in den Berichten über sein Leben einen Naturmythos zu sehen. Ebenso wäre die Frage, wie sich der älteste Buddhismus zum Problem der Seele und des Wesens der Erlösung stellte, von Anfang an in einem anderen Lichte erschienen, wenn man nicht zuerst späte Mahāyāna-Texte kennengelernt hätte, für deren Verständnis damals alle Voraussetzungen fehlten und die fast notwendig zu Mißdeutungen führen mußten. Nachdem es aber einmal zu solchen gekommen war, war es schwer, die einmal gefaßten Vorurteile zu ändern.« So bezeichnet es Frauwallner auch als »einen unhaltbaren groben Anachronismus«, wenn, vor allen Dingen von russischen Gelehrten, Lehren der späteren Dogmatik, insbesondere die Dharma-Lehre, bereits dem Buddha zugeschrieben wird.

Feinsinnig bringt uns Frauwallner den altindischen Geist näher, aus dem heraus die Lehre entstand, wenn er ausführt: »Und wie steht es mit der Frage der Erlösung? Man hat zunächst die Beantwortung dieser Frage schon aus dem Wort herauslesen wollen, mit dem der Buddhismus die Erlösung bezeichnet, aus dem Wort Erlöschen (*nirvānam*, P. *nibbānam*). Dieses Wort bezeichnet nämlich das Erlöschen einer Flamme und die Erlösung wird ausdrücklich mit einem solchen Erlöschen verglichen. Man sagte nun, wie eine Flamme mit dem Erlöschen vergeht und nicht mehr vorhanden ist, so ist auch der Erlöste mit der Erlösung vernichtet. Dieser Gedankengang beruht aber auf vollkommen falschen Voraussetzungen und begeht den schweren Fehler, fremde Anschauungen in die indische Gedankenwelt hineinzutragen. Wie wir bereits im Abschnitt über die epische Philosophie bei der Besprechung zwischen Bhṛgu und Bharadvāja gesehen haben, bedeutet das Aufflammen und Erlöschen eines Feuers für den Inder der alten Zeit kein Entstehen und Vergehen, sondern das bereits vorhandene Feuer wird dadurch sichtbar und wieder unsichtbar, und das ist der Grund, warum dieses Bild für das Schicksal der Seele nach dem Tode gebraucht wird. Die Aussage des Textes ist in dieser Hinsicht vollkommen eindeutig. Es heißt dort: »Nicht vergeht die in den Leib eingegangene Seele (*jīvaḥ*), wenn der Leib vergeht, sondern sie ist wie ein Feuer, nachdem das Brennholz verbrannt ist. So wie das Feuer, wenn man ihm kein Brennholz mehr zuführt, nicht mehr wahrnehmbar ist, sondern wegen seines Eingehens in den Äther ohne feste Stätte und daher schwer zu erfassen ist, ebenso befindet sich die Seele, wenn sie den Leib verlassen hat, in einem dem Äther ähnlichen Zustand, wird aber wegen ihrer Feinheit nicht wahrgenommen, daran ist nicht zu zweifeln.« Das Feuer vergeht also beim Erlöschen nicht, sondern es wird nur unfaßbar. Und die gleiche Vorstellung liegt zugrunde, wenn der Buddha die Erlösung mit dem Erlöschen eines Feuers vergleicht. Wie des er-

loschenen Feuers Weg nicht erkennbar ist, sagt er z. B. an einer Stelle, so ist es nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen, die über die Fessel und Flut der Lüste hinausgedrungen sind und die unwandelbare Seligkeit erreicht haben. Diese eine Stelle mag hier genügen. . . . Dazu kommen andere Äußerungen und Ausdrucksweisen, welche deutlich zeigen, daß das Erlöschen nicht als Vernichtung verstanden wurde. Man spricht von einer Sphäre des Erlöschens (*nirvāṇadhātuḥ*), in die der Erlöste eingeht, von einer Stadt des Erlöschens (*nirvāṇapuram*). Und ebenso eindeutig ist es, wenn der Buddha von dieser Stätte des Erlöschens folgendermaßen spricht: »Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Mönche, dies Ungeborene, Ungewordene, nicht Gemachte, nicht Gestaltete, würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben. Der Versuch, den Begriff der Vernichtung aus dem Ausdruck Erlöschen (*nirvāṇam*) herauszulesen, beruht also letzten Endes auf einem Mißverständnis.« (S. 225 bis 227)².

Einige Ausführungen verdienen noch unsere ganz besondere Aufmerksamkeit. Sie lauten: »Der gewöhnliche Mensch läßt sich leicht verleiten, seine irdische Persönlichkeit für sein wahres Ich (*ātmā*, P. *attā*) zu halten. Das führt dazu, daß er diesem Ich und Allem, was damit in Verbindung steht, besonderen Wert beilegt. Dadurch erwacht die Begierde, der Durst. Er klammert sich daran, er greift danach (*upādānam*), wie der Buddhismus sagt, und schafft so Bindungen, die ihn an dieses Dasein fesseln und ihn von Wiedergeburt zu Wiedergeburt zu neuem Werden (*bhavah*) führen. Erkennt er dagegen, daß dieses Alles nicht sein wahres Ich ist und ihn in Wirklichkeit nicht berührt, dann erlischt die Begierde, er wendet sich von allem Irdischen ab, die Fesseln, die ihn an das Dasein binden, zerreißen und er erlangt die Erlösung.

Diese Vorstellungen knüpfen letzten Endes an Anschauungen an, die uns bereits aus der Philosophie der Upaniṣaden vertraut sind. Dort gilt als entscheidend für die Gewinnung der Erlösung die Erkenntnis des Ātmā, des Selbstes, also des wahren Ich. Denn wer dieses wahre Ich erkennt, wird sich von allem andern abkehren und dadurch vom Irdischen loslösen. Wie nämlich Yājñavalkya in seinem letzten Gespräch mit seiner Gattin Maitreyi eindrucksvoll ausführt, ist es nur das Ich, der Ātmā, der allen Dingen Wert verleiht, und ihm hat daher allein das rechte Streben zu gelten. Was von ihm verschieden ist, ist leidvoll (*tato 'nyad ārtam*). Es sind also hier wie dort die gleichen Gedanken, auf die wir stoßen, nur sind sie im Buddhismus anders gewendet und sozusagen negativ formuliert. Es heißt hier nicht, daß man das wahre Ich erkennen soll, sondern daß man das, was nicht das Ich ist, nicht für das Ich (*ātmā*, P. *attā*) halten darf. Denn sonst klammert sich die Begierde an dieses falsche Ich und bewirkt dadurch die Verstrickung in den Wesenskreislauf. Und die

² Vgl. Georg Grimm, *Die Botschaft des Buddha*, der Schlüssel zur Unsterblichkeit. Baum-Verlag, Pfullingen/Württ. S. 66 flg.

Erlösung erfolgt nicht dadurch, daß man sich des wahren Ich bewußt wird, sondern dadurch, daß man Alles, was fälschlich für das Ich gehalten wird, als Nicht-Ich (*anātmā*, P. *anattā*) erkennt und so die Begierde davon löst.« (S. 192/193)

»Ferner berichtet die alte buddhistische Überlieferung, daß der Buddha anschließend an die Predigt von Benares eine zweite Rede an seine ersten fünf Jünger richtete, die ebenfalls erhalten ist und die Rede von den Kennzeichen des Nicht-Ich genannt wird. In dieser Rede führt er zunächst breit aus, daß die fünf Gruppen des Ergreifens³ nicht als das Ich betrachtet werden dürfen. Dann richtet er an seine Jünger die Frage: ›Was meint ihr, ihr Mönche, ist die Körperlichkeit beständig oder unbeständig?‹ Sie antworten: ›Unbeständig, o Herr.‹ ›Was aber unbeständig ist, ist das Leiden oder Freude?‹ ›Leiden, o Herr.‹ ›Was nun unbeständig, leidvoll, dem Wechsel unterworfen ist, kann man, wenn man das betrachtet, sagen: das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?‹ ›Das kann man nicht, o Herr.‹ Die gleichen Fragen und Antworten werden dann in Beziehung auf die vier übrigen Gruppen gestellt und gegeben. Und dann schließt der Buddha: ›Deshalb, ihr Mönche, was für Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen es auch immer gegeben hat, geben wird und gibt, gleichviel ob in uns oder in der Außenwelt, gleichviel ob grob, ob fein, ob gering, ob hoch, ob fern, ob nah: alle diese Körperlichkeit, Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen sind nicht mein, sind nicht ich, sind nicht mein Selbst; so muß es in Wahrheit, wer die rechte Erkenntnis besitzt, ansehen. Wer es also ansieht, ihr Mönche, ein kundiger, edler Hörer, wendet sich ab von der Körperlichkeit, von Empfindung, Bewußtsein, Gestaltungen und Erkennen. Indem er sich davon abwendet, wird er frei von Begierde. Durch das Aufhören der Begierde gewinnt er die Erlösung. Im Erlösten entsteht das Wissen von seiner Erlösung: ›Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht; keine Rückkehr gibt es mehr in diese Welt, also erkennt er.‹ Hier ist also der Gedanke von der falschen Ich-Vorstellung, von der man sich befreien muß, um die Begierde zu beseitigen und sich dadurch von der Verstrickung in den Kreislauf der Geburten zu lösen, klar ausgesprochen und breit ausgeführt. Und vor allem ist es der Satz Yājñavalkyas, daß alles vom wahren Ich, dem Ātmā, Verschiedene leidvoll ist, auf den hier aufgebaut wird. Nur erscheint er der ganzen Gestaltung der Lehre entsprechend anders gewendet, und zwar in der Form, daß alles, was leidvoll ist, nicht das Ich sein kann.« (S. 194/195)

Frauwallner weist darauf hin, daß die Beweisführung der Lehrrede von den Kennzeichen des Nicht-Ich, die der Buddha vor seinen ersten fünf Jüngern in Benares hielt, im Kanon an zahlreichen Stellen wiederkehrt. »Mit dieser Beweisführung hat aber der Buddha erreicht, was er will. Der falsche Glaube, der in der irdischen Persönlichkeit das Ich sieht, ist damit zurückgewiesen. Gleich-

³ In ihnen geht die Persönlichkeit restlos auf, wie wir bald sehen werden.

zeitig ist aber jede Aussage über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Ich umgangen.

Allerdings hat man versehentlich aus der oben wiedergegebenen Beweisführung eine Leugnung des Ich durch den Buddha herauslesen wollen. Aber das geht unbedingt zu weit. Für den unbefangenen Beurteiler ist damit nur gesagt, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind, und das ist auch der einzige Zweck, dem diese Beweisführung dient. Jeder Versuch, mehr darin zu finden, würde über diesen Zweck hinausgehen und ihn verfehlen. Ja, man könnte eher aus der Behauptung, daß alles, was vergänglich und leidvoll ist, nicht das Ich sein kann, die Folgerung ziehen, daß das Ich also unvergänglich und vom Leiden frei ist, und daß jemand, der so argumentiert, das Vorhandensein einer solchen Seele voraussetzt. Überdies wird im Anschluß an die obige Beweisführung in den Texten des buddhistischen Kanons nie davon gesprochen, daß ein Ich nicht vorhanden, sondern höchstens, daß es nicht faßbar ist. Das hat man wieder so zu deuten versucht, daß der Buddha diese Ausdrucksweise gewählt hat, um nicht die schwächeren unter seinen Jüngern durch die Leugnung des Ich und die sich daraus ergebende Vernichtung bei der Erlösung abzuschrecken. Aber solche Gedankengänge liegen der Verkündigung des Buddha vollkommen fern. Er wirbt nicht um Jünger, am allerwenigsten auf solchen krummen Wegen. Schließlich verwahrt sich der Buddha selbst gegen eine solche Deutung seiner Worte. In einer der Lehrreden, in der er wieder in der gewohnten Weise gezeigt hat, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind, bricht er anschließend daran in die Worte aus: »Und mich, der ich also rede, also lehre, ihr Mönche, mich beschuldigen einige Asketen und Brahmanen unrichtig, nichtiger Weise, fälschlich und unzutreffend: »Ein Verneiner ist der Asket Gautama, er lehrt die Zerstörung, Vernichtung und den Untergang des einmal vorhandenen Wesens (sataḥ sattvasya).« Was ich nicht bin, ihr Mönche, und nicht rede, dessen beschuldigen mich diese Asketen und Brahmanen unrichtig, nichtiger Weise, fälschlich und unzutreffend: »Ein Verneiner ist der Asket Gautama, er lehrt die Zerstörung, Vernichtung und den Untergang des einmal vorhandenen Wesens.« Nur eines, ihr Mönche, lehre ich, jetzt wie früher: das Leiden und die Aufhebung des Leidens.«

Wir können also zusammenfassend sagen, daß der Buddha die Frage nach dem Vorhandensein eines Ich zurückweist, weil er sie als eine der Fragen betrachtet, welche zu unfruchtbaren Erörterungen und Auseinandersetzungen führen und vom eigentlichen Ziel der Erlösung ablenken. Eine Leugnung der Seele wird aber nicht ausgesprochen, sie wird vielmehr, wo eine ausdrückliche Äußerung fällt, nur als unfaßbar bezeichnet.« (S. 224/225)⁴

Gustav Mensching schreibt in seiner das gesamte Gebiet des Buddhismus

⁴ *Geschichte der indischen Philosophie*, 1. Band. Von Erich Frauwallner. Otto Müller Verlag Salzburg, 1953.

umfassenden »Buddhistische Geisteswelt«⁵ über das Problem des Ich (attā): »Die abendländische Forschung ist sich über das in der originalen Buddha-lehre Gemeinte nicht völlig einig. Wird jegliches Selbst geleugnet, oder will der Buddha das eigentliche Selbst nur der Welt der Erscheinungen, also dem konkret Daseienden und damit jeder Erkenntnis und Benennbarkeit entziehen? Ich halte meinerseits diese letztere Ansicht für zutreffend und glaube, daß auch die Texte diese Auffassung stützen. Unter Persönlichkeitswahn wird eindeutig der im Individuum zusammengefaßte Komplex der fünf Gruppen des Anhaftens verstanden. Abgesehen von diesen die Persönlichkeit konstituierenden Faktoren gibt es keine Persönlichkeit. Der unerlöste Mensch aber identifiziert irrtümlich einzelne dieser Daseinsfaktoren mit dem Ich. Die berühmte Predigt vom Nicht-Ich läuft darauf hinaus, daß der Buddha klarstellt, daß keines der endlichen und vergänglichen Daseinselemente ›mein Ich‹ ist. Damit ist vollkommen eindeutig die Existenz eines letzten Absoluten hinter den vergänglichen Faktoren ausgesagt. Die Verweigerung einer Aussage über Existenz bzw. Nichtexistenz eines eigentlichen Ich hat den Sinn, daß die aus der endlichen Welt stammenden und nur auf sie bezüglichen Kategorien des ›Seins‹ bzw. ›Nichtseins‹ auf das Absolute keine Anwendung haben. Drei Arten des (endlichen) Selbst werden als mögliche (aber irri-ge) Anschauungen unterschieden: das materielle, das geistige und das nur aus Bewußtsein bestehende Selbst. Von allen drei Formen des sogenannten Selbst muß der Mensch erlöst werden. Auch das Bewußtsein ist, wie wir sehen, eine Gruppe von Daseinsfaktoren und bleibt folglich nicht im Kreislauf der Wiedergeburten erhalten, es entsteht und vergeht nach dem Gesetz des Werdens in Abhängigkeit. Der Unheilscharakter der endlichen Individualexistenz wird im einzelnen dadurch charakterisiert, daß zehn Fesseln angenommen werden, deren erste fünf zu niederer Wiedergeburt und deren sechste bis zehnte, sofern die ersten fünf gelöst sind, zu höherer, aber selbstverständlich ebenfalls erlösungsbedürftiger Existenz führen.« (S. 51/52)

In einer Anmerkung hierzu führt Mensching aus: »H. v. Glasenapp vertritt den anderen Standpunkt z. B. in ›Vedanta und Buddhismus‹ (Mainzer Akademieschrift 1950) und vielfach sonst. Der Verfasser hat bereits in der Theol. Literaturzeitung (1953, Sp. 331 f.) ausführlich zu der Interpretation der anattā-Lehre durch H. v. Glasenapp kritisch Stellung genommen und dabei den Standpunkt vertreten, daß die Leugnung des ›Ich‹ sich nur auf die empirische Persönlichkeit innerhalb der Erscheinungswelt beziehen könne. Ich schrieb damals: ›Wenn also von allen dharma und dharma-Komplexen gesagt wird, sie seien anattā, dann kann das m. E. nur heißen, sie sind oder haben eigentlich nicht das, was in der empirischen Welt als Ich bezeichnet wird.‹ Zu meiner Freude finde ich in dem inzwischen erschienenen Werk von Erich Frauwallner, Geschichte der

⁵ *Buddhistische Geisteswelt*. Vom historischen Buddha zum Lamaismus. Texte ausgewählt und eingeleitet von Gustav Mensching. Holle Verlag, Darmstadt – Baden-Baden – Genf, 1955.

indischen Philosophie I, 1953, genau den gleichen Standpunkt vertreten.« Menschling kommt dann auf die oben wiedergegebenen Ausführungen Frauwallners über anattā zurück. In Erwähnung von Samyutta-Nikāyo II, 86, wo vom Erlöschen einer Öllampe die Rede ist, deren Brennstoff aufgezehrt wurde, bringt er ausführlich die Darlegungen Frauwallners über den Begriff des Erlöschens in der religiösen Vorstellungswelt der alten Inder. Er fährt dann fort: »Genau dasselbe sagt nun auch der Buddha z. B. Udāna VIII, 10: wie des erloschenen Feuers Weg nicht erkennbar sei, so sei es auch nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen. . . . Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß der Buddha fraglos ein letztes Selbst angenommen hat, von dem er nicht sprach aus den oben erörterten Gründen. Aber — wie ich in meiner oben zitierten Rezension der Schrift *H. v. Glasenapps* über ›Vedānta und Buddhismus‹ schon schrieb — auch die häufig anzutreffende Formel vom ›Eingehen‹ ins Nirvāna ist völlig sinnlos, wenn es nichts gibt, was da eingeht innerhalb des Individuums. Auch ist schwer einzusehen, wieso ein Wesen bei der Erinnerung an seine früheren Geburten (pubbenivāsānussatināna) alle diese Dharma-Kombinationen als seine Geburten auffassen kann. Bekanntlich wird in den Fragen des griechischen Königs Menandros (indisch: Milinda), der im 1. vorchristlichen Jahrhundert in Nordindien regierte, im ›Milindapanha‹ auch die Frage erörtert, ob der Wiedergeborene, der ja nicht dasselbe Individuum sei wie der Verstorbene, somit den Früchten seiner Taten entgehe. Die Frage wird verneint mit der Begründung, daß die Existenz des neuen Individuums durch die des verstorbenen bedingt sei, wie das Feuer, das ich achtlos in meinem Hause entzündete, und das außer meinem Haus auch das meines Nachbarn entzündete, zwar nicht dasselbe Feuer ist, das ich entzündete, aber doch von dem von mir entzündeten bedingt ist, so daß ich auch dafür verantwortlich bin. Dieser Kausalzusammenhang bezieht sich aber, wie wir noch sehen werden, nur auf die phänomenale Wirklichkeit und es ist, wie gesagt, nicht einzusehen, wieso ich die phänomenale Kausalität und ihre Resultate in Gestalt aufeinanderfolgender Individualexistenzen als *meine* Daseinsformen betrachten und erinnern kann, ohne Annahme eines dahinter stehenden Ich.«

Wir müssen uns also immer klar darüber sein, daß der Buddho im alten Indien lehrte, das von tiefmetaphysischem Geiste erfüllt war. »Hier reichen sich die äußerlich verschiedensten Religionen die Hand *in der unablässigen Forderung, alles Irdische als das Vergängliche zu verachten und fest auf das Unvergängliche den Blick gerichtet zu halten*, mag dieses Brahman oder das Nirvāna oder anders genannt werden⁶.« Und wenn es auch Materialisten gab, so konnten eben bei so hellem Licht auch die Winkel mit düsterstem Schatten nicht fehlen, aber es waren die Außenseiter, charakterisiert als Leugner, als Verneiner. Dieser echt indische Geist tritt uns im Mahāvaggo I, 14, einer Schrift

⁶ *Die Fragen des Königs Menandros*. Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von F. Otto Schrader. Verlag Paul Raatz, Berlin SW., 1905.

des Vinaya-Pitakam, entgegen, wo uns geschildert wird, wie dreißig brahmanische Jünglinge den Buddha fragen, ob er nicht ein Weib gesehen, das ihnen davongelaufen, nachdem es einen der Ihren bestohlen habe. Der Buddha stellt ihnen feierlich die Gegenfrage: »Was ist wohl besser, Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Ich sucht?« Der altindische Geist macht die Jünglinge gleich aufgeschlossen für die Frage des Meisters, sie lassen alles und nehmen ihn zum Lehrer. Wie der Buddha diese Frage aus der Praxis heraus auf seine ganz eigene Art beantwortet, fanden wir schon angedeutet. Im vorliegenden Buch wird diese Antwort in ihrer ganzen Fülle und Weite dem aufmerksamen Leser zu einem siegverheißenden Wegweiser.

Denn aus dem Gegebenen entstehen dem Buddha die Fragen, und eine Beantwortung ist immer mit der Verwirklichung gekoppelt. Sie deutet stets hin in die Richtung, wo einzig und allein nur Freiheit möglich wird, in die Richtung, die in der Loslösung von der Persönlichkeit und ihrer Welt liegt. Georg Grimm weist darauf hin, daß die einfachen Gedanken des Buddha, die selbst von einem Kuhhirten verstanden werden konnten und als tragendes Fundament der Lehre immer wieder und wieder erscheinen, in einem Syllogismus darzustellen sind, den er den »Großen Syllogismus« nennt, wie ihn der Leser in der »Einführung« vorfindet. Dieser Gedankengang, wie er uns in den Zitaten eben bekannt wurde, ist der folgende: »Was als vergänglich und eben deshalb als leidvoll für mich erkannt wird, das hat man in rechter Weisheit also zu betrachten: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.‹ Nun beobachte ich bei allem, was nur immer gesehen, gedacht, erkannt, im Geiste untersucht wird – so wird im 35. Suttam des Majjhima-Nikāyo gesagt –, ein Entstehen und Vergehen und erkenne es demgemäß als vergänglich und leidbringend. Und so gilt denn von allem Erkennbaren der Wirklichkeit gemäß: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst?‹.« Allerdings erscheint gerade die Zusammenfassung in einem Syllogismus manchen bedenklich, wohl weil sie ihnen »illegitim« eine wissenschaftliche Anerkennung der Richtigkeit der Buddhalehre zu erheischen scheint. Die so denken, mögen sich beruhigen, denn er ist ein Syllogismus, dessen Obersatz ohnehin nur *religiösen* Geistern aufleuchtet, die allein ja das Unbeständige, Ungenügende und Unsichere unserer Unheilssituation deutlich fühlen und darüber hinaus ahnen, daß sie im tiefsten Grunde frei davon sind. Er geht nur seltene religiöse Geister an, die *wissen* wollen, wo andere nur glauben. Ob sie dann *alles* Erkennbare an sich und um sich als unbeständig und hinfällig und damit ob seiner leidbringenden Natur als nicht das Ich durchschauen, wird an ihrer Erkenntnis-kraft liegen, soweit sie ihnen bei der vorhandenen Frucht der Taten die Möglichkeit geben kann, genügend scharf zu erkennen, um die *Hohe Wahrheit vom Leiden* ganz zu erfassen. Der Syllogismus macht es besonders deutlich, daß der Be-

¹ *Die Botschaft des Buddha*, der Schlüssel zur Unsterblichkeit. Von Georg Grimm. Baum-Verlag, Pfullingen/Württ., 1953.

trachtende von dem Gegebenen ausgeht, das immer seine Persönlichkeit und die von ihr erkannte Welt ist. Soweit sie als »nicht das Ich« durchschaut wird, wird sie aufgegeben, was immer in der Praxis sichtbar wird. Dieser Syllogismus hat allerdings eine *Voraussetzung*, und diese Voraussetzung ist ein nach Erkenntnis strebender religiöser Mensch. Ihn erschüttert die Vergänglichkeit alles Irdischen so tief, daß er innerlich zerbrechen und verzweifeln würde, wenn ihm nicht diese schwere Erschütterung das große Positive seines Lebens brächte: die erlebnishaftige Begegnung mit dem Heiligen. Und dieses Erlebnis, das sich in den Meditationen immer wieder erneuert und vertieft, bestimmt stets mehr und mehr sein Denken und damit sein Reden und sein Handeln.

Einfach war die Darstellung der alten Lehre, die ein klares Rezept für eine Befreiung und Loslösung gab. Das mag auch *Sarvapalli Radhakrishnan* zum Ausdruck bringen wollen, wenn er schreibt: »Geschichtlich betrachtet bedeutete der Buddhismus die Verbreitung der Lehre der Upaniṣaden unter das Volk. Auf diese Weise bereitete er ein Erbe, das bis zum heutigen Tage fortwirkt.« (S. 398) Freilich konnte nur ein ganz Großer, ja der Größte die Erkenntnisse in so allgemein verständlicher Weise zum Ausdruck bringen, die nur von Weisen im eigenen Inneren erkannt werden (*paccatam veditabbo viññāhi*) (Sam. Nik. LV).

Es liegt auf der Hand, daß eine Lehre, die von Weisen im eigenen Inneren erkannt wird, besonders anfällig ist, wenn sie in die Deutung von Schriftgelehrten gerät, denen das fehlt, was die Lehre erst lebendig macht: das innere Erlebnis. Dann wird nämlich aus der großen Idee der Loslösung der kleine Gedanke der Verneinung. Eine in die Breite gehende Gelehrsamkeit wird den tiefen Gedanken der Lehre immer weniger gerecht. Das gilt noch vielmehr als für den Abhidhammo für die Kommentarliteratur seit Buddhaghoso (5. Jahrh. nach der Zeitwende). Der Abhidhammo wirkte durch wertvolle Gedanken auf dem Gebiete der Bewußtseinsanalyse oft sehr anregend, wenn auch gerade die fruchtbaren Gedanken in den Schulen des Mahāyānam zutage traten, weil der Geist der Meditation sie dort belebte. Wenn auch die wirklich religiösen Geister immer wieder vom eigenen echten Befreiungstreben auf den rechten Weg geführt werden, so ist doch die Verflachung der Lehre durch die Schriftgelehrten für viele, die hören wollen, ein großes Verhängnis. Die Schriftgelehrten haben die Stimme, und ihre Worte vernebeln das, was ursprünglich klar gesagt war⁸.

⁸ *A. P. Buddhadatta*, der bekannte singhalesische Pāli-Gelehrte und Vorsteher des Aggārāma in Ambalangoda auf Ceylon – auf dem Konzil in Rangoon zum Agga-Mahāpandita ernannt – schrieb am 4. März 1947 zur englischen Ausgabe des Hauptwerkes Georg Grimms in einem Brief an seine Tochter:

“I read that book carefully and found, as you have stated in your letter itself ‘that he was the recoverer of the old genuine doctrine of the Buddha, which has been submerged.’ When we read our Pali texts and the commentaries we get the idea that Buddhism is a kind of Nihilism. But it refuses to accept nihilism or eternalism. Thus I

Ein Beispiel für diese Verflachung in ihrer formellen Äußerung finden wir von *Herbert Günther* in »Das Seelenproblem im älteren Buddhismus«⁹ angegeben. »In allen Fällen, wo im Pāli *anattan* als Prädikat gebraucht wird, was die Mehrzahl aller Belegstellen ist, lautet die Übersetzung, wie zu erwarten, ›ist nicht das Ich, ›ist nicht das Selbst, aber auch die Wiedergaben durch ›ist ohne Selbst‹ und ›wesenlos‹ kommen vor. Die beiden letztgenannten Übertragungen sind für den Pāli-Kanon unbegründet und lassen sich unter keinen Umständen aufrechterhalten.« (S. 14/15) Das zeigt er dann durch eine sorgfältige philologische Interpretation der betreffenden Textstellen. An einer anderen Stelle führt er aus, daß die Deutung *attavirahata* »ohne ātman« nicht für den älteren Buddhismus gelten kann, sondern aus einer späten Zeit stammt, wo *attan* (skr. *ātman*) = *svabhāva* »Wesenhaftigkeit« bedeutet, also *anattan* = *niḥsvabhāva* = wesenlos. Der Indologe *Karl Seidenstücker* weist in seiner Abhandlung »Frühbuddhismus«¹⁰ hin auf die »eigentümliche Auslegung der Anattā-Lehre in dem Sinne der Leugnung des eigentlichen Wesens außerhalb dessen, was vergänglich und sterblich am Menschen ist. Diese Tendenz tritt je jünger die Schriften sind, um so deutlicher hervor, bis dann im Abhidhamma und weiterhin besonders in der exegetischen und Kommentar-Literatur sie (etwa 1000 Jahre nach Buddha) sich uns sozusagen in Reinkultur präsentiert.« Diese Geistesrichtung war jeder wirklichen Meditation abträglich, und es läßt sich von ihr gar keine Brücke zu den Unbegrenzten, d. h. den Erweckungen von Güte zu allem, was da lebt und atmet, von Mitleiden mit allen gequälten Wesen, von Mitfreude und von heiligem Gleichmut herstellen. *Edward Conze* sagt¹¹: »... Die Meditation über die Skandhas löst das eigene Selbst wie das anderer Menschen in einen Haufen unpersönlicher, momentaner Skandhas auf. Sie reduziert unsere Menschlichkeit auf fünf Haufen oder Stücke und auf einen Namen. Wenn in der Welt nur

was puzzled for a long time to understand the true meaning of Buddhism though I was a born-Buddhist. Many people do not go so far in these matters. At last I understood that Buddha's teaching was not so difficult to understand by the masses as they are now represented in the Canonical books; but was easily understood by the common people at that time. Those people who came before the Buddha were all not great thinkers; many of them had only a general knowledge of the things. But they were able to realize the truth, as it was preached by the Buddha. This was through the way that had pointed out by Dr. Grimm. They could easily understand when the Buddha preached that 'your body, mind etc. are not you or yours; the eye, ear, tongue etc. are not yours; therefore cling not to them, give them up; when you have no whatever clinging then you would be free from every suffering' and so on. When one goes through this way truly he will be freed and will realize the Truth.»

⁹ *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus*. Von Herbert Günther. Rascher Verlag Zürich.

¹⁰ *Yāna*. Zeitschrift für Altbuddhismus und religiöse Kultur. 1. Heft – X. Jahrgang: Jan./Febr. 1957. Herausgeber: Altbuddhistische Gemeinde, Zentrale Utting am Ammersee (13b).

¹¹ *Der Buddhismus*. Wesen und Entwicklung. Urban-Bücher. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1953.

Bündel von Skandhas bestünden, die, kalt und unpersönlich wie Atome ohne Unterbrechung ständig zugrunde gingen, dann gäbe es nichts, worauf Freundlichkeit und Mitleiden sich beziehen könnten. Man kann einem Skandha nichts Gutes wünschen, wenn es, bevor man diesen Wunsch noch ausdrücken konnte, bereits vergangen ist; man kann auch für ein Skandha, sei es ein *Gedankenobjekt* oder ein *Gesichtsorgan* oder ein *Tonbewußtsein*, kein Mitleid empfinden. In den buddhistischen Kreisen, in denen die Methode der Dharmas in größerem Ausmaße geübt wurde als die der Unbegrenzten, führte sie zu einer gewissen geistigen Vertrocknung, einer Entfernthet, einem Mangel an menschlicher Wärme...« (S. 121/122) Man muß dem hinzufügen, daß es so kam, weil den Dharmas (Pāli: *dhammā*) gegenüber der Sinn der Worte verloren gegangen war, der bei der Betrachtung der Gegenstände der Besonnenheit in den alten Sutten fort und fort daran erinnert: »Und unangelehnt verharret er und an nichts in der Welt haftet er (anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati)«. Man vergegenwärtigte sich nicht, daß auch von den Dharmas gilt: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst«, wie es der Buddho immer wieder verkündet.

Conze kommt auf die Prophezeiungen zu sprechen, die das Verschwinden der wahren Lehre bei noch äußerem Bestehen des Buddhismus ankündigen, von denen die ältesten dem Bestehen der wahren Lehre 500 Jahre geben. Wir lesen dann an einer anderen Stelle: »...In der Frühzeit hören wir von vielen, die, oft mit großer Leichtigkeit, die Arhatschaft erreichten. Später werden es immer weniger. Schließlich verbreitete sich, wie die oben erwähnten Prophezeiungen zeigen, die Überzeugung, daß die Zeit der Arhats vorüber sei. Die Gelehrten verdrängten die Heiligen, und Kenntnisse traten an die Stelle der Erleuchtung. Eine der heiligen Schriften der Sarvastivadins berichtet die furchtbare, tieftraurige Geschichte, daß der letzte Arhat von der Hand eines der Gelehrten gefallen sei: eine gute Illustration für die Stimmung der Zeit!« (S. 109)

Radhakrishnan stellt Reflexionen über die Lehre an¹², die seine Aufmerksamkeit auf das Suttam von der Last und vom Träger der Last (Sam. Nik. XXII, 22) hinwenden: »Das Nirvāna ist kein Nichts, sondern nur eine Verneinung des Auf und Ab der Welt und die Rückkehr des Selbst in sich selbst. Die logische Folgerung daraus wäre, daß es etwas gibt, obwohl es nicht das empirische Selbst ist. Dies entspricht auch der Feststellung des Buddha, daß das Selbst weder dasselbe wie die Skandha (Pāli: *khandhā* [Gruppen]), noch etwas von ihnen völlig Verschiedenes ist. Es ist nicht lediglich eine Verbindung von Geist und Körper, noch ist es die von den Mängeln der Wandlung freie, ewige Substanz (Majj. Nik., 38. Suttam). Die Rede von der Last und ihrem Träger zeigt, daß die Skandha als die Last und Pudgala als der Träger verschiedene Wesenheiten sind. Wären sie identisch, brauchte man sie nicht zu unterscheiden. O ihr Mönche, ich bin dabei, euch die Last und ebenso den Träger der Last zu er-

¹² S. Radhakrishnan, *Indische Philosophie*. Band I: Von den Veden bis zum Buddhismus. Holle Verlag, Darmstadt – Baden-Baden – Genf.

klären: Die fünf Skandha sind die Last, und Pudgala ist der Träger der Last; wer da annimmt, es gebe keine Seele, ist ein Mensch mit unrichtigen Anschauungen. Geboren werden heißt, die Last aufnehmen; sie niederlegen bedeutet, den Segen, das Nirvāna zu erlangen.« (S. 329/330)

Schon im Kanon findet sich also die Lehrrede von der Last und dem Träger der Last. *Heinrich Gomperz* schreibt von den Vaibhāshikas (wörtlich: Opponenten): »Vielleicht ist es dieselbe Schule, die auch als die der Ichlehrer (Pāli: Puggalavādins, »Personalisten«, La Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, p. 163) bezeichnet wurde, weil sie ein unvergängliches Ich annahm, ohne sich übrigens über dessen Verhältnis zu den fünf Stücken auszusprechen, aus denen der Mensch besteht. So schlecht wir über ihre Lehre unterrichtet sind, mögen sie doch dem ursprünglichen Standpunkte des *Buddha* nahe genug geblieben sein¹³.«

Was wir über sie wissen faßt *De La Vallée-Poussin* in seiner Schrift »Nirvāna« im folgenden zusammen: »Wenn der Buddha sich weigert, die Identität oder Verschiedenheit des Prinzips des Lebens und des Körpers zu bestätigen, so geschieht das — nach Auslegung der Pudgalavādins — weil der Pudgala, das Lebensprinzip oder das Lebewesen (sattva, tathāgata) in Wahrheit weder identisch mit den Elementen (skandhas), noch von den Elementen verschieden ist. Im Vergleich zu den Elementen ist der Pudgala unbeschreibbar (avācya): Der Pudgala wird nicht unabhängig von den Elementen wahrgenommen: daher ist er von den Elementen nicht verschieden: er hat nicht die Natur der Elemente, denn in diesem Falle wäre er der Geburt und dem Tode unterworfen: also ist er mit den Elementen nicht identisch. Ebenso kann man auch nicht sagen, daß er vergänglich ist oder unvergänglich. Der Pudgala ist ein Ding an sich (dravya): er wird definiert als Täter der Taten und als der, der die Früchte erntet. Auf ihn bezieht sich die Wiedergeburt und das Nirvāna, der Zustand der Gefangenschaft und der Zustand der Freiheit.« Man findet auch ihre Lehrauffassung definiert mit den Worten: »Der Pudgala sei etwas schlechthin Unbegreifliches, er sei nämlich kein Dharma, weil er nicht nur momentane Existenz habe, er sei aber andererseits auch wieder nicht eine durch sich selbst existierende immaterielle geistige Substanz, wie der individuelle Atman der Brahmanen.«

Nach dem Zeugnis des bekannten chinesischen Pilgers Hiouen Thsang, der von 619 bis 645 Indien durchpilgerte, standen die Vihāros der Pudgalavādins damals in hoher Blüte. Sie erfreuten sich der besonderen Gunst des eifrigen Nachahmers des Asoko, des großen indischen Kaisers Harsha (606—647). Ihre Hauptzentren, die im Westen Indiens lagen, fielen allerdings am ehesten wegen dieser Lage dem Ansturm und der Zerstörungswut der Mohammedaner zum Opfer.

Wir haben keine objektiv gehaltene Schilderung ihrer Auslegung der Buddhalehre. Sie waren selbständige Denker geblieben, und die Dogmatiker hatten sie als lästige Opponenten empfunden. Und doch schaut auch heute noch die Be-

¹³ Heinrich Gomperz, *Die indische Theosophie vom geschichtlichen Standpunkt gemeinverständlich dargestellt*. Verlag Eugen Diederichs, Jena, 1925.

rechtiung ihrer Einstellung durch die vorhandenen Formulierungen, heißt es doch auch schon im 22. Dialog des Majj. Nik.: »Schon in dieser sichtbaren Erscheinung nenne ich den Tathāgato unerfaßbar.« Auch Vallée-Poussin erkennt, daß für sie das Nirvānaproblem einfach und logisch sei. In seiner Schrift »Nirvāna« lesen wir: »Ihre zahlenmäßige und lehrgemäße Bedeutung wurde von den Indologen, die sie gern als »Ketzer« bezeichnen, nicht richtig gewertet. Ihr Ansehen war bemerkenswert.«

Edward Conze sucht ihr naheliegendes Anliegen zu verstehen: »Sie sprachen von einem undefinierbaren Prinzip mit dem Namen *pudgala*, d. h. »Person«, das weder verschieden noch nicht verschieden ist von den fünf Skandhas. Dieses Prinzip bleibt während der verschiedenen Wiedergeburten wirksam bis zur Erreichung des Nirwana. Es liegt etwa in der Mitte zwischen unserem *wahren* und unserem *empirischen* Selbst. Es erklärt auf der einen Seite unser Gefühl einer persönlichen Identität (wie das *empirische* Selbst) und bleibt andererseits bis ins Nirwana bestehen (wie das *wahre* Selbst). Dies wurde unter all den strittigen Punkten als der bedeutsamste angesehen. Im Laufe der Jahrhunderte wurden die Orthodoxen niemals müde, ein Argument auf das andere zu türmen, um dieses Zugeständnis eines Selbst durch die Pudgalavadins aus dem Felde zu schlagen. Aber je hartnäckiger man versucht, etwas aus dem eigenen Kopf oder aus einem Denksystem fernzuhalten, mit um so größerer Sicherheit wird es durch eine Hintertür wieder hereinkommen. Schließlich sahen sich die Orthodoxen gezwungen, die Vorstellung eines dauernden Ego anzuerkennen; sie taten das zwar niemals offen, sondern verhüllten dieses Zugeständnis und versteckten es in besonders dunklen und unverständlichen Formulierungen, wie z. B. dem *unterbewußten Lebenskontinuum* (*bhavanga*) der Theravadins, dem *Dauer-Dasein eines höchst verfeinerten Bewußtseins* der Sautrantikas, dem *Wurzel-Bewußtsein* der Mahasanghikas usw. Das *Speicher-Bewußtsein* der Yogacarins entstammt derselben Geisteshaltung. Als die Anweisung, das individuelle Selbst nicht zu beachten, sich erst einmal zu der Maxime verhärtet hatte: »Es gibt kein Selbst«, wurden solche Zugeständnisse an den gesunden Menschenverstand unvermeidlich.« (S. 161/162)

Alle diese Erörterungen entspringen einem Anliegen, das zutiefst in uns liegt und ungestraft nicht vernachlässigt werden darf. Conze sieht es hinter dem Loslösungsstreben des echten Buddhajüngers und bringt es mit den Worten zum Ausdruck: »... Dabei wird vorausgesetzt, daß es eine endgültige Wirklichkeit gibt und daß etwas in uns existiert, mit dem wir diese endgültige Realität berühren können.« (S. 104) *Mrs. Rhys Davids*, die bekannte Pāli-Forscherin und Übersetzerin, hat unter den englischen Buddhisten diesem Problem die Beachtung verschafft, die es verdient. *Darüber hinaus* aber nimmt das vorliegende Werk den Pāli-Kanon einfach so, wie er sich gibt, und es wird dem aufmerksamen Leser deutlich werden, wie glückbringend es ist, durch einen *kongenialen* Geist in die Lehre des Größten der Götter und Menschen eingeführt zu werden.

Der durch seine Übersetzungen zu einem ganz besonderen Wegbereiter des Buddhismus in den Ländern deutscher Zunge gewordene *Karl Eugen Neumann* las das Buch der ersten Auflage, das 1915, im Todesjahr Neumanns, erschien. Er schrieb an den Verfasser: »Das Werk ist ohne Zweifel die weitaus bedeutendste Darstellung des Buddhismus, die seit Oldenberg erschienen ist: jedoch unvergleichlich tiefer, umfassender, nach allen Richtungen hin durchdacht. Bei der erstmaligen kursorischen Durchsicht sind es insbesondere zwei Erklärungen, die mir ganz ausgezeichnet aufgefallen sind: anattā als Nicht-Ich und āsavo als Beeinflussung.«

Friedrich Zimmermann (1851—1917) wurde zu einem dankbaren Leser der »Lehre des Buddha«, wie seine Briefe an den Verfasser zeigen. Er war unter dem Namen *Subhadra Bhikshu* bekannt geworden als Verfasser des »Buddhistischen Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótama«, der 1888 erstmalig erschien und dann vierzehn Auflagen erreichte und siebzehnmals in andere Sprachen übersetzt wurde. Interessant sind folgende Ausführungen: »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 zu Tage gefördert worden, daß ich daran zu zweifeln begann, ob irgend einer 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 Buddha 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, so daß auch diese Einbildung wieder haltlos in der Luft hing.

Oft habe ich mir Vorwürfe gemacht, daß meine Abneigung gegen jede schriftliche Polemik, meine direkte nervöse Furcht vor einer solchen, mich abhielt, dagegen aufzutreten und diesem Unfug durch eine genaue Darlegung der Wahrheit ein Ende zu machen. Jetzt bin ich hochofret, daß Sie das getan haben, und zwar in so gründlicher und umfassender Weise, daß die gedankenlosen Anhänger des Nihilismus nicht dagegen werden auftreten können.«

Der Indologe *Dr. Karl Seidenstücker* (1876—1936) — am bekanntesten durch den »Pāli-Buddhismus in Übersetzungen« — äußerte: »... Von Fragen von ganz untergeordneter Bedeutung abgesehen muß ich sagen, daß ich eine so tiefe und treffende Darstellung der Buddha-Lehre noch nirgends gefunden habe. Vor allen Dingen freut mich die Bejahung und Betonung des transcendentalen Subjekts; dies war vor allen Dingen das Eine, was notwendig war...« Später wurde Seidenstücker ein enger Mitarbeiter Georg Grimms.

Der Leser wird sich überzeugen lassen, daß der Buddha altindischen Geist zur höchsten Vollendung gebracht hat. »Auch er hat den Ātman gesucht, wie diesen ja noch alle großen Geister gesucht haben: γνῶθι σεαυτόν: »Erkenne dich selbst!« — so lautete schon die Aufschrift auf dem Tempel der Pythia; Heraklit aber war auf seiner Suche nach seinem Ich so weit gekommen, daß er versichern konnte, man werde die Grenzen der Seele nicht finden, auch wenn man alle Wege durchlaufe. Wie ganz Indien hatte dann auch der Buddha den Attā auf dem *indirekten* Wege gesucht, indem er vom Attā alles, was *nicht* der Attā ist, absonderte. Aber er ist diesen Weg so radikal und mit solchem Erfolg gegangen, daß sich ihm alles Erkennbare überhaupt, insbesondere auch das Geistige, insbesondere auch *das Denken* als *anattā* und damit als ein von uns zu Überwindendes erwies. Und *darum* sagt er: Ihr lehrt den Attā; ich aber lehre, was *nicht* der Attā ist. Ihr sprecht deshalb auch fortwährend vom Attā; ich aber spreche *nur* vom *anattā*, kurz, ihr habt die Attā-Methode, den Atta-vāda; ich aber habe die *Anattā*-Methode, den Anatta-vāda; und habe sie gerade deshalb, weil *nur* so der Attā, also eben *ich*, leidlos, selig werden kann. Oder »könnte man wohl, Mönche, einer solchen Ich-Lehre (attavāda) anhängen, durch die dem daran Haftenden keine Sorgen, Klagen, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung aufsteigen möchten? Kennt ihr wohl eine solche?« — »Nein, Herr.« — »Gut, Mönche, auch ich kenne keine solche¹⁴.«

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

Inzwischen ist auf großen Kundgebungen der Buddha von maßgebenden indischen Persönlichkeiten tatsächlich als der größte Sohn Indiens gefeiert wor-

¹⁴ Diese Sätze und die dazu gehörenden Anmerkungen sind entnommen: Georg Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, Leipzig 1923 bei W. Drugulin. — »Aus diesen Ausführungen ergibt sich wohl ohne weiteres, daß unsere moderne Ausdrucksweise »das Ich ist *transzendent*« nicht etwa die Ausdrucksweise des Atta-vāda ist, für den das Ich ja nicht schlechthin transzendent ist — findet er es ja letzten Endes im reinen Erkennen —, sondern so recht die Sprache des Anatta-vāda, indem der Satz »Das Ich ist transzendent« ja eben besagt: »Das Ich liegt über alle Erkenntnis hinaus, ist schlechterdings nicht ausfindig zu machen.« Wie töricht, wie unglaublich töricht die Beschuldigung ist, daß, wer die Transzendenz des Ich lehre, damit dem Atta-vāda huldige, wird wohl auch dem Einfältigsten klar, wenn er sich sagen läßt, daß der Buddha eben das, was im Begriff der Transzendenz gedacht wird, sogar dem Worte nach vom Ich lehrt: »*Nicht bin ich irgendwo*, bei irgend wem, in irgend etwas« — (Majj. Nik., 106. Sut.) — »Da nun das Ich, ihr Mönche, *nicht zu finden ist*« (anupalabhamāne) — »Schon bei Lebzeiten, sag' ich, ist ein Vollendeter *nicht ausfindig* zu machen (ananuvejjo) (Majj. Nik., 22. Sut.)! — Weil keine Erkenntnis bis zum Ich vordringt, deshalb kann man vom Ich auch schlechterdings nichts, absolut gar nichts aussagen, der Rest ist vielmehr — *Schweigen*; und bloß dieses *Schweigen* über das Ich — nicht mehr! — lehrt der Buddha. »Das ist die *wahre* Atman-Lehre, der *wahre* Atta-vāda« (cfr. Sam. Nik. XLV, 4).

den. Freilich wird man nicht viel auf öffentliche Demonstrationen geben dürfen, auf denen der Geist der Lehre leicht verfälscht wird, weil sich keine Lehre gleich der ursprünglichen Lehre des Buddha so intim an den einzelnen wendet und nur *von dir und mir aus* lebendig werden kann. Das gilt natürlich weit weniger für die späteren Formen des volkstümlich gewordenen Buddhismus, für deren religiösen Gehalt es ein großes Glück war, daß scholastische Spitzfindigkeiten nie in weiteren Kreisen Bedeutung gewannen. Die umgestaltende Kraft der Lehre blieb aber noch lange groß und ist es ganz gewiß noch dort, wo sie immer wieder und wieder an das Gewissen des einzelnen Menschen zu appellieren vermag.

Was die Gedankenströme, die vom Buddha ihren Impuls empfangen hatten, zu leisten imstande waren, hatte sich gerade im Lande ihres Ursprungs, in Indien, erwiesen, obwohl sie dort den Namen ihres Begründers verloren. Der Buddhismus hatte bereits eine große Mission vollbracht, als die letzten Reste der Gebilde, die sich noch mit diesem Namen bezeichneten, am Anfang des 13. Jahrhunderts aus Indien fast restlos verschwanden, nicht zum wenigsten deshalb, weil sie, innerlich ausgetrocknet und kraftlos geworden, unter Indern mit ihrer stark metaphysischen Veranlagung sich nicht mehr halten konnten. Die Lehre war weitgehend in den Hinduismus eingedrungen und war dort lebendig geblieben. Ihr Geist, auch in seiner späteren Entfaltung, hatte höchst anregend gewirkt, ihre so unübertroffen gut fundamentierte wohlwollende Haltung hatte in die Tiefe und Weite hinein Einfluß gewonnen und ganz besonders dazu beigetragen, daß sich eine Milde verbreitete, die sich auch auf die Tierwelt erstreckt. Die trennenden Schranken der Kasten waren von ihr von Anfang an innerlich überwunden worden, weil einzig und allein der einzelne in seinem moralischen Wert oder Unwert ausschlaggebend war. Wenn auch die brahmanische Reaktion seit Kumārila (erste Hälfte des 8. Jahrh. nach der Zeitwende), vielleicht ganz besonders auch in ihrer Opposition zum Buddhismus, zu einem weiteren Ausbau des Kastenwesens und zu seiner schließlichen Erstarrung führte, so blieb doch der starke Geist der Milde, der Toleranz und der Versöhnlichkeit erhalten, insoweit im Hinduismus das religiöse Streben des einzelnen mit seiner Entfaltung der Güte durchaus seine Bedeutung behielt. Und diesem Geist wird wieder die Anerkennung, wenn Indiens philosophischer Vizekanzler Radhakrishnan sagt: »Der Buddhismus hatte solchen Erfolg, weil er eine Religion der Güte war, die allen jenen geheimen Kräften Ausdruck verlieh, die der starr festgelegten sozialen Ordnung sowie der rituellen Religion widerstrebten, indem sie sich unmittelbar richten an die Armen, Niedrigen und Enterbten.« Und ein anderer angesehener Inder ruft aus: »Es ist in der Tat bemerkenswert, daß wir uns — in diesem Lande der verschiedensten Sekten und Glaubensbekenntnisse —, als wir unsere Unabhängigkeit gewannen, entschlossen, unsere Zuflucht zu nehmen zu dem Rad der Lehre, das Gotama, der Buddha,

zum ersten Male in Bewegung setzte auf dem heiligen Boden von Sarnath bei Kāshi (Benares).«

Das ist der Geist, lieber Leser, den dir das Buch übermitteln will. Es fordert dich aber auf, mit Aufmerksamkeit, ja mit Andacht zu lesen. Dann erst wirst du dieses Geistes innwerden, der darüber hinaus noch Höheres erreichen läßt, womit die ganze Welt und damit alles Leiden überwunden wird. Jedem wird es das geben, was er seinen Fähigkeiten und Veranlagungen nach daraus zu entnehmen imstande ist. Es bietet sich an als der Gefährte stiller Stunden. Das Gelesene fordert zum Nachdenken auf. Man muß gründlich kauen, damit die aufgenommene Nahrung gut verdaut werde. Das gibt uns ein Gleichnis für das rechte Lesen. Beim rechten Lesen aber werden uns aus dem Buch die Anregungen für unsere Meditationen zuwachsen, ohne die wir keine lebendigen Erkenntnisse gewinnen können. Bei solcher Benutzung wird es zum Freunde, zum Berater werden, und es mag kommen, daß es zu dem *einen* Buch wird das alle Bibliotheken ersetzt. — Bald aber — gleichsam schon unterwegs — wird der Leser die Wahrheit der Worte erfahren: »Jede Lehre, von der du dir sagen kannst, daß sie zu Leidenschaftslosigkeit führt und nicht zu Leidenschaft; zu Unabhängigkeit und nicht zu Bindung; zu Verminderung weltlichen Gewinns und nicht zu seiner Vermehrung; zu Einfachheit und nicht zu Habgier; zu Zufriedenheit und nicht zu Unzufriedenheit; zu Einsamkeit und nicht zu Geselligkeit; zu Leistung und nicht zu Schlawheit; zu Freude am Guten und nicht zu Freude am Bösen — von solcher Lehre kannst du mit Bestimmtheit sagen: Das ist *die* Regel. Das ist *die* Lehre. Das ist des Meisters Botschaft¹⁵.«

Utting am Ammersee, den 13. April 1957

Max Hoppe

¹⁵ Zitiert aus: *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung.* Von Edward Conze. Urban-Bücher. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1953.

EINFÜHRUNG

*Wer war der Buddha?*¹

Der Buddha wurde um die Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. in der indischen Stadt Kapilavatthu als Prinz Siddhattho, Sohn des Königs Suddhodano aus der Familie der Gotamiden, geboren. Der Buddha war also ein Inder. Was das bedeutet, soll folgendes klar machen²:

Indien bildete von jeher eine eigene Welt. Es wird nach außen abgeschlossen im Nordwesten durch das indisch-persische Grenzgebirge, im Nordosten durch den Himalaja, der die höchsten Gipfel der Erde trägt, im Südwesten durch das persische und im Südosten durch das indische Meer. Wenn seine Abgeschlossenheit auch nicht so groß war, um die Handelsbeziehungen mit den benachbarten Völkern, wie sie seit jeher bestanden, erheblich zu erschweren, so genügte sie doch, Indien, wenigstens für die Zeit seiner Entwicklung, vor der Invasion durch fremde Heere, vor der Überflutung und Austrocknung seiner Kultur durch ausländische Einflüsse zu schützen. Als dann später die Stürme der griechischen, skythischen und mohammedanischen Invasionen über Indien hereinbrachen, war die indische Gedankenwelt bereits konsolidiert und schulmäßig geschlossen und damit unbeeinflussbar geworden. Vielmehr gerieten die fremden Eroberer gegenüber dem geknechteten Indien vielfach in eine ebenso große geistige Abhängigkeit wie das Römerreich gegenüber dem eroberten Griechenland. Die Kultur Indiens ist also eine durchaus ursprüngliche. Ihre Entwicklung wurde durch das Klima des Landes begünstigt, das gemeiner Sorge entband und so die Muße ließ, sich auch den großen Problemen, die das Dasein aufgibt, hinzugeben: Indien ist in seinem nördlichen Teile ein subtropisches, in seinem größeren Teile ein tropisches Land, wie denn auch die Poesie der Inder in allen Gattungen, Epos, Lyrik und Drama den Zauber der Tropenwelt widerspiegelt.

Das herrschende Volk in Indien gehört zur indisch-europäischen Völkergruppe, welche in sieben Hauptstämmen als Inder und Iranier im mittleren und südlichen Asien, als Griechen und Italiener im Süden, als Slawen, Germanen

¹ Buddha ist die Nominativform, während bei uns meistens die Stammform »Buddha« gebraucht wird. — In diesem Werk findet sich bei allen Nomina die Nominativform, so daß es stets kāyo (masc.) heißt statt der Stammform kāya, rūpaṃ (neutr.) statt rūpa. Es muß dann natürlich auch z. B. in der Anredeform, wenn auch mit einigen Bedenken, bei Sāriputto bleiben, wiewohl der Vocativ des Pāli »Sāriputta« lautet. Bei Wortzusammensetzungen wird aber des besseren Klanges wegen die Stammform gebracht, z. B. in »Buddhalehre«.

² Die historischen Unterlagen der folgenden Ausführungen gründen sich größtenteils auf Paul Deussens »Allgemeine Geschichte der Philosophie«, Band 1.

und Kelten in den nördlichen Ländern Europas sesshaft wurde. Daß die Sprachen der Griechen und Römer in einem näheren, die sämtlichen europäischen Kultursprachen in einem entfernteren Verwandtschaftsverhältnisse zueinander stehen, war mit Händen zu greifen und von altersher bekannt, ohne daß man sich doch über dieses Verhältnis eine befriedigende Rechenschaft zu geben wußte. Aber nachdem gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das Sanskrit, die Sprache der alten Inder, bekannt geworden war, war es eine nicht zu verfehlende Entdeckung, daß Inder und Perser in Asien, Griechen und Römer, Kelten Germanen und Slaven in Europa die Abkömmlinge eines einheitlichen Urvolkes seien. Dagegen ist der ursprüngliche Wohnsitz dieses Muttervolkes nicht mehr ausfindig zu machen. Die Trennung des Urvolkes in die sieben Hauptstämme und die Wanderung der letzteren in ihre nunmehrigen Wohnsitze ist bereits in vorhistorischer Zeit erfolgt.

Die in Indien sesshaft gewordenen Indoeuropäer nannten sich von jeher Arya's und nannten sich so auch noch zu des Buddha Zeiten. Der Buddha sagt selber in Dīgha Nikāyo XVI, 1, 28: »So weit Arier wohnen und so weit der durch Kaufleute gepflegte Verkehr sich erstreckt, wird diese befestigte Stadt Pataliputtam als die erste glänzen.«

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes »arya« ist »fromm« und sind deshalb »die Arier« »die zu den Frommen Gehörigen«, in welchem Sinne das Wort Arya auch als Volksname ursprünglich verstanden wurde. Das allein schon weist darauf hin, welcher Art die von den arischen Indern hervorgebrachte Kultur von Anfang an war.

»Fromm« ist ein *religiöser* Begriff, bedeutet eine religiöse Weltanschauung haben. Religiös ist aber eine Weltanschauung, wenn man sich in seinem Gewissen verpflichtet fühlt, auch auf die Sicherung seiner großen Zukunft nach dem Tode bedacht zu sein, sich an diese Verpflichtung »gebunden« erachtet (religatur), gleichviel ob man dabei an einen persönlichen Gott glaubt oder nicht. Das ist der eigentliche Sinn des Begriffes Religion, so befremdend *diese* Definition dem modernen, in diesem Sinne durchaus areligiösen Menschen auch erscheinen mag. Wegen dieser seiner Gewissensverpflichtung sieht sich ein religiöser Mensch insbesondere genötigt, sein Handeln nicht mehr ausschließlich auf die hemmungslose Befriedigung der Gier nach sinnlichem Genuße einzustellen, sondern auch die Folgen zu erwägen, die sich aus einem solchen brutalen Egoismus für das kommende Leben ergeben könnten. So führt eine religiöse Weltanschauung unweigerlich zur Veredelung der Lebensführung des Menschen und, wenn sie ein ganzes Volk erfüllt, des Volkes. Fehlt diese das Gewissen verpflichtende Hemmung, so kann es höchstens zur Zivilisation kommen, zur Verfeinerung der Genußsucht, zu deren Befriedigung man auch nicht vor den brutalsten Mitteln zurückschreckt.

Religiös gesinnt in diesem Sinne waren die arischen Inder von Urbeginn an und sind es bis zum heutigen Tage geblieben, ja man kann sagen, daß sie das

religiöseste Volk der Erde überhaupt waren und sind. Deshalb brachten sie es denn auch zu einer hohen *Kultur*, die sie insbesondere auch vor einer »Zivilisation der Fabrikschloten«, selbst nach Nietzsche »die erbärmlichste aller Zivilisationen³«, bewahrte.

Der religiöse Charakter der arisch-indischen Kultur wird speziell auch aus den folgenden Worten Deussens deutlich: »Eine eigentliche Geschichtsschreibung wie in Griechenland und Rom gibt es in Indien nicht, und die Historiker gewöhnlichen Schlages (wie sie denn auch einem Platon nicht verzeihen können, daß er kein Demosthenes wurde) zucken mitleidig die Achsel, daß ein so hoch begabtes Volk es nicht bis zu einem dauerhaften Staatsorganismus, nicht zu reden von einer öffentlichen Beredsamkeit, ja nicht einmal bis zu einer Aufzeichnung seiner Geschichte gebracht habe. Sie sollten lieber zu begreifen suchen, daß die Inder zu hoch standen, nach der Weise der Ägypter sich an Königslisten zu ergötzen, das heißt in der Sprache des Platon Schatten zu zählen, daß der arische Genius es verschmähte, die zeitlichen Dinge und ihre Ordnung sehr ernst zu nehmen, weil er mit der ganzen Energie seiner Kräfte das Ewige suchte und dies in einer überreichen poetischen und religiös-philosophischen Literatur zum Ausdruck brachte.«

Wie die religiöse Einstellung das Leben des arischen Inders schon von den ältesten Zeiten an beherrschte, zeigen im Überschwange die Hymnen des Rigveda⁴, die wohl in der Zeit von 3000 bis 2000 vor unserer Zeitrechnung entstanden sind und auf weise Seher, Rischis, zurückgeführt werden, die »mit Einsicht in ihrem Denken forschten« (123). Sie waren also *Philosophen*, nicht Theologen, und war demgemäß ihre Weltanschauung eine philosophische. Jede philosophische Weltanschauung aber gründet sich auf zwei Elemente, auf Ausschau in die Außenwelt und auf Inschau in sich selbst, in die Tiefen der eigenen Persönlichkeit. Dabei ist die Inschau das Maßgebende: wer sich noch völlig mit seiner Persönlichkeit identifiziert, kommt zu einer ganz anderen Weltanschauung als derjenige, der seine Persönlichkeit mehr und mehr als eine bloße, ihm unwesentliche »Beilegung« erkennt. Die Rischis waren nun bereits zu letzterer Erkenntnis gelangt. Damit wußten sie sich in ihrem Kerne von dem Zerfalle ihres Körpers unberührt, mithin unsterblich, so daß sich für sie das Problem der Art und der Sicherung ihrer Zukunft nach dem Tode ergab. Die nach außen, auf die sich den fünf Außensinnen darbietende Erscheinungswelt gerichtete Erkenntnis zeigte natürlich auch ihnen das Walten der diese ganze Welt gestaltenden Naturkräfte. Diese Naturkräfte sollen sie dann nach allgemeiner Mei-

³ Welche Versündigung an den kommenden Geschlechtern liegt nicht schon in dem schrankenlosen Raubbau an den Bodenschätzen der Erde, der zum Zwecke der immer größeren Befriedigung der Genußsucht getrieben wird!

⁴ Der Veda, »das (heilige) Wissen« ist das älteste erhaltene Denkmal der indischen und indoeuropäischen Literatur. Er ist mehr als sechsmal so umfangreich wie die Bibel. Seine Texte waren ursprünglich, indischem uraltem Gebrauche gemäß, mündlich weiter gegeben worden und wurden erst später schriftlich niedergelegt.

nung — auch Deussen steht auf diesem Standpunkt — in ihrer Naivität zu »Göttern« personifiziert haben. So sei, wie jeder Polytheismus, auch das vedische Pantheon entstanden. Aber diese Erklärung ist überaus seicht: der arische Inder des Rigveda personifizierte nicht die Naturkräfte, sondern er personifizierte, ausgehend von der Erkenntnis, daß seine eigene Substanz hinter seinem Körper liege, das geheimnisvolle Prinzip, aus dem jede ursprüngliche Naturkraft hervorquillt, ihre der Erkenntnis nicht unmittelbar zugängliche Substanz und charakterisierte diese, weil er auch sie, wie seine eigene Substanz, ohne weiteres als vom Wechsel ihrer Erscheinungsformen unberührt und damit als ewig erkannte, als Götter. Weil er sich nun vielen Naturkräften und damit vielen Substanzen gegenüber sah, so gab es für ihn eben auch viele Götter. Diese stellen somit in ihrer Gesamtheit den später das Brahman genannten Weltuntergrund dar. In diesem Sinne erklärte auch zweitausend Jahre später der Buddha Sonne und Mond als Götter und spricht er auch von »Baumgottheiten«, »die in den Bäumen leben« (Majj. Nik., 45). Alles, was Leben hervorbringt ist eben für den Inder göttlich, ein Gott.

Wie richtig dieser schon vom Urarier vollzogene Schluß vom eigenen Inneren auf den Kern aller Naturkräfte ist, ergibt die Tatsache, daß wir nur in uns selber in den Weltgrund, in dem ja auch wir wurzeln, hinunter steigen können, indem alles, was sich unseren Außensinnen darbietet, immer nur seine äußere Schale zeigt. Das bestätigen übrigens auch folgende Worte Kants: »Der bloße Begriff vom Ich, der unveränderlich ist, den man gar nicht mehr beschreiben kann, drückt die Substantialität aus. Substanz ist das erste Subjekt aller inhärierender Akzidenzen. Es ist dieses Ich aber ein absolutes Subjekt, dem alle Akzidenzen und Prädikate zukommen können und was gar kein Prädikat von einem anderen Ding sein kann. Ja, was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, *haben wir von diesem Ich entlehnt*. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanz« (570).

Daß der Polytheismus des Rigveda von der eben geschilderten Art ist, springt bei seiner Lektüre in die Augen. Wer möchte aber nicht einen solchen Polytheismus bewundern?

Doch nicht bloß das. Der altarisches Inder war in der zweiten Hälfte der Rigveda-Periode auch schon zum Einheitsgedanken vorgedrungen, wie das der Rishi Dirghatamas in den lapidaren Worten ausspricht: »Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter« (106). Näher ausgeführt ist diese »epochemachende« Erkenntnis in dem berühmten Schöpfungshymnus: »Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein. — Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. — Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein? — Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer? — Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit. — Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. — Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit — Das Eine, außer dem kein Andres war. — Doch wem ist auszuforschen es gelungen?

– Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen? – Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen – Wer sagt es also, wo sie hergekommen?« –

Die Antwort auf dieser Stufe war, daß man einen einzigen obersten Gott auf den Thron setzte, den man Prajāpati, d. i. »Herr der Geschöpfe«, nannte. Auch er war indes noch eine Person, unterschied sich aber von dem abendländischen persönlichen Gott dadurch, daß er nicht sowohl eine Welt außer sich setzte, sondern vielmehr sich selbst ganz oder teilweise (d. h. unbeschadet seines persönlichen Fortbestehens) in die Natur und ihre Erscheinungen umwandelt, »er, über dem nichts Höheres vorhanden, der eingegangen in die Wesen alle, Prajāpati, mit Kindern sich beschenkend.« (191)

Mit dieser Weltanschauung war auch das dem Menschen vorgesetzte Ziel und die seiner Verwirklichung dienende Moral bestimmt. Was hätte dieses Ziel anders sein können, als zur »Gemeinschaft, Weltgemeinschaft, Wesensgemeinschaft mit den Göttern« und damit »in die wahre Heimat« zu gelangen, zur »Weideflur, die niemand mehr rauben kann, wo nicht mehr der Schwache dem Starken tributpflichtig ist?« (288) Demgemäß lehrt die Moral des Rigveda den »Götterweg«, den Weg zu den Göttern. Dieser Weg aber war zunächst das Gebet zu den Göttern um Aufnahme in ihre Gemeinschaft:

Wo wandeln ist nach Lust, wo sich
Der dritte, höchste Himmel wölbt,
Wo lichterfüllte Räume sind,
Dort lasse mich unsterblich sein.

Wo Wonne ist und Seligkeit,
Wo Freude über Freude wohnt,
Wo sich der Sehnsucht Sehnen stillt,
Dort lasse mich unsterblich sein.«

Aber die Götter nehmen nur die Guten, die das Unvollkommene bei ihrem Tode zurücklassen, in ihre Gemeinschaft auf. Man muß sich also hienieden als guter Mensch betätigen, das heißt man muß *gütig* sein:

»Armen zu spenden, schmälert ja den Reichtum nicht;
Wer nicht gibt, hat auch keinen, der sich erbarmt.

Wer, wohlverseh'n mit Nahrung, wenn der Dürftige,
Um eine Gabe bittend, naht in seiner Not,
Sein Herz verhärtet dem, der Ehre stets erwies,
Der findet selbst auch keinen, der sich sein erbarmt.

Der erst genießt, der auch den Armen mitteilt.« (93)

Das zeigt, daß bereits damals, vor Jahrtausenden, den arischen Indern das große moralische Grundgesetz, die Güte, zum Bewußtsein gekommen war.

*

An die Stelle der Rischis des Rigveda traten in der jungvedischen Zeit, die etwa von 1000 bis 500 vor Chr. währte und mit den Upanischaden abschließt, mit der Ausbildung des Kastenwesens, die Großen der Brahmanen-Kaste, die sich selber als die Fortsetzer der Rischis betrachteten (12). Auch sie waren, wie alle Wesen — was sich in deren Todesangst zeigt — durchbebt von dem Schauer der Vergänglichkeit ihrer eigenen Körperlichkeit, auch sie pflegten, weil der Schauer aus ihnen selber quoll, die *Inschau* und waren so zur Einsicht gekommen, daß ihre Substanz, ihr wahres Ich, der Ätman, hinter ihrer Körperlichkeit liege und damit vom Tode des Körpers nicht berührt werde, somit unsterblich sei. Deshalb suchten auch sie die sie erwartende Zukunft nach dem Tode festzustellen, ebenfalls wieder durch *Inschau*, indem sie durch diese die möglichen Zustände ihres substanzialen Ichs jenseits des vergänglichen Körpers zu ermitteln suchten. Zu diesem Zwecke zogen sie sich aus dem Welt-treiben an eine einsame Stätte zurück und suchten von sich alles abzustreifen, was nur abzustreifen war: die Außenwelt, ihren grobmateriellen Körper und damit das Sinnenleben, ihr gesamtes Vorstellen, bis nur mehr reines Denken ohne jede Objektwahrnehmung übrig geblieben war. Trotz alledem aber — und hierin lag das ungeheure Neue — sahen sie sich auch nach dieser äußersten Lösung von allem, was man gemeinhin als die Substanz des Menschen betrachtet, in ihrem Bestande völlig unberührt. Im Gegenteil, das Bewußtsein der Tatsächlichkeit ihres Ichs trat umso strahlender hervor, je weiter der Ablösungs-prozeß fortschritt. Ja, dieses Bewußtsein ging ihnen am Gipfel, wo sie alles Erkennbare hinter sich gelassen hatten, erst in seiner ganzen Herrlichkeit auf, obwohl auf diesem Gipfel, ihr Ich, abgesehen von diesem Bewußtsein seiner Tatsächlichkeit, ungreifbar und unbestimmbar geworden war: »Nicht nach innen erkennend, nicht nach außen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, unsichtbar, ungreifbar, nur in der Gewißheit des eigenen Ichs begründet, jenseits der ganzen Weltausbreitung, selig, zweifellos: das ist das vierte Viertel⁵, das ist das Ich, das soll man erkennen⁶.« Damit war der Gipfel der brahmanischen Weisheit erklommen. Der höchstmögliche Zustand des Menschen schien verwirklicht, das Endziel erreicht: unser Ich, aller vergänglichen, leidvollen Beilegungen ledig, ewig, in sich restlos selig: der

⁵ Der Zustand des Wachens, »nach außen erkennend«, ist das erste Viertel, der Zustand des Schlafes, »nach innen erkennend«, das zweite Viertel. Der Zustand des Tiefschlafes, »weder nach innen noch außen erkennend«, ist das dritte Viertel.

⁶ Māṇḍūkya-Up., 7.

höchste Gott, erhaben über alle Götter, erhaben auch über den bisherigen höchsten Gott Prajāpati war im eigenen Innern jenseits unseres empirischen Ichs als unser eigentliches, wahrhaftiges Ich gefunden. Da aber dieses Ich auch »sonder Persönlichkeit« ist, wie unser deutscher Meister Eckhart sagt, so trafen für dieses göttliche Ich die Bezeichnungen Gott, Gottheit, die das persönliche Element in sich schließen, überhaupt nicht mehr zu und so mußte für das Überpersönliche, wahrhaft göttliche, wahrhaft heilige vierte Viertel eine eigene Bezeichnung gefunden werden. Sie war eben *das Brahman*, »*das Heilige*«⁷.

Daß das Brahman mit dem vierten Viertel unseres Ichs identisch ist, kommt insbesondere in der folgenden Stelle der Paramahansa-Upanischad zum klaren Ausdruck: »Jener Weg der Paramahansas — (der höchsten Wanderschwäne) — ist schwer in der Welt zu finden, nicht viele betreten ihn. Was ist der höchste Paramahansa? Der ist es: »Wer als Paramahansa nicht mehr nach Kälte und Hitze fragt, nach Lust und Leid, nach Ehre und Unehre. Er läßt Stolz und Selbstsucht dahinter, und weil sein eigener Leib von ihm als ein Aas angesehen wird, wendet er sich von diesem verkommenen Leibe für immer ab und richtet sein Erkennen beständig auf jenes, nimmt in ihm seinen Stand und weiß von ihm, dem Ruhigen, Unwandelbaren: »Jenes Zweitlose, ganz aus Wohlbefinden Bestehende, bin ich selber. Das ist der wahre Yogin, ist der Wissende, sein Bewußtsein ist erfüllt von dem, dessen einziger Geschmack vollkommenes Wohlbefinden ist. *Dieses Brahman bin ich*, so weiß er und hat das Ziel erreicht, hat das Ziel erreicht.«

Die Loslösung von der grobmateriellen Körperlichkeit und damit der Aufstieg zur höchsten Geistigkeit vollzog sich natürlich ganz allmählich, von Stufe zu Stufe. Auf diese Weise durchschritt der »Betende« bei seiner Rückkehr in das Brahman, in seine »Heimat«, auch alle die »übermenschlichen« Daseinsformen, wie solche von vornherein in der schrankenlosen Wirklichkeit zu vermuten sind, *erlebte* mithin leibhaftig auch alle Götter- oder Himmelreiche in sich selber. So und *nur* so kann man sich nämlich schon hienieden von der Tatsächlichkeit dieser höheren Daseinsbezirke überzeugen: »Frag' nicht, was göttlich sei; denn so du es nicht bist, — so weißt du es doch nicht, ob du's auch hörst, mein Christ« (Ang. Sil.). — »An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind« (Hölderlin). — »Freund, wird das Paradies in dir nicht erstlich sein, so glaube mir gewiß, du kommest nimmer drein« (Ang. Silesius). — »Edel sei der

⁷ Die ursprüngliche Bedeutung von Brahman ist Gebet. (S. des Verfassers »Wissenschaft des Buddhismus«, S. 300 flg.). In der Regel bestand das Gebet auch bei den alten Indern in der Anrufung der Götter. *Dieses* Gebet kam natürlich für die großen Brahmanen — Brahmana heißt Beter — nicht in Frage. Ihr Gebet war andächtige, d. h. in feierlicher, heiliger Seelenstimmung vorgenommene Versenkung in die eigenen Tiefen. So ist es eigentlich selbstverständlich, daß diese tiefreligiösen Männer das durch *ibr* Gebet gefundene Heiligste »das Heilige«, »das Brahman« nannten. — Welchen weiten Inhalt der Begriff »Brahman« in sich schloß, geht ja auch daraus hervor, daß Brahman auch heilige Rede, heiligen Wandel, heiligen Stand (der Brahmanen) bedeutet.

Mensch, hilfreich und gut. — Denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen. — Heil den *unbekanntem höheren Wesen*, die wir *ahnen!* — Ihnen gleiche der Mensch, sein *Beispiel* lehr' *uns* jene glauben« (Goethe).

Damit fällt auch erst das richtige Licht auf die Lehre von der *Seelenwanderung* im Kreislauf der Wiedergeburten, der der arische Inder seit jeher — sie wird schon im Rigveda gelehrt — mit selbstsicherer Überzeugtheit anhängt. Wenn die Substanz des Menschen vom Tode nicht berührt wird, so bleibt für den, der sich nicht schon in seinem gegenwärtigen Dasein in das Heilige, das Brahman, zurückfindet, ja auch gar keine andere Möglichkeit als die Wiedergeburt zu einem neuen, ihm angemesseneren Dasein, in welchem er seiner Heimat weiter entgegenstreben kann.

Besonders klar wird der Kern der Seelenwanderungslehre in der Bṛihadāraṇyaka-Upanischad 4, 4, 2—6 dargelegt, wo es nach Schilderung des Auszuges der Seele aus ihrem bisherigen Körper heißt: »Dann nehmen ihn sein Wissen und seine Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung. Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen anderen Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt hat, ergreift sie einen anderen Anfang und zieht sich dazu hinüber. — Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt, und daraus eine andere, neue, schönere Gestalt hämmert, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt hat, schafft sich eine andere, neue schönere Gestalt, sei es der Götter oder des Prajāpati oder eines anderen Wesens . . . Je nachdem einer nun besteht, aus diesem oder jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren: wer Gutes tut, wird als Guter geboren, wer Böses tut, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses; darum, fürwahr, heißt es: Je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht; je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk (karman), je nachdem er das Werk tut, danach ergethet es ihm.«

Aus dieser Weltanschauung leitete der spätere arische Inder folgende, jeden Volksgenossen verpflichtende Moralgrundsätze ab: 1. Mildtätigkeit, 2. Recht-schaffenheit, 3. kein lebendes Wesen verletzen, 4. Wahrhaftigkeit, 5. Selbstbeherrschung. Um sich diese Grundsätze tief einzuprägen, deutete er sogar das Rollen des Donners in diesem Sinn: »Da! da! da!«, das heißt: Damyata! Datta! Dayathvam! — »Bezähmt euch! Gebt Almosen! Habt Mitleid!«

Diese Moral wurde so allgemein befolgt, daß mancher indische Fürst sich etwas von dem Zeugnisse aneignen konnte, welches der König Ashvapati Kaikeya seinen Untertanen ausstellte: »In meinem Reiche ist kein Dieb, kein Geiziger, kein Trunkenbold, keiner, der nicht Opfer brächte, keiner, der nicht vedakundig, kein Buhler, keine Buhlerin.« (Deussen, I. c. S. 328 flg.) Solche Moral zeitigt der Glaube an die Wiedergeburt, wenn er, wie in Indien, mit dem Bewußtsein verbunden ist, daß die Art des künftigen Daseins durch das Tun im gegenwärtigen bestimmt wird.

Noch erheblich strenger waren die Anforderungen an diejenigen, die aus dem ganzen Kreislauf der Wiedergeburten und damit aus der Welt heraustreten und in das Heilige, das Brahman, hineinsinken wollten. Ihnen oblag, außer der Erwerbung des Vedawissens als der Hauptsache, als dessen Voraussetzung und Folge, die Selbstkasteiung (*Askese*) und die Entsagung (*nyāsa*). Die Selbstkasteiung bestand in der Erwerbung aller Tugenden und damit in der allmählichen Abtötung des Trieblebens, weiterhin in der freiwilligen Übernahme von Entbehrungen, wie Büßen und Fasten, um die Gier nach irdischen Freuden noch weiter zu schwächen. Das Radikalmittel war die *Entsagung*. Sie vollzog sich in der Loslösung von Weib und Kind und allem äußeren Besitz. Dieses Asketenleben entwickelte sich schon in den Zeiten der ältesten Upanishaden zu einem besonderen, dem Stande des Hausvaters gleichgearteten Berufszweige (*dharmaskandha*). Die Asketen durchzogen als herumschweifende Bettler das Land oder lebten als Waldeinsiedler. Die höchste Entsagung übte der Sannyāsin. Auch er durchschweifte als »höchster Wanderschwan« (*Paramahansa*) das Land. Sein Kleid bestand aus Lumpen oder einem bloßen Lendentuch oder »der Weltraum« war sein Gewand, seine Nahrung war Bettel, sein Tongefäß zur Aufnahme der Nahrung auf der höchsten Stufe »sein Bauch oder seine Hand«, seine Beschäftigung Schweigen und Meditation, die ihn seinen Leib als Aas betrachten ließ, sein Ziel das Brahman.

Derart waren Land und Leute in Indien, als in ihm der Königssohn Sidhattho Gotamo, der spätere Buddha, geboren wurde. Derart müssen nach indischer Anschauung Land und Leute überhaupt sein, wenn Platz für einen Buddha sein soll, wie das auch aus den eigenen Worten des Buddha herausgelesen werden kann: »Der Vollendete ist ein Arier. Deshalb heißen seine vier Wahrheiten arische Wahrheiten« (Sam. Nik. LVI, 28).

II

Was ist ein Buddha?

Der große Spanier Calderon charakterisiert, abgrundtief, die Welt des Lebens also: »Ein Traum nur ist das ganze Leben — Und jeder Mensch, ich seh' es ein, — Er träumt sein ganzes Tun und Sein: — Der König träumt, er sei ein König, — Und tief in diesen Traum versenkt, — Gebietet er und herrscht und lenkt, — Und alles ist ihm untertänig. — Doch es zerstäubt sein Glück der Tod, — Der, auch ein Traum, ihm immer droht. — Der Reiche träumt von seinen Schätzen — Und ist dabei doch ohne Frieden. — Es träumt der Arme auch hienieden, — Er sei ganz elend und leibeigen. — Es träumet, wer beginnt zu steigen, — Es träumet, wer da sorgt und rennt, — Wer liebt und wer von Haß entbrennt. — Kurz, auf dem weiten Erdenballe, — *Was alle sind, das träumen alle, — Obgleich nicht*

einer es erkennt. — Ja, nur ein Traum ist alles Leben, — Und selbst die Träume sind ein Traum.«

Auch im Veda, auch in den Upanischaden wird noch viel geträumt. Alles ist, wie bei den christlichen Mystikern, im Halbdunkel gesehen und dargestellt, dazu auch noch in einen überaus komplizierten, symbolisierenden Opferkultus eingewebt. So muß man sich den Weg zu ihrem Verständnis erst mühsam bahnen. Doch nicht bloß das. Auch die Weisheit des Veda ist trotz ihrer ungeheuren, die tiefste Ehrfurcht auslösenden Größe noch nicht die vollkommene Weisheit. Denn auch das Brahman der Upanischaden ist noch nicht das Endziel des Menschen (*purusha-ārtha*), das fast alle indischen Systeme von jeher gesucht haben, sondern nur die vorletzte Stufe zu ihm. Dann ist die uneingeschränkte Identifizierung unseres eigenen Urgrundes, unseres eigenen Ichs (*Ātman*), mit dem Welt-*Ātman* eine bloße Spekulation, ganz in der Art der christlichen Mystiker, von denen Seuse sagt: »Schau, das göttliche Wesen ist eine geistige Substanz, die das sterbliche Auge nicht sehen kann. Man sieht Gott aber wohl in seinen Taten, wie man einen guten Meister spürt in seinen Werken. Denn wie Paulus sagt: »Die Kreaturen sind ein Spiegel (*speculum*), in dem Gott widerleuchtet.« Diese aus bloßen Spaziergängen in das transzendente Gebiet gewonnene *Spekulation* hat der Buddha als solche in seinen Worten enthüllt, daß die Welt an sich zu den vier unerfaßbaren Dingen gehört, mit denen sich zu befassen, Verstörung mit sich bringt (vgl. »Die Wissenschaft des Buddhismus«, Seite 322 flg.). Eine weitere große Verirrung im Veda ist sein Opferkultus, der in seinen Tieropfern geradezu in hohem Maße unmoralisch ist.

Aus dem Lebenstraume *vollkommen* »erwacht« ist nach dem Buddha nur ein Buddha. Das ist nicht nur der Sinn, sondern die wörtliche Bedeutung des Wortes Buddha. Das geht aus dem 54. Dialog des Majjhima Nikāya hervor, in welchem ein aus dem Traum »Erwacher« als paṭibuddho bezeichnet wird, und insbesondere aus Samyutta Nikāya VI, 4, 9, wo statt des Wortes Buddha »suttappabuddho«, »der aus dem Schlaftraume Erwachte« gesagt ist.

Wozu ist nun aber ein Buddha erwacht? Zur höchsten Wirklichkeit, zur Wirklichkeit, wie sie in Wahrheit ist, zu jener Wirklichkeit, die schon Schopenhauer in seinen Worten geahnt hat: »Wenn wir aus einem uns lebhaft affizierenden Traume erwachen, so ist, was uns von seiner Nichtigkeit überzeugt, nicht so sehr sein Verschwinden, als das Aufdecken einer zweiten Wirklichkeit, die unter der uns so sehr bewegenden — (des Traumes) — verborgen lag und nun hervortritt. Wir haben eigentlich alle eine bleibende Ahnung oder ein Vorgefühl, daß auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite andere verborgen liegt. Sie ist das Ding an sich, das ὑπαρ — (das eigentlich Reale) — zu diesem ὄναρ — (dem gegenwärtigen Lebenstraume).«

Ein Buddha ist aber nicht bloß zur höchsten Wirklichkeit erwacht, er legt seine höchste Erkenntnis, erhaben über die »aller Götter und Menschen«, auch in höchster Klarheit dar, frei von jeder mythologischen Verhüllung und mythi-

schen Einkleidung, dabei aber in so zwingender Form, daß sie sich dem, der ihm zu folgen vermag, als geradezu in sich evident präsentiert. Deshalb verlangt ein Buddho auch keinen Glauben, sondern verheißt Wissen: »Werdet ihr nun, Mönche, also erkennend, also sehend, vielleicht sagen: ›Dem Meister zollen wir Verehrung, aus Verehrung für den Meister reden wir also?« — »Wahrlich nicht, o Herr.« — »Wie nun, so sagt ihr einzig das, was ihr selbst durchdacht, selbst erkannt, selbst verstanden habt?« — »So ist es, o Herr.« — »Wohl, Mönche, belehnt seid ihr, Mönche, mit diesem Wunderding — (das ist die Lehre des Buddho) — dem klar sichtbaren, jederzeit zugänglichen, es heißt: ›Komm und sieh!‹ Verständige können es im eigenen Innern feststellen.« (M. S., 38. Sut.) Wo ist ein zweiter Religionsstifter, der ähnliches gesagt hätte?

Wann ist nun eine Wahrheit in sich evident, klar sichtbar? Anders ausgedrückt: Welche Erkenntnis ergibt offensichtliche Wahrheit? Das wissen sehr Wenige. Wenn man recht klug ist, meint man, Wahrheit sei gleichbedeutend mit unmittelbarer Anschauung. Aber die Anschauung ist lediglich die Quelle der Wahrheit⁸.

Wahrheit ist Wissen und jedes Wissen ist ein Urteil und jedes Urteil ist das Werk der Urteilskraft, also eine Vernunfttätigkeit. Jede Vernunfttätigkeit aber besteht im Schlußfolgern mit Obersatz, Untersatz und Schlußsatz. Wenn ich z. B. die Wahrheit ausspreche: »Ich bin sterblich«, so beruht diese Wahrheit auf der Schlußfolgerung, dem Syllogismus: »Alle Menschen sind sterblich (Obersatz) — Ich bin ein Mensch (Untersatz) — Also bin ich sterblich« (Schlußsatz). Das gilt selbst für so selbstverständliche Wahrheiten wie: »Die Erde existiert«. Der zugrundeliegende Syllogismus heißt hier: »Was ich wahrnehme, existiert — die Erde nehme ich wahr — mithin existiert sie.« Wenn sich der Mensch bei solchen Sätzen seiner Schlußfolgerung nicht bewußt wird, so offenbart das nur, mit welcher Selbstverständlichkeit jedes Lebewesen, auch das Tier, seine Schlußfolgerungen zieht.

Ist aber jedes Wissen ein Urteil und beruht jedes Urteil auf einer Schlußfolgerung, dann muß sich auch alles Wissen beweisen lassen. Denn unter einem Beweis versteht man ja nur die Aufzeigung der Schlußfolgerung, auf der eine behauptete Wahrheit beruht, so daß also wahr auch nur ist, was und so weit es

⁸ 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 Anschauung des Raumes, des Erkennens selbst als solchen und endlich des völlig objektlosen Zustandes.

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

sich beweisen läßt⁹. Eben deshalb sagt ja auch Kant, daß man, wenn man sich über die Richtigkeit eines Satzes nicht klar werden könne, ihn nur in die Form einer logischen Schlußfolgerung bringen dürfe — (Logos heißt Vernunft)¹⁰.

Man darf also die Anschauung dem Syllogismus nicht entgegenstellen, sondern beide müssen sich zur Einheit verbinden. Der Syllogismus selbst muß in seinen beiden Prämissen, seinem Ober- und Untersatz *erlebt* werden, d. h. die Anschauung muß das granitne Fundament bilden, aus dem die Prämissen geschöpft sind. Ein *solcher* Syllogismus ist das Produkt vollkommen richtigen Denkens und gewährt eben deshalb unfehlbare Sicherheit, vollkommene Erkenntnis. Das meint man im Grunde ja auch nur, wenn man, wie das in der Folge auch in diesem Werke geschehen wird, von der untrüglichen Sicherheit der anschaulichen Erkenntnis spricht.

Eben durch diese Methode logischer Schlußfolgerung hat nun der Buddha seine Wahrheiten gewonnen und lehrt sie auch in dieser Form. Diesen logischen Charakter seiner Lehre betont er selber scharf im 12. Dialog des Majjhima-Nikāyo: Ein ehemaliger Mönch von ihm, ein gewisser Sunakkhatto, hatte in Vesālī herumerzählt: »Eine durch logisches Denken gewonnene Lehre trägt der Asket Gotamo vor, auf kritischer Untersuchung aufgebaut, von ihm selber ergründet, und der Zweck, warum er seine Lehre verkündet, ist einfach der, daß, wer logisch denkt, völlige Leidensvernichtung erlange.« Darauf erwiderte der Buddha, als er von seinem Mönche Sāriputto davon verständigt worden war: »Zornig, Sāriputto, ist Sunakkhatto, im Zorne hat er diese Worte gesprochen,

⁹ Groß ist die Gefahr des Irrtums, wenn der Begriff oder das Urteil nicht unmittelbar, sondern erst durch Vermittlung mehrerer oder gar einer ganzen Reihe von Schlußketten auf die zugrundeliegende anschauliche Erkenntnis und damit auf die Wirklichkeit zurückgeführt werden kann im Gegensatz zu jenen Begriffen und Urteilen, welche in ihren Prämissen *unmittelbar* in der Anschauung gründen. Und eben diese Gefahr meint man, wenn man von der Minderwertigkeit *bloß bewiesener* Wahrheiten spricht.

¹⁰ Intuition, Anschauung hat auch das Tier, aber noch sehr wenig Reflexion. Handeln auf Grund bloßer Intuition ist gleichbedeutend mit impulsivem Handeln, das von dem von der Reflexion, von dem prüfenden und vergleichenden Nachdenken, geleiteten bei weitem überragt wird. Wenn unsere Zeit auch hier wieder ihre »Umwertung aller Werte« vornimmt, indem sie die Intuition über die Reflexion stellt, so ist auch das nur ein weiteres Zeichen der Dekadenz. Die Entwicklung hat auch hier von dem einen Extrem des ausschließlichen Geltenlassens der Vernunfttätigkeit unter fast völliger Ausschaltung der Intuition, wie sie der Rationalismus gezeitigt hatte, zum anderen Extrem der Verhimmelung der »reinen Intuition« als ausschließliche Erkenntnisquelle geführt, wie sich unser ganzes Zeitalter ja durchaus in Extremen, und zwar eben in denen nach der Richtung der Dekadenz, bewegt. Reflexion »ist die zweite Potenz des Erkennens und ihre Ausübung erfordert Anstrengung« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 8. Kap.), allein schon ein hinreichender Grund, sie als unmodern zum alten Eisen zu werfen.

Wie überall, so liegt auch hier die Wahrheit in der Mitte: Intuition und Reflexion gehören untrennbar zusammen, indem nur eine Reflexion, die sich durchaus auf die Anschauung gründet und nie über sie hinausgeht, Wissen und damit Wahrheit bringt.

tadeln will ich, meint der törichte Mann, und lobt gerade damit den Vollendeten. Ein *Lob* des Vollendeten ist es ja, Säriputto, wenn einer spricht: »Und der Zweck, warum er seine Lehre darlegt, ist einfach der, daß, *wer logisch denkt*, völlige Leidensvernichtung erlange!« Die Lehre des Buddha ist *also eine Religion der Vernunft*, als welche sie übrigens im Kanon direkt durch das Epitheton *vibhajjavādo* charakterisiert wird, ein Wort, das der bekannte Pälilexikograph Childers eben mit »Religion of Logic or Reason« übersetzt.

Dieser wissenschaftliche Charakter der Lehre des Buddha wurde auch noch Jahrhunderte nach seinem Tode innerhalb seiner Gemeinde allgemein erkannt und anerkannt. Einen überaus bezeichnenden Ausdruck hat das in der Erzählung der ceylonesischen Kirchenchroniken von der ersten Unterredung Mahindos, des Bekehrers von Ceylon, mit dem König Devanampiyō Tisso um 250 v. Chr. gefunden: Der Thera (Älteste) stellt mit dem König ein förmliches Examen in der Logik an, um zu erforschen: »Besitzt der König einen hellen Verstand?« In der Nähe steht ein Mangobaum. Der Thera fragt: »Wie heißt dieser Baum, großer König?« — »Er heißt Mango, Herr.« — »Gibt es, großer König, außer diesem Mangobaum noch einen anderen Mangobaum oder gibt es ihn nicht?« — »Es gibt viele andere Mangobäume, Herr.« — »Gibt es außer diesem Mangobaum und jenen Mangobäumen noch andere Bäume, großer König?« — »Die gibt es, Herr; das sind aber keine Mangobäume.« — »Gibt es außer den anderen Mangobäumen und Nichtmangobäumen noch einen anderen Baum?« — »Ja, Herr, diesen Mangobaum hier.« — »Schön, großer König, du bist klug.« — Der Thera stellt noch eine ähnliche Prüfung an, die der König ebenso glänzend besteht: »Außer deinen Verwandten und den Nichtverwandten gibt es noch irgend einen Menschen, großer König?« — »Mich selbst, Herr!« — »Schön, großer König, sich selbst ist man weder ein Verwandter noch ein Nichtverwandter.« — »Da sah«, heißt es dann, »der Thera, daß der König klug ist und daß er die Lehre wird verstehen können, und er predigte ihm das Gleichnis vom Elefantenfuß.«

So ist denn, wie in jeder Wissenschaft, auch in der Wissenschaft des Buddha die Logik das große Instrument für die Erkenntnis der Wahrheit: seine Lehrensätze bewegen sich in Syllogismen, und zwar in Syllogismen mit lauter handgreiflich richtigen, selbstverständlichen Prämissen, wie das jeder feststellen kann, der sich die Mühe dazu nimmt. Eben deshalb offenbart sich ihre innere Evidenz jedem, der sie so gründlich studiert, wie etwa ein vor dem Examen stehender Student der Medizin seine medizinischen Lehrbücher. Freilich »verständlich« muß man sein, so verständig wie der König Devanampiyō Tisso und auch den Willen und die Energie zu solchem Studium muß man haben. Wem diese letzteren fehlen, dem fehlt der religiöse Sinn, das will sagen, der hat kein Bedürfnis zur Sicherung seiner großen Zukunft nach dem Tode. Er ist also kein »Arya«, wie einen solchen der Buddha bei seiner Lehre voraussetzt.

Das Staunenswerteste, ganz einzige aber, das der Buddha mit keinem Zwei-

ten der Welt teilt, ist das Folgende: Er hat nicht nur wie kein anderer das große praktische Problem herausgeschält, wie wir uns vollkommen leidfrei und unbedingt selig machen können, sondern er hat dieses Kernproblem unmittelbar auf das Urproblem unseres tiefsten Wesens zurückgeführt, und zwar -- das ist das ganz Einzige -- auf einen einzigen Syllogismus von solcher Einfachheit, daß ihn bei gutem Willen schließlich auch ein kluger Schäfer in seiner ganzen überwältigenden Gewißheit einsehen und erleben kann. Dieser Syllogismus ist folgender:

»Was ich an mir entstehen und vergehen und deshalb mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selber sein.

Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir entstehen und vergehen und -- mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit -- mir Leiden bringen.

Also ist nichts Erkennbares mein Ich.«

Das besagt: Weder mein Körper noch auch mein Geist ist mein substanzielles Ich, vielmehr sind Körper und Geist nur unwesentliche »Beilegungen« von mir, deren ich mich wieder entledigen kann, um dann als ein »Vollendeter, tief, unermesslich, unergründlich wie der große Ozean« in die absolute Wirklichkeit, das Nibbānam, in dem alles Erkennbare erloschen ist, »in unvergänglicher Seligkeit« »unterzutauchen«; »Friedvoll ist dieser Zustand, hoherhaben ist dieser Zustand.«

Dieser Syllogismus ist der Ausgangspunkt für das Verständnis der Lehre des Buddho, in den durch die Meditation herbeigeführten Möglichkeiten findet er seine Krönung. In der Richtung des Strebens, die er angibt, zeichnet sich zugleich das höchste Ziel ab, das im erkennenden Schauen zu immer größerer Gewißheit wird.

So wird hier nur auf eine Logik Wert gelegt, deren Prämissen ganz und gar in der anschaulichen Wirklichkeit fußen. Darauf geht die ganze Betrachtungsart des Buddho zurück. Das bedingt von Anfang an ein sehr *bedächtiges*, ja überaus *langsames* Denken, ein *betrachtendes* Denken, das zur Meditation wird¹¹. Am Anfange steht ein leises Dämmern, eine leise, bloß gefühlsmäßige *Ahnung* der Wahrheit. In ihrem allmählichen Fortschreiten wird diese Ahnung ein von Zweifeln durchsetztes *Fürwahrhalten*, schließlich zur völligen *logischen Erfassung*, bis sie am Gipfel in die *greifbar anschauliche Durchdringung* ihres Objektes ausmündet, die, wie die in voller Glut aufsteigende Sonne alles Zwielicht, so alle Zweifel für immer verscheucht. Dann wird die Wahrheit -- eben, indem man ihr Objekt mit dem geistigen Auge bis auf den *Grund* durchdringt -- unmittelbar *erlebt*, so, wie ich im unmittelbaren Anblick des Montblanc-Massivs dieses in seiner ganzen gewaltigen Gliederung *erlebe*. Und *so*, in *dieser* Weise, mit *solcher* Deutlichkeit muß man alle Elemente seiner Persönlichkeit

¹¹ Meditation (meditari = nachdenken, nachsinnen, überdenken) das Nachdenken, das Nachsinnen, die Betrachtung. In der Lehre des Buddho wird die Meditation zum Mittel tiefsten Erkennens. Sie führt die Kontemplation, das erkennende Schauen herbei.

als nicht das Ich (anattā), als sich durchaus wesensfremd *erleben*, um ein wirklicher »Seher des Nibbānam« und damit zugleich ein solcher zu werden, der auch die ganze Seligkeit der infolge *dieser* »Schau« sich einstellenden vollendeten *Wunschlosigkeit* unmittelbar und leibhaftig an sich erfährt. Dann wird man auch ein wirklicher *Künder* des Nibbānam sein.

Einen klassischen formellen Beweis dafür, daß die Prämissen der Urteile und Schlußfolgerungen des Buddho sich jeden Augenblick und ohne Mühe in der anschaulichen Wirklichkeit wiederfinden, eine Eigentümlichkeit, die nicht mehr und nicht weniger als das Formelle *aller* genialen Erkenntnistätigkeit darstellt, bildet der Umstand, daß die Darlegungen des Buddho samt und sonders mit aus der Wirklichkeit entnommenen *Gleichnissen* durchsetzt sind, und zwar in einem so gehäuften Maße und jeweils in so packender Weise, wie man es anderweit überhaupt nicht mehr findet. Sind doch Gleichnisse ganz hervorragend geeignet, abstrakte Gedanken als das Spiegelbild der anschaulichen Wirklichkeit zu verifizieren, eben weshalb ja auch jeder wirklich geniale Kopf — in je höherem Maße er es ist, umsomehr — das Bedürfnis empfindet, seine abstrakten Gedanken durch Gleichnisse deutlich zu machen. »Auch durch Gleichnisse wird da manchem verständigen Manne der Sinn einer Rede klar«, sagt deshalb auch der Größte der Jünger des Buddho, Sāriputto (Majj. Nik., 43. Suttam). Der Buddho selbst aber war so sehr von der Erkenntnis durchdrungen, daß eben nur abstrakte Erkenntnisse, die jederzeit mühelos als in der anschaulichen Wirklichkeit gründend aufgezeigt werden können, einen Wert haben, daß er sogar schon den kaum erst in seinen Orden Eingetretenen es zur Pflicht gemacht hat, sich und anderen die Erkenntnisse, die ihnen seine Lehre zu vermitteln hatte, durch Gleichnisse und damit eben durch das Zurückgehen auf die anschauliche Wirklichkeit deutlich zu machen: »Seine Rede ist inhaltreich, *gelegentlich mit Gleichnissen geschmückt*, klar und bestimmt, ihrem Gegenstande angemessen«, ist ein stehender Satz bei der Aufzählung der grundlegenden Ordenspflichten. Ein Urteil, das man nicht durch ein Gleichnis aus der Wirklichkeit veranschaulichen kann, hat denn auch in der Tat keinen wirklichen Wert.

Die Lehre des Buddho beruht also auf dem *anschaulichen* Denken, das allein er deshalb auch verlangt. Diesen Charakter seiner Lehre stellt er auch ausdrücklich fest in dem stehenden Satze: »Diese Lehre ist tief, schwer zu sehen, schwer zu gewahren, ruhevoll, erhaben, *nicht im Bereich des bloß abstrakten Begriffes* (atakkāvacara), subtil, nur von Weisen zu erfassen.« Er hatte allen Grund dazu, insbesondere auch die Eigenschaft seiner Lehre als dem bloß abstrakten Begriff nicht erreichbar zu betonen. Denn gerade zu seiner Zeit blühte in Indien unter den »Samanen und Brahmanen« die Dialektik, die Disputierkunst, im höchsten Maße, wie sie höher auch in Griechenland in der Glanzzeit der Sophistik nicht in Schwung gewesen sein konnte. Da wurde auf Grund bloß abstrakter Begriffe im Gewande der Logik unfehlbar »Alles ist«, wie das Gegenteil davon »Nichts ist« bewiesen, wurde ebenso gut »Alles ist Einheit«,

wie »Alles ist Vielheit« bewiesen (Cfr. Franke, *Dīgha Nik.*, S. 19, Anm. 3). Dabei bestand aber das Falsche natürlich nicht darin, daß man *mit den Gesetzen der Logik*¹² arbeitete, sondern darin, daß man fertige Begriffe (*takkā*) nach Art algebraischer Gleichungen gemäß den Gesetzen der Logik hin- und herwarf, ohne sich jeweils über die Realität dieser Begriffe und ihren *wahren* Gehalt durch Hinuntersteigen zur anschaulichen Wirklichkeit zu vergewissern, ohne also meditativ zu denken. »In die Begriffe geht alles Denkbare hinein, mithin auch das Falsche, das Absurde« (Schopenhauer, *W. a. W. u. V. II*, 73 ff.). Eben deshalb müssen sie im einzelnen Falle erst aus der anschaulichen Wirklichkeit ihre Legitimation erheben, d. h. das Denken muß stets ein *anschauliches* bleiben, darf nie auch nur einen Augenblick den Zusammenhang mit der sinnlichen *Erfahrung* verlieren, wenn nicht alle mit ihm gewonnenen Urteile »in der Luft schweben« sollen (*Dīgha Nik. I*, 1, 29; Franke, S. 22, Anm. 1). Eben das und *nur* das will der Buddha mit seinen Worten sagen, seine Lehre sei »*atakkāvacara*«, die also bedeuten: Meine Lehre liegt nicht im Gebiet des *bloß abstrakten Begriffs* (*takkā*), »wurzelt« vielmehr »in der Anschauung« (*Majj. Nik.*, 48. Suttam), beruht also auf jenem Denken, das nicht bloß mit abstrakten Begriffen (*takkā*) als leeren Hülsen, in die jeder hineinlegt, was er will, sondern mit *anschaulichen* Vorstellungen operiert; zur Erfassung meiner Lehre reicht also auch die bloße dialektische Methode nicht aus, sondern es ist darüber hinaus *unmittelbare Beobachtung*, ist eben *anschauliches* Denken nötig.

An der Hand dieser Methode des Meisters, geführt von seinem eigenen Wort, wird im vorliegenden Werk das Verständnis erschlossen für den Kreislauf der Wiedergeburten in den Tiefen und in den Höhen. Dabei bringt *dieses* Verstehen auch zugleich das Begehen des Pfades mit sich. Ein einziger Höhenweg tut sich auf! Allmählich wird der Wachgewordene da hinaufdringen, nachdem er sein geistiges Auge an das blendende Licht des religiösen Ideals, wie es ihm aus der Buddhalehre als das *Mysterium tremendum* entgegenfunkelt, gewöhnt hat. Aber wie man schon Erleichterung, Freude und Behagen empfindet, wenn man aus den Niederungen eines Gebirgstales auch nur die ersten Abhänge des mächtigen Gebirgsstockes erklimmt, so wird die Buddhalehre jedem Verständigen, wenn er zugleich guten Willens ist, wenigstens so weit verständlich, als sie ihn den Kreislauf seiner Wiedergeburten mit der Möglichkeit seiner *Beherrschung* einsehen lehrt. Damit erlebt er in seinen Meditationen das unerschütterliche Fundament aller echten Religiosität und in

¹² Logik kommt von λογίζεσθαι, überdenken, überrechnen, und dieses von logos, Wort und Vernunft, die unzertrennlich sind. Darnach bedeutet aber *logisches Denken* das den Gesetzen der Vernunft gemäße Denken, bezeichnet jenes Verfahren der Vernunft, des Logos, welches diese Vernunft, sich selber überlassen und ungestört, also beim einsamen Denken eines vernünftigen Wesens, welches durch nichts irreführt wird, befolgt, sei es mit dem Material bloß abstrakter, oder sei es *mit dem Material anschaulicher Vorstellungen* (cfr. Schopenhauers handschriftlichen Nachlaß, S. 3 ff.).

dieser den inneren Frieden und damit das *wahre* Glück, von dem unser von geistigem Hochmut strotzendes Zeitalter mit all seinen Wissenschaften und all seinen technischen Errungenschaften nicht einmal mehr die Spur besitzt.

III

Die Art der Überlieferung des »Wunderdinges«

Die Lehre des Buddho ist die Lehre vom allwaltenden Vergänglichkeitsgesetze. Sie wäre nicht wahr, wenn sich dieses Gesetz nicht auch an ihr selber erfüllt hätte. Ihr äußeres Schicksal war nämlich folgendes:

Nachdem sie der Buddho ein halbes Jahrhundert hindurch in Mittelindien jeweils in Begleitung einer Schar von Mönchen, von Ort zu Ort wandernd, allem Volke verkündet und die Mönche seine einzelnen Reden und Aussprüche nach vedischer Art ihrem Gedächtnisse wohl eingepägt hatten, wurden diese nach dem Tode des Meisters, der um 483 v. Chr. erfolgte, nebst den Darlegungen seiner großen Jünger mit peinlicher Genauigkeit, weil im Bewußtsein ihrer ungeheueren Wichtigkeit, von Mund zu Mund weitergegeben. Dabei wurden die heiligen Texte – Suttan – auf mehreren Konzilien in Gruppen – Nikāyas – geordnet und in Pitakas, Körbe, zusammengefaßt, und zwar als das Suttapitakam, der Korb der Reden, und das Vinayapitakam, der Korb der Ordensregeln. Diesen beiden »Körben« wurde später als eine selbständige Weiterbildung das Abhidhammapitakam, der Korb der Scholastik, angefügt. Damit war das Tipitakam, der Dreikorb, als die Gesamtheit der buddhistischen Heiligen Schriften für alle Zeiten festgelegt. Schriftlich aufgezeichnet wurde das Tipitakam erst wenige Jahrzehnte vor unserer Zeitrechnung unter dem König Vattagāmini in Ceylon, wohin es durch Mahindo, den Sohn des großen buddhistischen Königs Asoko (264–227 v. Chr.) gebracht worden war.

Hiernach kann also für die Feststellung der ursprünglichen Lehre des Buddho nur dieses Tipitakam in Frage kommen. Das ausdrücklich festzustellen erscheint nötig, weil schon gar bald nach dem Tode des Buddho eine neue Quelle für *die Erklärung* seiner Lehre zu fließen begann, nämlich eine Kommentarliteratur von beträchtlichem Umfange. Der größte Teil derselben wurde später in ein Sammelwerk unter dem Namen Aṭṭhakathā, »Erklärung des Sinnes«, zusammengefaßt. Die Kommentare waren natürlich von Mönchen, Theras (Älteste), verfaßt. Sie sollen zugleich den Standpunkt der ersten drei Konzilien vertreten haben – (ungefähr 483, 383, 245 v. Chr.). Die Aṭṭhakathā soll zusammen mit dem Tipitakam um 245 v. Chr. von dem Mönche Mahindo, dem Sohne des Königs Asoko, nach Ceylon gebracht und dort in die singhalesische Sprache übersetzt worden sein. Weder von der ursprünglichen, in der Pälisprache abgefaßten Aṭṭhakathā noch von der durch Mahindo in das Altsinghale-

sische übersetzten Mahā-Aṭṭhakathā ist noch etwas vorhanden. Dagegen wurde die letztere noch im fünften Jahrhundert nach Christus von dem aus Indien nach Ceylon übersiedelten Mönche Buddhaghoso vorgefunden. Er hat sie nach seinen Angaben in ihren wesentlichen Teilen unter Hinzufügung seiner eigenen Erklärungen in die Pälisprache zurückübersetzt. Diese Aṭṭhakathā Buddhaghosos ist noch erhalten und wird von den heutigen Mönchen in Ceylon, Burma und Siam die Theravāda-Interpretation genannt.

Diese so von Buddhaghoso perpetuierte Kommentarliteratur umrankte wie ein mächtiges Schlinggewächs den Dreikorb, ja es wird oftmals in den Klöstern von Ceylon, Burma und Siam als Ketzerei betrachtet, sich eine eigene Meinung über den Inhalt des Dreikorbes bilden zu wollen, mag diese auch noch so zwingend begründet sein. Das ist dann also genau das Verfahren der katholischen Kirche, die ebenfalls seit zweitausend Jahren jede individuelle Auslegung der Bibel verbietet, weshalb Deussen in seinen »Erinnerungen an Indien« mit Recht sagt, der Buddhismus von heute sei ein Vergrößerungsspiegel der Fehler des Katholizismus.

Dabei ist das Tragische, daß diese Theravāda-Interpretation des Buddhaghoso und Späterer dem Kerne der Lehre des Buddha nicht mehr gerecht wird. Die Tatsache der Wiedergeburt erklärt sich diese Schule so: Die menschliche Wesenheit bestehe in den körperlichen und geistigen Kräften, die in ihrem Zusammenwirken sich selber als »Ich« bezeichnen. Wie alles, so gingen natürlich auch diese sich selbst »Ich« nennenden Kräfte im Tode unter. Aber in Fortsetzung von ihnen sprängen dann an einem anderweitigen, von Eltern im Begattungsakt bereiteten Keimmaterial den untergegangenen gleichwertige neue Kräfte auf, die wieder einen Menschen bilden und in diesem, so sich selber bezeichnend, wiederum »Ich« sagen. Es sei gerade so, wie wenn sich an einer herabgebrannten Kerze vor ihrem Erlöschen eine neue entzündete. Das sei die Wiedergeburt, wie sie vom Buddha gelehrt werde. In Wahrheit ist diese Theorie, die in den Worten des Buddha selbst keine Grundlage hat, natürlich nichts weiter als eine besondere Form des Vernichtungsglaubens, den der Buddha in feierlicher Weise ablehnt. Denn gerade weil die an einem anderweitigen Keimmaterial aufspringenden Kräfte *neue* sind, sind sie eben nicht mehr die alten: die Kräfte, die den früheren Menschen gebildet hatten, sind definitiv und für ewig untergegangen. Was gehen denn mich, wenn ich mit dem Untergange der mein Wesen bildenden Kräfte selber untergehe, die *neuen* Kräfte an, die nach meinem Tode an einem neuen Keimmaterial aufspringen sollen, auch wenn diese neuen Kräfte den untergegangenen noch so gleichwertig sind? Welcher klar denkende Kopf spricht hier noch von Wiedergeburt — und gar noch in dem Sinne, wie sie der Buddha in dem Gleichnis von dem *einen* Wanderer schildert? »Gleichwie wenn ein Mann von seinem Orte an einen anderen Ort ginge und von diesem Ort wieder an einen anderen Ort und von diesem Ort an seinen eigenen Ort zurückkehrte; da käme ihm der Gedanke: »Ich bin von meinem

Ort nach jenem Ort gegangen, dort bin ich also gestanden, also gegessen, habe also gesprochen, also geschwiegen; von jenem Orte bin ich aber nach diesem Orte gegangen, da nun bin ich also gestanden, also gegessen, habe also gesprochen, also geschwiegen; dann bin ich von diesem Orte wieder nach meinem eigenen Orte zurückgekehrt: ebenso auch erinnern sich meine Jünger an manche verschiedene frühere Daseinsformen« (Majj. Nik., 77. Suttam). — Die nicht aus den Worten des Buddha selbst herauszulesende Deutung wird nur erreicht durch die Erklärung, daß die Reden des Buddha nicht wörtlich, so wie sie sich geben, genommen werden dürften. Das allerdings ergab den direkten Gegensatz zu dem, was wir oben als den durch die Jahrhunderte sich offenbarenden arisch-indischen Genius mit seiner gewaltigen Ātman-Lehre kennen gelernt haben. So kann es auch nicht wundernehmen, daß *dieser* Buddhismus nicht nur die Verachtung des 788 n. Chr. geborenen großen vedischen Kommentators Shankara in einem Maße auslöste, daß er den Buddha, den er offenbar nur in der Form des Kommentar-Buddhismus kannte, einen alten Schwätzer nannte, sondern auch die Lehre des Buddha um 800—1000 n. Chr. völlig aus Indien verschwand (Deussen, l. c. I, 3, S. 180). In der Tat, *dieser* Buddhismus ist keine Religion für indische Arya^{13 14}.

Die Mahā-Aṭṭhakathā trägt zweifellos auch die Hauptschuld, daß der Orden des Buddha frühzeitig in Sekten auseinanderfiel. Ganz speziell trifft das wohl zu auf die bereits auf dem zweiten Konzil von Vesālī um das Jahr 383 v. Chr. erfolgte Spaltung in Theravādins, die Vertreter des Kommentarbuddhismus, und in Mahāsāṅghikas, die Opponenten. In das erste Jahrhundert nach Christus fällt der Ursprung des Mahāyānam, des »großen Fahrzeuges«, wie es seine Anhänger selbst nannten. Im Gegensatz hierzu bezeichneten sie die letzten Endes auf dem Pāli-Kanon fußenden älteren Richtungen geringschätzig als Hinayānam, »das kleine (mangelhafte) Fahrzeug«. Der Buddha lehrt, daß der Mensch, welcher *sowohl* zum eigenen Heil *als auch* zum Heile der andern

¹³ Der Gegensatz, in welchem manche Kommentare nicht nur zur Lehre des Buddha selber, sondern auch zum arisch-indischen Genius überhaupt stehen, drängt förmlich zur Annahme, daß diese Kommentatoren gar keine reinen Arier, sondern Dravidas (Ureinwohner Indiens) waren, die schon zu des Buddha Zeiten zahlreich im Süden Indiens wohnten und heute noch dort wohnen. Auch die Singhalesen bestehen aus arischen und dravidischen Elementen.

¹⁴ Freilich hat sich die buddhistische *Laienwelt* in den Ländern, wo der Buddhismus fortexistierte, durchaus nicht um die theoretische Umkehrung des Buddhagedankens durch die buddhistischen *Gelehrten* — das Unglück war ja eben, daß die Mönche zum großen Teil bloße Gelehrte geworden waren — gekümmert, so daß diese Verkehrung des Buddhagedankens durch seine berufenen Hüter ohne praktische Folgen geblieben ist. Und das war das große Glück für den historischen Buddhismus. Das meint ja auch E. Arnold, der Verfasser des berühmten Lehrgedichts »Die Leuchte Asiens«, wenn er in der Vorrede sagt, es sei seine feste Überzeugung, daß ein Drittel der Menschheit nie und nimmer dazu hätte gebracht werden können, an das Nichts als den Ausgang alles Wesens und das Ziel alles Strebens zu glauben.

wirkt, »der größte, der beste, der würdigste, der erhabenste ist« (Ang. Nik. IV, 95). Dabei betont er, daß nur einer, »der selber nicht sumpfersunken ist, einen anderen Sumpfersunkenen herausziehen kann« (Majj. Nik., 8. Suttam). Das Mahāyānam aber errichtete darüber hinaus ein Bodhisattva-Ideal, das erst nach Erlösung aller anderen Wesen das eigene höchste Heil erreichen will. Dazu kommt noch eine aus dem Brahmanismus herübergenommene Mythologie und ein ausgeprägter Kultus göttlicher und dämonischer Wesen.

Um den Beginn unserer Zeitrechnung stand »die Gemeinde der Buddhisten durch alle Weiten Indiens in Blüte« und brachten ihre Sendboten fern über Indien hinaus »zu Nationen den Glauben Buddhas«, »deren Namen selbst man noch in Indien nicht kannte« (Oldenberg, 445). Allerdings war die Lehre zur Volksreligion geworden und für »das Auszeichnende der Lehre, wie sie den Erwachten eigentümlich ist« galt ganz gewiß die Prophezeiung des Meisters gegenüber seinem Jünger Anando: »Nicht lange, Anando, wird heiliges Leben bewahrt bleiben. Fünfhundert Jahre wird die Lehre der Wahrheit bestehen (Cullavaggo X, 1, 6). Indessen hat »das Wunderding« auch als bloße Volksreligion dem ganzen nichtislamisierten Asien, also mehr als der Hälfte der Menschheit, seinen Stempel aufgedrückt, selbst da, wo sie nicht mehr als eine bestimmte Körperschaft existiert, wie in Indien: alle asiatischen Religionen verdanken ihr edelstes, noch heute wirksames moralisches Element, gipfelnd in der Güte gegen alles, was da lebt und atmet, der Lehre des Vollkommen-Erwachten. (Vgl. William Hunter, »A brief history of the Indian People«)

Zunächst in seinen späteren Formen kam der Buddhismus im vorigen Jahrhundert nach Europa. Im gegenwärtigen Jahrhundert erschienen aber auch Ausgaben des Tipitakam im Urtexte. Ihnen folgte eine Reihe von Übersetzungen und Darstellungen. Sie wühlten zunächst ein erhebliches Interesse auf. Da aber auch ein Teil der europäischen Indologen sich in das Netz des erwähnten Kommentarbuddhismus verstrickte und ihre Übersetzungen sowie ihre Darstellungen der Lehre in diesem negativen Sinne gestaltete, so wendeten sich die religiös interessierten Kreise gar bald wieder enttäuscht ab. Auch für den europäischen Arier kommt eine *solche* Religion nicht in Betracht.

Demgegenüber hat der Verfasser des vorliegenden Werkes die Kommentarliteratur kaum herangezogen. Er hat sein Werk fast ausschließlich auf das Suttapitakam, den Korb der Lehrreden des Buddha und seiner großen Jünger, aufgebaut. Er folgte, soweit als möglich, dem Beispiele des Mönches Purāno, der, als er aufgefordert wurde, an dem alsbald nach dem Tode des Buddha stattfindenden Konzil teilzunehmen, das in höflicher Form ablehnte, da er vorziehe an dem festzuhalten, was er selber aus des Meisters Munde gehört habe. Die Richtigkeit des Standpunktes, sich an die Worte des Buddha selber zu halten, geht übrigens auch daraus hervor, daß derselbe von seiner Lehre sagt, sie trage ihre Bestätigung in sich selber, bedürfe keiner anderen Autorität.

Freilich können bei der Art seiner Überlieferung auch in den Korb der

Lehrreden mancherlei Zutaten späterer Mönche hineingeraten sein, die nicht im Sinne des Buddho waren. Um solche auszuschneiden, wendet der Verfasser ein Kriterium für die Echtheit der beigebrachten Belegstellen an, das durch folgendes Gleichnis verdeutlicht sei. Man habe das Trümmerfeld einer antiken Stadt ausgegraben. Nach der Überlieferung befand sich in ihrer Mitte ein gewaltiger Tempel, dessen Grundriß übrigens noch erkennbar ist. Die Forscher sind noch daran, die herumliegenden mächtigen Quadern auf ihre Zugehörigkeit zum Tempel festzustellen. Fast um jeden Stein entspinnt sich ein gelehrter Streit, ob er zum Tempel gehöre oder nicht, so daß kein Ende abzusehen ist. Ein Architekt hört lange schweigend zu. Da faßt er einen kühnen Entschluß: er will den Tempel mit den ursprünglichen Steinen wieder aufbauen. So läßt er denn Arbeiter kommen, bezeichnet Stein um Stein, heißt jeden an seinem Platze einfügen, bis schließlich der ganze Tempel lückenlos und so, daß jeder Quader sich genau an den anderen schließt, in seiner ganzen Pracht und in sinnfälliger Harmonie aller seiner Teile rekonstruiert ist. Ist damit nicht der ganze Streit um die Echtheit jedes einzelnen Steines auf die sicherste und einfachste Weise entschieden? Vielleicht erkennt der Leser ebenso in den Belegstellen, die die vorliegende »Lehre des Buddho« tragen, die ursprünglichen Quadern der Meisterworte und in dem ganzen System den Dhammo anitihō (die Lehre, die ihre Bestätigung in sich selbst trägt) wieder. Sicher hat er ihn wiedererkannt, wenn er beim Studium des Buches auch die Wahrheit der anderen Worte an sich erfährt, die Lehre des Buddho sei wie die Tatze des Löwen: »Was sie da trifft, ob hoch oder niedrig, das trifft sie gründlich.«

Dabei mag es ihm dann gleichgültig sein, ob und wieviele andere außer ihm die gleiche Erfahrung machen, ob insbesondere je die Worte Schopenhauers sich erfüllen werden: »Wir dürfen daher hoffen, daß einst auch Europa von aller jüdischen Mythologie gereinigt sein wird. Das Jahrhundert ist vielleicht herangerückt, in welchem die aus Asien stammenden Völker Japhetischen Sprachstammes — (Indoeuropäer) — auch die *heiligen Religionen der Heimat* wieder erhalten werden: denn sie sind, nach langer Verirrung, für dieselben wieder reif geworden.« (Parerga II, p. 242)

VERZEICHNIS DER BENUTZTEN PÄLIWERKE

ABKÜRZUNGEN

Vinaya Pitakam:

1. Mahāvaggo
2. Cullavaggo

Sutta Pitakam:

- | | | |
|----------------------------|---------------------------------|----------------------------------|
| 3. Dīgha Nikāyo | Dīgha Nik. | D. N. |
| 4. Majjhima-Nikāyo | Majj. Nik. | M. N. M. S.
(Mittl. Sammlung) |
| 5. Samyutta Nikāyo | Sam. Nik. | |
| 6. Anguttara Nikāyo | Angutt. Nik | A. N. |
| 7. Dhammapadam | | |
| 8. Udānam | | |
| 9. Itivuttakam | | |
| 10. Suttanipāto | Su. | |
| 11. Thera- und Therī-Gāthā | (Psalmen der Mönche und Nonnen) | |
| 12. Mahā Niddeso | | |
| 13. Cariyā Pitakam | | |

Abhidhamma Pitakam:

14. Dhamma Saṅgaṇī
15. Puggala Paññatti

Nach-Kanonisch:

16. Milinda Pañho

In den meisten Fällen ist der Band und die Seite der Pāli-Ausgabe des Kanons der »Pāli Text Society« angegeben, z. B.: Sam. Nik. III, p. 235. In diesem Falle steht dann dahinter stets die allgemein gültige Stellenangabe in Klammern, hier z. B.: (XXVIII, 1).

Hinweise auf Übersetzungswerke, die hinzugezogen wurden

1. »Die 152 Suttan des Majjhima Nikāyo, der Mittleren Sammlung, enthalten in ihrer unvergleichlichen Tiefe, Anschaulichkeit und Schönheit die Lehre des Buddha nach allen Richtungen und in verschiedenster Beleuchtung, weshalb speziell diese Sammlung für jeden, der zu einer lebendigen Erfassung der Lehre des Buddha gelangen will, unentbehrlich ist.« Diese Wertschätzung ließ Georg Grimm den Majjhima Nikāyo ganz besonders für das vorliegende Werk heranziehen. Gerade hier ist aber auch dem Übersetzer Karl Eugen Neumann mit seinen Übertragungen »Die Mittlere Sammlung« bei allen Ungenauigkeiten und Übersetzungsfehlern eine bedeutende Leistung gelungen. Sein Übersetzungswerk ist 1956 im Artemis Verlag, Zürich/Stuttgart und im Paul Zsolnay Verlag, Wien, neu erschienen. Dazu gehören die auch hier hinzugezogenen Übersetzungen des Dīgha Nikāyo, der »Längeren Sammlung«, des Suttanipāto, der »Sammlung der Bruchstücke«, der Thera- und Therī-Gāthā, der »Lieder der Mönche und Nonnen« und des Dhammapadam, des »Wahrheitpfades«.

2. Dīghanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt von Dr. R. Otto Franke. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

3. Die Übersetzungen aus dem Anguttara Nikāyo, der »Angereichten Sammlung«, des Puggala Paññatti, des »Buches der Charaktere« und des Milinda Pañho, der »Fragen des Milindo« von Nyanatiloka. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg.

4. Pāli-Buddhismus in Übersetzungen. Texte aus dem Pāli-Kanon und dem Kamma-vāca. Aus dem Pāli übersetzt nebst Erläuterungen und einer Tabelle von Karl Seidenstücker. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, 4. bis 8. Tausend. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg. — Zit. als »Pāli-Buddh.« — Udāna, das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen. In erstmaliger deutscher Übersetzung aus dem Urtext von Dr. Karl Seidenstücker. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg. — Süd-buddhistische Studien. Von Dr. K. Seidenstücker, Hamburg 1916.

5. Die Fragen des Königs Menandros. Übersetzt von Dr. F. Otto Schrader, Berlin SW., Paul Raatz. (Abgekürzte Übersetzung des ersten [älteren] Teiles des Milinda Pañho).

6. Der Buddhismus. Von Professor Dr. M. Winternitz. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). — Zit. mit »Winternitz«.

7. Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pāli übersetzt und erläutert von Dr. Julius Dutoit. Leipzig, Lotus-Verlag.

8. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Von Hermann Oldenberg. 5. Aufl. Stuttgart und Berlin. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf. — Zit. mit »Oldenberg«.

9. Māra und Buddha. Von Ernst Windisch. Leipzig, bei S. Hirzel. — Zit. mit »Windisch«.

Die Seitenangaben der Werke Arthur Schopenhauers beziehen sich auf die Ausgabe von Prof. Dr. Paul Deussen, R. Piper & Co. Verlag, München, die eingeklammerten Zahlen geben die Seiten der Reclam-Ausgabe an. (W. a. W. u. V. = Welt als Wille und Vorstellung)

THEMA UND BASIS DER LEHRE DES BUDDHO

Thema und Basis der Lehre des Buddha

Schopenhauer hat uns die große Wahrheit aufgezeigt, daß die Natur alles Seienden im Wollen besteht. Jedes Wesen will vom ersten Augenblick seiner Existenz bis zu seinem letzten Atemzuge, und alle seine Kräfte, geistige wie physische, sind ausschließlich zum Dienste dieses Wollens da, ja, sind weiter nichts als der sichtbar gewordene Wille selbst. Will der Mensch nicht mehr, will er überhaupt nichts mehr, so fühlt jeder ohne weiteres, daß er als Mensch unmöglich geworden ist, daß er früher oder später, eben wegen Aufhebung seines Willens und damit seiner eigentlichen Natur, aus der Welt verschwinden muß, und wollte die Menschheit nicht mehr, wollte überhaupt kein Wesen mehr, nichts mehr, so würde die ganze Welt binnen kurzem verschwunden sein, eben weil alles Sein nur im Wollen gründet.

Weil alles Sein Wollen ist, ist auch alles, was diesem Wollen gemäß geht, Glück, und was es hemmt, Leid — Leid ist gehemmtes Wollen — so daß also Glück und Leid letzten Endes nur die Offenbarung davon sind, wie weit sich der Wille des einzelnen Wesens in der Welt zu behaupten und durchzusetzen vermag.

So offensichtlich das alles für jeden ist, der es einmal gefaßt hat, ebenso zweifellos ist aber auch, daß alles Wollen jeden Augenblick nach allen Richtungen hin gehemmt wird, ja, daß es sogar da, wo es sich zu erfüllen scheint, schließlich in den Folgen sich immer wieder gegen sich selbst kehrt, und daß es zuletzt im unvermeidlichen Tode vollständig Schiffbruch leidet.

So ist es heute, so war es in aller Vergangenheit und so wird es bleiben, so lange es Menschen, ja überhaupt lebende Wesen gibt. Denn jeder fühlt und der Verständige erkennt es, daß die Umstände, welche einer wirklichen und dauernden Befriedigung unseres Wollens entgegenstehen, naturgesetzliche sind, eine eiserne Notwendigkeit darstellen, die mit jedem Wollen so unweigerlich verknüpft sind, wie die Hitze mit dem Feuer. Denn wo Leben ist — und wo Wille ist, *ist* Leben, der Wille ist ja überhaupt näher nur ein Wille zum Leben — da wird auch, selbst bei Annahme aller nur denkbaren Entwicklungsmöglichkeiten, zum mindesten der Tod sein und damit der stete, immer wieder von neuem eintretende, schließliche Zusammenbruch dieses Lebens und damit auch alles Wollens.

So klar das alles ist, so wird es doch keinen Menschen geben, der sich nicht ein Mal während seines Lebens die bange Frage vorlegte, ob es denn nun wirklich keinen Ausweg aus dieser schrecklichen Selbstentzweiung unseres Wesens gebe, das immer sucht, was doch schon nach der Natur dieses Wollens ausgeschlossen bleiben muß, ob es nicht wenigstens eine Möglichkeit gebe, dem *Tode*

zu entrinnen. Ist das nicht sonderbar? Ist die bloße Aufwerfung dieser Frage nicht noch rätselhafter als das Problem des Todes selber? Denn wenn das Leiden, wenn insbesondere der Tod naturgesetzlich bedingt ist, wie sollte es dann möglich sein, ihnen zu entrinnen? Wie kann der Mensch angesichts der unzweideutigen Sprache der Natur, die ihm an jeder Leiche augenscheinlich demonstriert, daß dem Tode alles untertan ist, auch nur auf den Gedanken kommen, es könnte möglich sein, ihn zu überwinden?

Und doch ist diese Frage nicht nur eine Frage jedes Einzelnen, sondern die große Frage der Menschheit selbst von Urbeginn an gewesen und wird sie bleiben, so lange es Menschen geben wird. Sie bildet das Haupt- und im Grunde das einzige Thema sowie die Stärke aller Religionen und ist die Quelle aller Philosophie. Man befreie die Menschheit vom Leiden, insbesondere vom Tode, und alle Religion und Philosophie wird nicht bloß als überflüssig gelten, sondern in der Tat überflüssig sein. Nicht einmal einen Gott bräuchte der leidlose, unsterbliche Mensch mehr, woran zugleich deutlich wird, daß auch der Gottesbegriff letzten Endes nur ein Hilfsmittel zur Lösung des Leidens- und Todesproblems ist. Umgekehrt nehmen die Menschen ruhig die absurdesten Dogmen mit in den Kauf, wenn sie ihnen nur die Überwindung des Leidens und des Todes in Aussicht stellen. »Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre«, sagt Schopenhauer¹, »würde es vielleicht doch keinem einfallen, zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe. Dementsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische oder religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat; und wengleich die letzteren das Dasein ihrer Götter zur Hauptsache machen und dieses am eifrigsten zu verteidigen scheinen; so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft und es für unzertrennlich von ihm halten; nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu tun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicherstellen könnte, so würde der lebhafteste Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn umgekehrt die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre.« Dem entspricht es andererseits, daß gerade jene Lehre, die, sich an die augenscheinliche Aussage der Natur selbst haltend, die Vernichtung des Menschen im Tode lehrt, der Materialismus, wie Schopenhauer weiter sagt, nie einen dauernden Einfluß auf die Menschheit hat gewinnen können. Das beweist, daß die vom Materialismus gegebene Lösung des Problems dem innersten Wesen des Menschen widerspricht und deshalb selbst nicht richtig sein kann. Denn gerade vom Standpunkte des Materialismus aus ist der Mensch ein bloßer Teil der Natur, ein bloßes Produkt derselben und sonst nichts. Soll dem aber so sein, dann muß sein Wesen sich auch im Einklang mit ihr befinden, der Mensch könnte also in seinem Empfinden unmöglich mit ihren Aussagen in Widerstreit geraten.

¹ W. a. W. u. V. II, 177 (185).

Die Sachlage ist mithin die, daß im tiefsten Grunde des Menschen die Überzeugung verankert ist, daß es trotz aller scheinbaren Unmöglichkeit »einen Weg und einen Steg« geben müsse, der jenseits des Leidens, jenseits des Todes führt.

Ist es nun aber der Menschheit gelungen, einen solchen Weg ausfindig zu machen? Hier ist ohne weiteres so viel klar, daß eine Antwort nur von den Religionen zu erwarten ist. Denn die Philosophie, die allein noch in Betracht kommen könnte, hat zwar in ihren größten Vertretern staunenswerte Tiefblicke in das Mysterium des Todes getan, aber keiner von den Philosophen erhebt auch nur den Anspruch, einen praktisch gangbaren Weg zu kennen, der über den Tod hinausführt. Die Religionen aber sind alle auf dem Glauben aufgebaut, so sehr, daß dieser Umstand nach den bei uns herrschenden Begriffen direkt die formale Wesensseite jeder Religion ist, so daß also ein System, das den Glauben perhorresziert, eo ipso in keinem Falle als Religion angesprochen werden darf. Nun kann aber nicht jeder Mensch glauben. »Es gibt«, wie Schopenhauer sagt², »einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube sich verflüchtigt und der Mensch nach besserer Einsicht verlangt.« Sobald er einmal so weit gekommen ist, ist er für den Glauben und damit für die Religion unwiederbringlich verloren; denn der Glaube ist — wiederum nach Schopenhauer³ — wie die Liebe, er läßt sich nicht erzwingen; er gedeiht nur auf dem Boden der Unwissenheit. Auch ganz abgesehen davon ist es um das bloße Glauben immer ein mißliches Ding, besonders dann, wenn, wie in unserem Falle, die einzelnen Religionen und Konfessionen über den Weg, auf dem man den Tod überwinden könne, Verschiedenes lehren, dabei aber jede beansprucht, daß der von ihr gewiesene der allein richtige sei, daß man also nur ihr, nicht den anderen glauben darf. Wem soll man da trauen? Es gibt gar keinen anderen Ausweg, als die verschiedenen einzelnen Religionen auf ihre Vernunftgemäßheit zu prüfen. An diese appellieren sie ja in ihrem heißen Bemühen, sich gegenseitig ihre Anhänger abzujagen, samt und sonders selbst. Eben dadurch haben dann aber auch alle sich selbst ihr Todesurteil gesprochen. Denn sie geben damit zu, daß schließlich immer wieder das menschliche Erkenntnisvermögen das Richteramt darüber zu übernehmen habe, was wahr ist und was nicht. Eben mit den Anforderungen dieses Erkenntnisvermögens aber geraten sie andererseits in ihren Lehren selbst wieder in den eklatantesten Widerspruch, was seinen klassischen Ausdruck in dem Satz gefunden hat: *Credo, quia absurdum est*.

Das wird gerade in der heutigen Zeit fühlbar, wo die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der Religionen allmählich zum Massenphänomen zu werden beginnt und sich »dem Glaubenssollen« immer mehr das »Wissenwollen« gerade auch in der hier fraglichen Richtung entgegenstellt. Doch wer kann dieses Verlangen befriedigen, nachdem, wie schon angedeutet, hier auch alle unsere Philosophie vollständig versagt? Wir scheinen tatsächlich beim Standpunkte jener

² Satz vom Grunde, S. 230 (139).

³ Parerga II, S. 427 (412).

Vielen angelangt zu sein, daß hier jedes Wissen unmöglich und, nachdem auch der bloße Glaube unhaltbar geworden sei, nur mehr völlige Resignation übrig bleibe. Doch da kommt eben zur rechten Zeit infolge jener geheimen Zusammenhänge im Weltgeschehen, zufolge deren für jeden unhaltbar gewordenen Zustand sich die Abhilfe, beziehungsweise der Ersatz, einstellt, aus dem fernen Osten, wie schon so oft, das Heil: *ex oriente lux*.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Situation: »Das Zeitalter der Naturwissenschaften will nicht mehr glauben, sondern wissen⁴.« Ja noch mehr, es begnügt sich nicht einmal mehr mit der schwächeren Art von Wissen, nämlich der rein abstrakten, durch bloße Begriffe vermittelten oder sogar in bloßen Begriffen bestehenden Erkenntnis, was speziell in der Zurückweisung aller reinen Begriffsphilosophie, wie sie früher üblich war, zum Ausdruck kommt, sondern es will unmittelbare Einsicht, will auch die metaphysischen Vorstellungen auf die eigene, jedem zugängliche unmittelbare Erfahrung gründen. Denn nur diese allein gibt wirkliche Gewißheit. Um das ganz zu verstehen, muß man sich der unvergleichlichen Aufhellung des Verhältnisses zwischen der anschaulichen und der abstrakten Erkenntnis durch Schopenhauer, dieses Diamanten seiner Philosophie, erinnern, welches Verhältnis sich kurz also präzisieren läßt:

Die abstrakte Erkenntnis hat ihren ganzen Inhalt nur aus der anschaulichen, entlehnt ihren ganzen Stoff aus ihr. Sie vermag also auch nicht eigentlich neue Erkenntnis zu schaffen, sondern dient bloß dazu, die gewonnene anschauliche Erkenntnis in feste Begriffe abzusetzen, sie so zu fixieren und anderen zu vermitteln. Wahrheit, das heißt die adäquate Auffassung eines Seienden im menschlichen Erkenntnisvermögen, kann also letzten Endes immer nur durch eigene unmittelbare Anschauung gewonnen werden. »Die Anschauung ist nicht nur die Quelle aller Erkenntnis, sondern sie selbst ist die Erkenntnis *κατ'ἔξοχήν*. Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Widerschein des Mondes, gehn wir aus der anschaulichen, unmittelbaren, sich selbst vertretenden und verbürgenden Vorstellung über zur Reflexion, zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur aus jener anschaulichen Erkenntnis und in Beziehung auf dieselbe haben. Solange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß. Da gibt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will und kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Aber mit der abstrakten Erkenntnis, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrtum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten⁵.«

Vollständige Beruhigung verleiht also nur die anschauliche Erkenntnis. Wenn man *sie* besitzt, braucht man keinen Glauben mehr; jeder solche schmilzt angesichts ihrer wie flüssiges Wachs hinweg; wenn man sie besitzt, ist auch alle bloß abstrakte Erkenntnis mit allen ihren Fehlerquellen überflüssig: wer sich von

⁴ Du Prel, *Das Rätsel des Menschen*, S. 100.

⁵ W. a. W. u. V. I, §§ 8, 9; II, Kap. 7.

der Existenz einer Sache durch eigene Anschauung vergewissert hat, braucht diese Existenz so wenig zu glauben, wie sie sich erst beweisen zu lassen. Nur dieser höchste Grad von Wahrheit könnte dem Menschen auch bezüglich des Urproblems, ob es möglich sei, das Leiden und vor allem den Tod zu überwinden, auf die Dauer genügen. Diesen höchsten Grad von Wahrheit verlangt unser Zeitalter auch in dieser Beziehung.

Nun höre man! Vor Tausenden von Jahren hat in Indien ein Mann gelebt, der einerseits dieses große Urproblem der Menschheit wie kein Zweiter in seiner ganzen Reinheit, frei von allem anderen Beiwerk irgendwelcher Art, insbesondere auch geläutert von den anderweiten trüben Abfallprodukten des metaphysischen Erkenntnistriebes, herauskristallisiert hat und der von sich behauptet, das Problem derart gelöst zu haben, daß jeder aus eigener Anschauung, aus eigener unmittelbarer Einsicht von der Richtigkeit dieser Lösung sich überzeugen, ja sie selbst jederzeit, wenn er nur will, unmittelbar an sich selbst erproben kann, der also nicht, wie unsere Religionen, bloß einen Wechsel auf eine ungewisse Zukunft nach dem Tode ausstellt. Und es trifft sich, daß die Lehre dieses Mannes, den viele den Größten der Arier und damit den Größten aller Menschen nennen, gerade jetzt zu uns Europäern herüberdringt, wo wir sehnsüchtig nach einer Lehre Ausschau halten, die uns einerseits den Kernpunkt aller Religionen und aller Metaphysik rein und ungemischt darbietet und andererseits seine Lösung nach der Methode der exakten Naturwissenschaften, nämlich auf dem Wege des eigenen Experiments, verbürgt. Es ist die Lehre Gotamo's, des Buddha⁶, des Erwachten, der Gipfelpunkt indischer Weisheit. Ist es da zu verwundern, wenn alle, die an der großen Frage des im Tode kulminierenden Leidens nicht gleichgültig vorübergehen und die dabei als Kinder einer wissenshungrigen Zeit auch nicht mehr glauben können, sondern wissen wollen, sich mehr und mehr auch bei uns um diese Lehre zu scharen anfangen und dieselbe für sie den Thron der nicht mehr befriedigenden Religionen einzunehmen beginnt?

Fürwahr, man nenne einen zweiten Sterblichen, der das große Problem der Menschheit, wie dem Leiden und vor allem dem Tode zu entrinnen sei, auch nur so in seiner ganzen Reinheit aufgestellt und zum ausschließlichen Gegenstande seiner Lehre und seines Lebens gemacht hätte, wie eben der Buddha!

Die Lösung dieses Problems des Leidens war von allem Anfang an die große Aufgabe, die er sich gestellt hatte. Um ihretwillen verzichtete er, der die Anwartschaft auf die Krone seines Vaters, eines indischen Kleinkönigs, hatte, auf diese Krone, auf Reichtum, Weib und Kind und »zog noch in frischer Blüte, glänzend, dunkelhaarig, im Genusse glücklicher Jugend, im ersten Mannesalter, gegen den Wunsch seiner weinenden und klagenden Eltern, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, vom Hause fort in die Heim-

⁶ *Gótamo* war der Familienname.

losigkeit hinaus⁷«, um zu erfahren, ob es nicht etwa möglich wäre, dieser ganzen Leidensverkettung ein Ende zu machen⁸. Wenn der Bericht, der uns die Motive seiner Weltflucht in ihren Einzelheiten übermittelt, auch nur Legende ist, so ist diese Legende doch so schön und so sehr im Geiste seiner Lehre, kennzeichnet und umgrenzt ihren Inhalt bereits von allem Anfang an so scharf und richtig, daß sie hier wiedergegeben sei:

»Schon bei der Geburt des Prinzen Siddhattho — der ursprüngliche Name des Buddha — sagten die Brahmanen, welche als Priester und Astrologen am Hofe seines Vaters, des Königs Suddhódano lebten, die künftige Bestimmung des Kindes voraus. Sie prophezeiten: ›Wenn Prinz Siddhattho den Thron besteigt, so wird er ein König der Könige, ein Weltbeherrscher werden; wenn er aber dem Thron entsagt und das Leben eines Asketen erwählt, so wird er ein Weltüberwinder, ein vollendeter Buddha werden; und der Büsser Kaladéwalo eilte aus der Wildnis des Himalaya herbei, warf sich vor dem Kinde 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. Der König aber suchte durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel die Erfüllung dieser Weissagung zu verhindern; denn er wünschte, daß Prinz Siddhattho ein weltbeherrschender Monarch werde. Da die Brahmanen ihm gesagt hatten, daß der Anblick des menschlichen Leidens und der irdischen Vergänglichkeit den Prinzen zur Weltflucht veranlassen werde, hielt er aus der Nähe seines Sohnes alles fern, was diesem Kenntnis vom menschlichen Elend und vom Tode hätte geben können. Er umgab ihn mit allen Genüssen und allem königlichen Glanz, um ihn recht fest ans Weltleben zu fesseln. Als er zum Jüngling heranwuchs, ließ ihm sein Vater drei Paläste erbauen, für jede der drei indischen Jahreszeiten — die heiße, die kalte und die Regenzeit — je einen. Alle waren ausgestattet mit der größten Pracht. Ringsumher breiteten sich weite Gärten und Haine aus, mit klaren, von Lotosblumen umgrenzten Teichen, kühlen Grotten, plätschernden Quellen und Beeten voll der schönsten Blumen. In diesen Gärten und Hainen verlebte der Prinz seine Jugend, aber er durfte sie nicht verlassen, und allen Armen, Kranken und Greisen war der Zutritt aufs strengste verwehrt. Söhne aus den edelsten Familien des Landes bildeten seine Umgebung. In seinem sechzehnten Jahre vermählte ihn sein Vater mit der Prinzessin Yasodhará, und außerdem umgab er ihn mit einem ganzen Harem von schönen, in Tanz, Gesang und Saitenspiel geschulten Mädchen, wie es damals bei den indischen Fürsten der Brauch war. Als er nun eines Tages im Parke spazieren fuhr, bemerkte er plötzlich einen gebrechlichen alten Mann, mit von der Last der Jahre gekrümmtem Rücken, der, auf einen Stab gestützt, mühsam dahinschlich. Siddhattho fragte verwundert seinen Wagen-

⁷ Majj. Nik. I, p. 163 (36. Suttam).

⁸ Majj. Nik. I, p. 196 (29. Suttam).

lenker Tschanno, was für ein seltsames Wesen das sei, und Tschanno antwortete, es sei ein Greis. — »Wurde er in diesem Zustande geboren?« fragte der Prinz weiter. — »Nein, Herr, er war einst jung und blühend, wie du.« — »Gibt es mehr solcher 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 müssen, soferne sie nicht in jungen Jahren sterben.« — »Auch ich, Tschanno?« — »Auch du, Herr!« Dieser Vorfall stimmte den jungen Prinzen so nachdenklich, daß er befahl, nach Hause zurückzufahren, da er alle Freude an der schönen Umgebung verloren hatte. Einige Zeit hernach erblickte er bei einer abermaligen Ausfahrt einen Aussätzigen, und als ihn auf seine Frage Tschanno 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 die 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 die Menschen! 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 unausgesetzt. Die Antwort wurde ihm bei einer späteren Ausfahrt. Es erschien ihm ein Asket im gelben Gewande, wie es die buddhistischen Mönche tragen, dessen ehrwürdige Züge den tiefen Frieden seines Innern deutlich widerspiegelten.«

Diese Erscheinung wies ihm den Weg, auf dem er die Lösung seines großen Problems zu suchen hatte. Es reifte in ihm der Entschluß heran, gleich jenem ehrwürdigen Asketen die Welt zu verlassen und in die Wildnis zu gehen, ein Entschluß, den er dann auch alsbald in die Tat umsetzte in der unerschütterlichen Überzeugung, daß es ihm beschieden sein werde, das Ende des Leidens in jeder Form zu erschauen.

Diesem seinem großen Problem galten die folgenden sechs Jahre furchtbarster Selbstkasteiung, auf die ihn die damalige indische Sitte als dem Wege zur Wahrheitserschauung zunächst verwies und von der er selber sagt: »Was für Asketen und Brahmanen auch je in der Vergangenheit — in der Zukunft — in der Gegenwart — herantretende schmerzliche, brennende, bittere Gefühle erfahren haben — erfahren werden — erfahren: das ist das Höchste, weiter geht es nicht⁹.« Diesem einzigen Ziele galt dann auch jene Zeit stiller Selbstvertiefung, in die er sich, als er sich von der Nutzlosigkeit aller Schmerzensaskese überzeugt hatte, versenkte und die ihm dann schließlich auch die Lösung seines großen Problems brachte. Triumphierend teilte er sie als den Ersten den fünf Mönchen mit, die in den Zeiten der Selbstpeinigung um ihn gewesen waren,

⁹ Majj. Nik. I, p. 246 (25. Suttam).

ihn aber verlassen hatten, als er diesen Weg als einen Irrweg erkannt hatte: »Heilig, Mönche, ist der Vollendete, der vollkommen Erwachte. Leih Gehör, Mönche, die Todlosigkeit ist gefunden. Ich führe ein, ich lege die Lehre dar. Der Führung folgend, werdet ihr in gar kurzer Zeit dieses Ziel noch in dieser Erscheinung euch offenbar machen, verwirklichen und erringen¹⁰.« In der Tat fanden auch sie alsbald gleich dem Meister »die geburtlose, alterlose, krankheitslose, todlose, schmerzlose, schmutzlose, unvergleichliche Sicherheit¹¹«, fanden das Ende des Leidens.

Diese Botschaft vom Ende des Leidens bildete auch weiterhin das einzige Thema des Buddha, des Erwachten, wie er sich von da an selber nannte. Ihrer Verkündung waren die noch folgenden fünfundvierzig Jahre seines Lebens geweiht. Täglich, ja stündlich, konnte er von sich sagen: »Nur eines verkünde ich heute, wie früher, das Leiden und seine Vernichtung¹².« »Wie das große Meer, Mönche, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch, Mönche, diese Lehre und Ordnung nur von *einem* Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung¹³.« Diesen einzigen Inhalt seiner Lehre hat er auch schon äußerlich dadurch kenntlich gemacht, daß er sie in die vier Hohen Wahrheiten vom Leiden zusammenfaßte, in denen alles Gute mitinbegriffen sei: »Gleichwie etwa, Brüder, alles Lebendige, Bewegliche, Fußbegabte in der Elefantenspur mit fortkommt, die Elefantenspur ist ja der Größe wegen als die vornehmste ihrer Art bekannt; ebenso nun auch, Brüder, stellt sich alles Gute in den vier Hohen Wahrheiten ein, in welchen vier? In der Hohen Wahrheit vom Leiden, in der Hohen Wahrheit von der Leidensentstehung, in der Hohen Wahrheit von der Leidensvernichtung, in der Hohen Wahrheit von dem zur Leidensvernichtung führenden Pfade¹⁴.«

Zwar war sein Wissen nicht auf diese vier Hohen Wahrheiten beschränkt, sein Geist hatte die Abgründe des Seins auch noch nach anderen Richtungen hin tiefer als irgend ein anderer Sterblicher durchdrungen; aber mit ausgesprochener Absichtlichkeit hat er davon der Menschheit nichts mitgeteilt, sondern sich ausschließlich auf die vier Hohen Wahrheiten beschränkt: »Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Kosambi im Sinsapawalde. Und der Erhabene nahm wenige Sinsapablätter in seine Hand und sprach zu den Mönchen: »Was meint ihr, Mönche, was ist mehr, diese wenigen Sinsapablätter, die ich in die Hände genommen habe oder die anderen Blätter droben im Sinsapawalde?« — »Die wenigen Blätter, Herr, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapawalde.« — »So auch, Mönche, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch *nicht* verkündet, als das,

¹⁰ Majj. Nik. I, p. 172 (26. Suttam).

¹¹ Majj. Nik. I, p. 173 (26. Suttam).

¹² Majj. Nik. I, p. 140 (22. Suttam).

¹³ Cullavaggo IX, I, 4.

¹⁴ Majj. Nik. I, p. 184 (28. Suttam).

was ich euch verkündet habe. Und warum, Mönche, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, Mönche, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erwachung, zum Nibbānam führt. Deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet. Und was, Mönche, habe ich euch verkündet? Was das Leiden ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was die Entstehung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was die Aufhebung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet; was der Weg zur Aufhebung des Leidens ist, Mönche, habe ich euch verkündet¹⁵.«

Ja, der Buddho geht so weit, daß er jede über diesen ausschließlich praktischen Zweck hinausgehende Problemstellung, alle irgendwie theoretischen Fragen und spekulativen Untersuchungen, insbesondere auch über das Wesen der Welt oder von uns selbst, verwirft als Ausfluß des Hanges zur Vielwisserei, der nur in »eine Gasse der Ansichten, ein Gestrüpp, eine Schlucht der Ansichten« einmünde und so den unerfahrenen Erdensohn nur noch tiefer ins Leiden verstricke¹⁶. Hiernach lehrt der Buddho also insbesondere auch keinerlei System der Philosophie, nicht nur keine Metaphysik, sondern auch keine Ontologie oder Dianoologie. Zur Welt als solcher, ihrer Entstehung, Dauer, ihren Gesetzen, verhält er sich als letzten Endes für den Menschen zwecklosen »Weltansagen, Weltauskünften unberührsam¹⁷«. Für ihn hat all das nur Interesse, soweit es für die Frage der praktischen Leidensvernichtung von Bedeutung ist. Deshalb werden bei seiner Lehre auch jene Philosophen, die, vom Durste nach Erkenntnis als Selbstzweck bestochen, alle Rätsel des Daseins gelöst haben wollen, nicht auf ihre Rechnung kommen, können nicht auf ihre Rechnung kommen, da für den Buddho, wenn für irgend einen, das Wort gilt: non meum est docere doctores. Abgesehen davon, daß das Welträtsel als solches zu denjenigen gehöre, mit denen zu befassen, Verstörung mit sich bringt¹⁸, und daß diejenigen, welche sich mit ihm abgeben, den Blindgeborenen gleichen, die man einen Elefanten hat betasten lassen: der eine hat den Kopf, der andere den Rüssel, der dritte den Fuß, der vierte den Schwanz betastet, und nun ruft ein jeder: »der Elefant sieht so aus — nein, er sieht so aus«, bis sich aus dem Kampf der Ansichten ein Kampf der Fäuste entspinnt¹⁹, verkennen solche Forscher die ganze Situation, in der sie sich befinden und die der Lage von Gelehrten vergleichbar ist, welche, in eine öde Wüste geraten und von allen Seiten von wilden Tieren bedrängt, statt auf Abwehr derselben und weiterhin auf eigene Rettung zu sinnen, zoologische Studien über die sie angreifenden Tiere mit dem Erfolge

¹⁵ Samyutta Nik. vol. V, pag. 437 f. (LVI, 31).

¹⁶ Majj. Nik. I, p. 8 (2. Suttam).

¹⁷ Digha Nik. IX.

¹⁸ Angutt. Nik. IV, 77.

¹⁹ Udānam VI, 4.

anstellen, daß sie schließlich von diesen samt den Resultaten ihrer Studien aufgefressen werden. Der Buddho selbst würdigt ihren Standpunkt, wie folgt:

»Gleichwie etwa, Mälunkyāputto, wenn ein Mann von einem Pfeile getroffen wäre, dessen Spitze mit Gift bestrichen wurde, und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt; der aber spräche: »Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein Fürst oder ein Brahmane, ein Bürger oder ein Diener ist; er aber spräche: »Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, wie er heißt, woher er stammt oder hingehört; er aber spräche: »Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein großer oder ein kleiner oder ein mittlerer Mensch ist! . . . er aber spräche: »Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich den Bogen nicht kenne, der mich getroffen hat, ob er kurz oder lang gewesen; er aber spräche: »Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich die Sehne nicht kenne, die mich getroffen hat, ob es eine Saite, ein Draht oder eine Flechse, ob es Schnur oder Bast war; er aber spräche: »Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich den Schaft nicht kenne, der mich getroffen hat, ob er aus Rohr oder Binsen ist; . . . er aber spräche: »Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehen, bevor ich die Spitze nicht kenne, die mich getroffen hat, ob sie gerade oder krumm oder hakenförmig ist, oder ob sie wie ein Kalbzahn oder wie ein Oleanderblatt aussieht: *nicht genug könnte, Mälunkyāputto, dieser Mann erfahren; denn er stürbe hinweg.*

»Ebenso nun auch, Mälunkyāputto, ist es, wenn einer da spricht: »Nicht eher will ich beim Erhabenen das heilige Leben führen, bis mir der Erhabene mitgeteilt haben wird, ob die Welt ewig ist oder zeitlich ist, ob die Welt endlich ist oder unendlich ist, ob Leben und Leib ein und dasselbe oder anders das Leben und anders der Leib ist, ob der Vollendete nach dem Tode besteht oder nicht besteht oder besteht und nicht besteht oder weder besteht noch nicht besteht; *nicht genug könnte, Mälunkyāputto, der Vollendete einem Solchen mitteilen: denn er stürbe hinweg.*

»Wenn die Ansicht »Ewig ist die Welt«, Mälunkyāputto, besteht, kann heiliges Leben bestehen: Das gilt nicht. Wenn die Ansicht »Zeitlich ist die Welt«, Mälunkyāputto, besteht, kann heiliges Leben bestehen: auch Das gilt nicht. Ob die Ansicht »Ewig ist die Welt«, Mälunkyāputto, besteht oder die Ansicht »Zeitlich ist die Welt«: sicher besteht Geburt, besteht Altern, besteht Sterben, besteht Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung, deren Zerstörung schon bei Lebzeiten ich kennen lehre²⁰.«

Es ist also wirklich nur wiederum ein Zeichen der überragenden Weisheit des Buddho, daß er aus dem Meere der Wahrheit, in das er sich versenkt hatte, gerade nur so viel mitgeteilt hat, als zur Rettung aus unserer verzweifelten

²⁰ Majj. Nik. I, p. 429 (39. Suttam).

Lage nötig ist; jedes Mehr würde den Geist nur vom großen Ziele, alle Kräfte auf diese Rettung zu verwenden, ablenken.

Natürlich aber erschöpfen deswegen die vier Hohen Wahrheiten nun nicht *alle Wahrheiten*, die der Buddha anerkennt. Er läßt selbstverständlich alle Wahrheiten gelten, die der menschliche Geist je gefunden hat und noch finden wird; ja, er übernimmt manche von ihnen direkt in seine Lehre, wie die Wiederverkörperung, eben weil sie wahr sind: »Wovon die Weisen erklären: ›Es ist nicht in der Welt‹, davon sage auch ich: ›Es ist nicht‹, und wovon die Weisen erklären: ›Es ist in der Welt‹, davon sage auch ich: ›Es ist‹²¹.« Allein gerade weil diese Wahrheiten der Menschheit auch ohne ihn schon bekannt waren und auch ohne einen »vollkommen Erwachten« gefunden werden können, erkennt er sie nicht als das Auszeichnende *seiner* Lehre an. Was *er* der Menschheit gegeben hat, das ist etwas ganz Einziges, etwas, das sie von keinem anderen je wieder erhalten könnte, einen zweiten vollkommen Erwachten ausgenommen: es ist »die Lehre, die nur *Vollkommen-Erwachte* zu enthüllen vermögen²².« Freilich hat auch die Menschheit selbst in ihren größten Repräsentanten tiefe Einblicke in das Leiden, seine Entstehung, Vernichtung und den Weg, der zu dieser Vernichtung führt, getan. Bei der das ganze All wie das Leben jedes Einzelnen beherrschenden Tatsache des Leidens wäre es ja auch geradezu unbegreiflich, wenn dem nicht so wäre. Allein das waren immer nur einzelne Licht- und Tiefblicke, waren nur Teilerkenntnisse, die zu keinem durchgreifenden Resultate führen konnten. Das gilt von der modernen Philosophie Schopenhauers, der wie kein zweiter im Abendlande die Leidensnatur alles Lebenden aufgezeigt hat, aber dabei doch den »Weg und den Steg« nicht finden konnte, der aus diesem Leiden herausführt, nicht weniger als von den alten Upanischaden, die in ihrer Größe einzig von der Lehre des Buddha überragt werden. Auch sie stehen gerade so weit hinter ihr zurück, als sie die Tatsache des Leidens nicht zu ihrem ausschließlichen Inhalt haben, nicht überall und nicht immer Leiden sehen und deshalb auch nicht den deutlichen Weg zu seiner restlosen Vernichtung kennen²³.

²¹ Samyutta Nik. XXII, 94.

²² Majj. Nik. II, p. 145 (63. Suttam).

²³ Schon danach kann man beurteilen, ob es wirklich ein Vorzug der Upanischaden vor der Lehre des Buddha ist, daß sie nur *gelegentlich* von der Leidensnatur der Welt sprechen, wie das Deussen in seiner Einleitung zur Maitrāyana-Upanischad — »Sechzig Upanischaden des Veda« S. 313 — in den Worten durchblicken läßt: »Der Pessimismus ist auch den alten Upanischaden nicht fremd; aber Deklamationen über das Elend des Daseins wie diese hier wurden wohl erst nach Ausbildung des Sāṅkhyam und nach dem Aufkommen des Buddhismus Brauch.« — Es ist klar, daß, was hier als Vorzug der Upanischaden und als Nachteil der Lehre des Buddha dargestellt wird, in dem Augenblick sich in sein Gegenteil verkehrt, in dem die Einsicht aufgeht, daß die vier Hohen Wahrheiten des Buddha wirklich in ihrem vollen Umfange und ohne jede Einschränkung zutreffen, indem *dann* ja jede Erkenntnis, die nicht letzten Endes auf Leiden stößt, Leiden aufdeckt, eben deshalb nicht bis zum tiefsten Grunde geschürft hat, mithin unvollkommen ist. — Im übrigen wird auf den Unterschied der Lehre der Upanischaden von der des Buddha später noch zurückzukommen sein.

Der Buddha bringt uns also zunächst das Ur- und Grundproblem unseres Lebens, wie wir dem Leiden und vor allem dem Leid des Todes entgehen können, wie kein anderer zum Bewußtsein. Er verheißt uns aber weiterhin seine Lösung in der höchstmöglichen Form von Gewißheit, nämlich durch Erweckung unserer eigenen *anschaulichen* Erkenntnis. Seine Lehre ist zunächst frei von jeder mythologischen oder allegorischen Einkleidung, wie sie den Religionen eigentümlich ist: »Gleichwie etwa, wenn sich da in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt ein großer Salbaum befände, und vergänglich wechselnd fielen Blätter und Zweiglein von ihm ab, fiel Geäst und Rinde und Grünholz ab, so daß er späterhin frei von Blättern und Zweiglein, frei von Geäst und Rinde, frei von Grünholz, rein aus Kernholz bestände; ebenso nun auch ist hier des Herrn Gotamo Darstellung frei von Blättern und Zweiglein, frei von Geäst und Rinde, frei von Grünholz, *rein aus Kernholz bestanden*²⁴.« Der Buddha verschmäht aber auch jedes Theoretisieren: »Der Vollendete ist frei von jeder Theorie; denn er hat es *gesehen*«, sagt er von sich selbst²⁵. Nicht einmal mit logischen Schlußfolgerungen, die irgendwie die unmittelbare Anschauung verlassen, gibt er sich ab. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist und bleibt für ihn immer die höchsteigene, unmittelbare, anschauliche Erfassung der Wahrheit. Es ist nur die selbstverständliche Konsequenz davon, wenn er auch keinerlei Glauben für seine eigene rein beschreibende Darstellung des von ihm angeblich anschaulich Erkannten verlangt, ja seine Mönche sogar auffordert, auch von ihm selbst nichts auf Treu und Glauben anzunehmen und nur das gelten zu lassen, was sie selbst geschaut hätten: »Werdet ihr nun, Mönche, also erkennend, also verstehend, vielleicht sagen: ›Dem Meister zollen wir Verehrung, aus Verehrung vor dem Meister reden wir also?‹ — ›Wahrlich nicht, o Herr.‹ — ›Wie nun, Mönche, so sagt ihr einzig das, was ihr selbst durchdacht, selbst erkannt, selbst verstanden habt?‹ — ›So ist es, o Herr.‹ — ›Recht so, Mönche, enthüllt habe ich euch diese Lehre, klar sichtbar, jederzeit zugänglich, sie heißt: ›Komm und sieh!‹²⁶« Und weiterhin: »Glaube nicht, o Bhaddiyo, nach Hörensagen, nicht nach Traditionen, nicht nach Gerüchten, nicht nach dem überlieferten Wort, nicht nach bloßen Vernunftgründen, nicht allein nach logischen Schlußfolgerungen, nicht nach dem äußeren Schein, nicht danach, ob etwas übereinstimmt mit deinen Ansichten, die du hegst und billigst, nicht danach, ob dir etwas wahr dünkt, denke auch nicht: der Asket« — eben der Buddha selbst — »ist mein Meister, sondern wenn du, Bhaddiyo, *selber erkennst*: Diese Dinge sind böse, diese Dinge führen zum Unheil und Leiden, so mögest du sie werfen²⁷.« Insbesondere warnt er noch oftmals, auf irgend welche überlieferte Glaubenssätze etwas zu geben; denn: man »erinnert sich gut und erinnert sich

²⁴ Majj. Nik. I, p. 488 (72. Suttam).

²⁵ Majj. Nik. I, p. 486 (72. Suttam).

²⁶ Majj. Nik. I, p. 265 (38. Suttam).

²⁷ Angutt. Nik. IV, 193.

schlecht²⁸«, er vergleicht die Gläubigen auch mit einer »Reihe aneinander geschlossener Blinder, von denen kein erster sieht und kein mittlerer sieht und kein letzter sieht²⁹«, warnt speziell auch, sich auf die Gedankengänge irgend eines spekulierenden Philosophen zu verlassen; denn ein solcher »philosophiert gut und philosophiert schlecht³⁰«. Nur die eigene unmittelbare Einsicht hat Wert, und auch die Lehre des Buddha selbst hat nur insofern Wert, als sie diese eigene Einsicht ermöglicht: »Und der Meister legt ihm die Lehre dar, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse. Wie nun der Meister die Lehre darlegt, weit und weiter, erhabener und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse, wird sie dem Jünger klarer und klarer und Satz um Satz erschließt sich ihm. Bei wem da, Mönche, das Vertrauen zum Vollendeten mit solchem Anhalt, auf solche Weise, unter solchen Umständen Boden gefunden, Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat, das wird, Mönche, wohlbegründetes Vertrauen genannt, in der eigenen *Anschauung* wurzelnd, stark, und kein Asket oder Brahmane, kein Gott und kein Teufel, kein Brahma noch irgend einer in der Welt kann es ausroden. *Das ist die Art, Mönche, wie man beim Vollendeten die Lehre prüft, und das ist die Art, wie der Vollendete der Lehre gemäß wohl geprüft wird*³¹.« — »Nicht kann man, Mönche, gleich am Anfang Gewißheit erlangen, sondern allmählich sich mühend, allmählich kämpfend, Schritt um Schritt weiterschreitend, erlangt man *Gewißheit*. Wie aber erlangt man, allmählich sich mühend, allmählich kämpfend, Schritt um Schritt weiterschreitend, Gewißheit? Da kommt einer heran, Mönche, von Zutrauen bewogen. Herangekommen gesellt er sich zu. Zugesellt gibt er Gehör. Offenen Ohres hört er die Lehre. Hat er die Lehre gehört, behält er sie. Hat er die Sätze behalten, betrachtet er den Inhalt. Hat er den Inhalt betrachtet, gewähren ihm die Sätze Einsicht. Indem ihm die Sätze Einsicht gewähren, billigt er sie. Indem er sie billigt, wägt er ab. Hat er abgewogen, arbeitet er, und weil er unermüdlich arbeitet, verwirklicht er eben leibhaftig die höchste Wahrheit und *weise durchbohrend erschaut er sie*³².«

Hiernach verlangt der Buddha von seinen Jüngern nur Eines, nämlich die Beschreitung des von ihm gewiesenen Weges, auf welchem man selber die anschauliche Erkenntnis der Wahrheit gewinnen kann. Dieses Minimum von Vertrauen, wenigstens einmal den von ihm gewiesenen Weg zur Entdeckung der Wahrheit zu versuchen, kann freilich auch er nicht entbehren, kann es wohl aber auch als *anima candida*, als ein Mann, der offensichtlich keinerlei selbstsüchtige Zwecke mehr verfolgt, verlangen. Ist ihm aber nur erst einmal dieses Mindestmaß von Vertrauen, das in der Welt ganz unentbehrlich ist, entgegen-

²⁸ Majj. Nik. I, p. 520 (76. Suttam).

²⁹ Majj. Nik. II, p. 170 (95. Suttam).

³⁰ Majj. Nik. I, p. 520 (76. Suttam).

³¹ Majj. Nik. I, p. 319 (47. Suttam).

³² Majj. Nik. I, p. 479 (70. Suttam).

gebracht und der von ihm gewiesene Weg, den er mit der Genauigkeit einer Generalstabkarte beschreibt, erst einmal beschritten, dann ergibt sich alles Weitere von selbst, indem schon gar bald die vorausgesagten Lichtblicke und ungeahnten Ergebnisse der Reihe nach, den nach und nach erreichten Stationen eines Wanderers auf der Landstraße vergleichbar, sich einstellen und so das anfängliche Vertrauen von selbst immer mehr in die unerschütterliche Gewißheit von der Richtigkeit auch der noch nicht zurückgelegten Wegstrecke übergeht: »Wer da, Mönche, ein Meister ist, der der Welt nachgeht, mit weltlichen Dingen sich abgibt, selbst der wird nicht wie ein Krämer und Trödler behandelt (indem man von ihm verlangt): ›So möchten wir es haben, dann wollen wir uns einlassen; können wir es nicht so haben, wollen wir uns nicht einlassen.‹ Warum denn, Mönche, der Vollendete, der gänzlich von weltlichen Dingen losgelöst ist? Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, geht die Zuversicht auf: Meister ist der Erhabene, Jünger bin ich, der Erhabene weiß, ich weiß nicht. Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, teilt sich der Orden des Meisters erquickend mit und köstlich, ihm geht die Zuversicht auf: Gerne sollen Haut und Sehnen und Knochen einschrumpfen an meinem Leibe, austrocknen Fleisch und Blut: was da durch Mannesgewalt, Manneskraft, Mannestapferkeit erreicht werden kann, nicht bevor es erreicht ist, wird die Kraft nachlassen³³.« Der Buddha verlangt also nicht mehr Vertrauen, als man einem *Wegweiser* entgegenbringen muß, aber auch nicht weniger als ein solcher: »Das kann ich, Brahmane, hierbei tun: Wegweiser ist der Vollendete³⁴.«

Entsprechend diesem seinem Standpunkte fehlen in seinen Reden auch alle und jede rein abstrakten Begriffe und kommen nur solche vor, die unmittelbar aus der Anschauung abgezogen sind, also jederzeit ohne weiteres in sich evident sind, gerade so wie ja auch in einem Reisehandbuch schwierige Fachausdrücke der Physik, Geologie usw. nichts zu tun haben.

Will so der Buddha die eigene anschauliche Erkenntnis der Wahrheit vermitteln, so entsteht nunmehr die Frage, welcher Art denn diese Anschauung sei, die zu so außerordentlichen Resultaten, wie er sie in Aussicht stellt, führen könnte. Im Objekt kann ihre Besonderheit nicht liegen, da auch der Buddha es mit der uns umgebenden Welt zu tun hat. Es kann also nur eine eigene Art, die Dinge anzuschauen, sein, die er uns lehren will. Und in der Tat besteht ihr Geheimnis in einer außerordentlichen Vertiefung der normalen Betrachtungsart der Dinge. Der Buddha trifft hier vollständig mit Schopenhauer zusammen. Wie dieser geht auch er zunächst davon aus, daß es verschiedene Grade dieser anschaulichen Erkenntnis gebe, angefangen vom stumpfsinnigen Blick, mit welchem das Tier in die Welt hineinschaut, bis hinauf zu dem in die Tiefen dringenden Blick des Genies; und eben die Vermittlung dieser von Schopenhauer

³³ Majj. Nik. I, p. 480 (70. Suttam).

³⁴ Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

sogenannten *genialen* Betrachtungsart der Dinge in Form der reinen Kontemplation ist das Ziel des Buddha, das er jedem vorsteckt. Er gibt nicht nur im Detail die einzelnen Stufen an, die zu ihr hinaufführen, sondern er lehrt auch die immer größere Vervollkommnung dieser reinen Kontemplation selbst bis hinauf zum Gipfel, wo »sie der Welt den Schleier hinwegnimmt³⁵«.

Auch in den Voraussetzungen, unter denen diese reine Kontemplation zustande kommt, trifft der Buddha mit Schopenhauer zusammen. Ganz ebenso nämlich, wie sie bei Schopenhauer durch ein so tiefes Schweigen des Willens einerseits und eine solche Energie der anschauenden Tätigkeit andererseits bedingt ist, daß sogar die Individualität aus dem Bewußtsein verschwindet und der Mensch als reines Subjekt des Erkennens übrig bleibt, muß auch nach dem Buddha durch Beseitigung aller und jeder Willensregung eine derart vollständige Gemütsruhe — *samatho* — herbeigeführt werden, daß »die Gedanken des Ich und des Mein sich nicht mehr erheben«, und andererseits die äußerste Energie in der Anschauung erzeugt werden, wenn »das Auge des Erkennens« aufgehen soll, indem insbesondere die »Hemmungen« der geistigen Schläffheit und des Schwankens aufgehoben werden müssen; und wie man nach Schopenhauer, um geniale Gedanken zu haben, sich der Welt so gänzlich entfremden muß, daß einem die allgewöhnlichsten Vorgänge als völlig neu und unbekannt erscheinen, so hat auch nach dem Buddha der »durchdringende Blick« die »Loslösung« zur Voraussetzung, wird durch die »Entfremdung« bedingt, »fern von Sinnenlüssen, fern von unheilsamen Geisteszuständen«. Sogar finden wir den adäquaten Ausdruck für das »reine Subjekt des Erkennens« in den Worten wieder, mit denen die Jünger in den Sutten häufig den Meister charakterisieren, indem sie ihn »den Auggewordenen, den Erkenntnisgewordenen« heißen.

Aber der Buddha weicht hier in zwei Punkten von Schopenhauer ab oder geht vielmehr über ihn hinaus, zunächst, was das Objekt der Kontemplation anlangt. Er lehrt nämlich, indem er im übrigen die Betrachtung der uns allein zugänglichen Welt als die normale und ausreichende ausdrücklich betont, daß auf den höchsten Graden der »Entfremdung«, der »Loslösung«, wenn man in vollständigem Gleichmut *alles* hat fahren lassen und damit den Blick ausschließlich nach Innen zu richten vermag, in der inneren Erleuchtung eine höhere Anschauung gleich dem Küchlein aus dem Ei hervorbreche, die weit über die Grenzen von Geburt und Tod hinausreiche und so erst die volle Klarheit über unsere Lage ermögliche. Schopenhauer hat auf dieses Gebiet, das er mit Illuminismus bezeichnet, als auf etwas Vorhandenes zwar hingedeutet und ihm seinen Raum freigelassen, aber es nicht betreten, wohl fühlend, daß er es, weil er ja die Vorbedingungen hierzu nicht kannte, gar nicht betreten könne. Nach dem Buddha ist entgegen der Ansicht Schopenhauers, der übrigens insoweit mangels jeglicher Erfahrung ja gar kein maßgebendes Urteil haben konnte, auch diese Anschauung höherer Art gar wohl mitteilbar, wie er sie

³⁵ Majj. Nik. II, p. 134 (91. Suttam).

uns denn auch in der denkbar klarsten Weise kennen lehrt. Freilich ist sie auch nach ihm nur Wenigen erreichbar, *aber auch zur Leidensvernichtung keineswegs notwendig*. Im übrigen aber — und damit kommen wir zu einem wesentlichen Unterschied zwischen dem Buddha und Schopenhauer, der, wie wir noch sehen werden, mit der Verschiedenheit der Beantwortung, die die Grundfrage des Schopenhauerschen Systems vom Buddha erfährt, zusammenhängt — kann der Mensch die Fähigkeit zur genialen Auffassung der Welt gar wohl in sich entwickeln, ja, es so weit bringen, daß er sie jeweils »ohne Mühe und Anstrengung« herbeizuführen vermag, entgegen der Ansicht Schopenhauers, nach welchem die geniale Erkenntnis nicht etwa schwer ist, sondern überhaupt nicht in unserer Macht steht und sie nur ein ausnahmsweise eintretender Zustand, eine »Feierstunde«, ein »lucidum intervallum« des Genies bildet, das selbst wieder bereits als solches geboren sein muß. Die Vermittlung dieser genialen Betrachtungsweise der Dinge ist sogar, wie bereits angegeben, direkt das Ziel der Lehre des Buddha.

Um diese Kunst zu lehren, braucht er nur einen »verständigen Mann« vor sich zu haben, »keinen Heuchler und Gleisner, einen geraden Menschen³⁰«. Ihn macht er sich erbötig nach einem ganz bestimmten Training auf den Berg der reinen Erkenntnis hinaufzuführen, von dem aus er nicht nur, was Schopenhauer in Aussicht stellt, im Einzelnen das Allgemeine, nämlich die Ideen, sondern etwas ganz anderes, etwas Unerhörtes, nämlich den Ozean des Leidens, tief unten zu seinen Füßen wogen sieht, während er selbst in unzugänglicher Höhe thront, wohin auch nicht mehr der kleinste Tropfen dieses Ozeans hinaufzuspritzen vermag und wo somit lauterste Seligkeit herrscht. Es ist, »wie wenn da in der Nähe eines Dorfes oder einer Burg ein hoher Felsen stünde. Zu diesem gingen zwei Freunde, aus dem Dorfe oder der Burg hinschreitend, heran, dem Felsen entgegen. Dort angelangt bliebe der eine der Freunde unten am Fuße des Felsens stehen, während der andere auf den Scheitel des Felsens emporstiege. Und es riefte der Freund unten, am Fuße des Felsens, dem Freunde zu, der auf den Scheitel des Felsens gestiegen: ›Was denn, Bester, siehst du oben vom Felsen aus?‹ Der aber sagte: ›Ich sehe da, Bester, oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‹ Und jener spräche: ›Unmöglich ist es, Bester, es kann nicht sein, daß du oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel siehst.‹ Da stiege der Freund oben vom Scheitel herab bis zum Fuße, ergriffe den Freund unter dem Arm, führte ihn auf den Felsen empor und nachdem er ihn eine Weile hätte ausruhen lassen, fragte er ihn: ›Was denn, Bester, siehst du oben vom Felsen aus?‹ Und jener spräche: ›Ich sehe da, Bester, oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.‹ Der aber sagte: ›Eben erst haben wir, Bester, deine Rede also ver-

³⁰ Majj. Nik. II, p. 44 (80. Suttam).

nommen: Unmöglich ist es, es kann nicht sein, daß du oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel siehst. Und jetzt wiederum, Bester, haben wir deine Rede also vernommen: Ich sehe da oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel. Und jener spräche: »Solange ja mich eben, Bester, dieser hohe Fels gehindert hat, habe ich *das Sichtbare nicht gesehen*«³⁷.«

Freilich erreichen wir auch nach Schopenhauer, wenn wir reines Subjekt des Erkennens geworden sind, einen schmerzlosen Zustand, das größte und reinste Glück des Lebens. Aber *dieses Glück* ist vergänglich. Denn es besteht nur in einer zeitweiligen Beruhigung der unaufhörlichen Qual des Wollens, in einem vorübergehenden Schweigen des Willens, in dessen Fesseln wir nach wie vor geschlagen bleiben, ja, der wir im Grunde selbst sind, während wir nach dem Buddha auf dem Wege der reinen Kontemplation auch zur *dauernden*, restlosen Vernichtung des Willens gelangen können und damit die Fesseln, in die er uns geschlagen hatte, für immer zerbrochen vor unseren Füßen liegen sehen.

Daß sie beide, Schopenhauer und der Buddha, vom Berge der Erkenntnis aus nicht dasselbe geschaut haben³⁸, liegt einmal daran, daß Schopenhauer sozusagen nur die Abhänge dieses Berges erklommen hatte, während der Buddha von der obersten Spitze aus »in diese Schmerzwelt hineinblickte«³⁹. Der Willensmensch Schopenhauer konnte ja auch schon infolge seiner Überzeugung von der Unmöglichkeit, seinen Willen zu beeinflussen, gar keinen Versuch machen, die geniale Betrachtungsart weiter in sich zu entwickeln, sondern mußte eben geduldig abwarten, bis die gute Stunde ein mehr oder minder willensfreies Erkennen von selbst brachte, dessen Tiefe und Dauer er gleichfalls in keiner Weise zu bestimmen vermochte, während der Buddha durch die höchste Reinheit seines ganzen Lebenswandels seine Erkenntnis von vornherein von allen Trübungen des *Wollens* gereinigt und sich so befähigt hatte, sich nach Wunsch und beliebig lang in die tiefste Kontemplation zu versetzen, sich rein erkennend zu verhalten, in welchem Zustand ihm dann die ganze Wahrheit über die Welt aufging.

Ein weiterer Grund, daß sich den beiden Großen vom Berge der Erkenntnis aus nicht der gleiche Anblick darbot, ist der, daß sie beide ihren Blick auf ein ganz verschiedenes Gesichtsfeld eingestellt hatten. Schopenhauer wollte »die Urphänomene im Einzelnen und im Ganzen als Welt« erklären und sah deshalb auch nur die »Ideen«, die *Form* dieser Urphänomene und als ihren *Gehalt* den unendlichen Ozean des Willens, so gewaltig, daß er ihn selbst verschlang und er sich selbst als in ihm bestanden wähnte, damit auch ohne alle Möglichkeit der Entrinnung, bis nicht etwa einmal dieser Ozean von selbst aufdrockne. Der

³⁷ Majj. Nik. III, p. 130 (125. Suttam).

³⁸ Worin sie sich unterscheiden, wird in der Folge völlig klar werden.

³⁹ Majj. Nik. I, p. 268 (26. Suttam).

Buddho wollte unter Verzicht auf irgend welche Erklärung aller anderen Phänomene einfach das Ende des Leidens finden und fand deshalb auch schließlich hinter dem Ozean des Willens noch ein anderes Reich, das Reich der Leidlosigkeit, indem sich ihm zugleich der schmale Zugang zu ihm erschloß.

Gerade diese ausschließliche Beschränkung seines ganzen Strebens auf diesen einen Punkt, wie dem Leiden zu entfliehen sei, hat ihn schließlich zum Ziele geführt. Und so hat er denn auch diesen Umstand zur Grundlage seines einzigartigen Erlösungsweges gemacht, den man kurz charakterisieren kann als ein sich immer mehr vertiefendes erkennendes Schauen, eine immer reinere Kontemplation des Leidens nach seinem Umfang, seinen Ursachen und seinem Verhältnis zu uns selbst. *Sie* bildet das Ziel aller Erkenntnis und die Quelle aller Weisheit. Alle Tugend dient letzten Endes nur ihr allein, indem sie in einem reinen Gemüte, in welchem die Stürme des Wollens beschwichtigt sind, die unumgänglich notwendige Voraussetzung für sie schafft. Nur wer durch Pflege unaufhörlicher Besonnenheit derart, daß er alles, was er denkt, spricht und handelt, mit klarem Bewußtsein vollzieht, seinen Geist nach und nach dahin trainiert hat, daß er anhaltend und ausschließlich sich auch in die Betrachtung des Leidens vertiefen kann, nur der wird »weise durchbohrend« sich zu jenem Anblick durchringen, bei welchem anfangs in gralsgleicher Ferne, mit der Zeit aber immer deutlicher »jene Insel, die einzige« aufsteigt, auf der es keinerlei Leiden, insbesondere keinen Tod mehr gibt. Nur ein solcher ist überhaupt erst kompetent, über Wahrheit oder Unwahrheit der Lehre des Buddha ein maßgebendes Urteil zu fällen. Sonst gleicht er dem Freunde, der sich weigert, auf den Felsen zu steigen, von dem aus sich die entzückende Aussicht bietet, aber gleichwohl bestreitet, daß man von oben diese Aussicht hat, er gleicht dem Blindgeborenen, für den das Sichtbare nur deshalb nicht existiert, weil *er* es nicht sieht: »Gleichwie etwa, Brahmane, wenn da ein Blindgeborener wäre: der sähe keine schwarzen und keine weißen Gegenstände, keine blauen und keine gelben, keine roten und keine grünen, er sähe nicht, was gleich und ungleich ist, sähe keine Sterne und nicht Mond und nicht Sonne. Und er spräche also: ›Es gibt nichts Schwarzes und Weißes, es gibt Keinen, der Schwarzes und Weißes sähe; es gibt nichts Blaues und Gelbes, es gibt Keinen, der Blaues und Gelbes sähe; es gibt nichts Rotes und Grünes, es gibt Keinen, der Rotes und Grünes sähe; es gibt nichts Gleiches und Ungleiches, es gibt Keinen, der Gleiches und Ungleiches sähe; es gibt keine Sterne, es gibt Keinen, der Sterne sähe; es gibt weder Mond noch Sonne, es gibt Keinen, der Mond und Sonne sähe. Ich selber weiß nichts davon; ich selber seh' nichts davon; *darum* ist es nicht: Ebenso nun auch, Brahmane, ist der Brahmane Pokkharasāti, der Opamaññer aus Subhagavanam, blind und augenlos. Daß der etwa die übermenschliche Erhabenheit hehres Wissen bringender unmittelbarer Anschauung erfassen, erleben, verwirklichen könnte, ist unmöglich⁴⁰.«

⁴⁰ Majj. Nik. II, p. 201 (99. Suttam).

Daraus ergibt sich nun allerdings auch eine gewisse Exklusivität der Lehre des Buddha; setzt sie doch Menschen voraus, denen nicht nur das Leiden als das Urproblem ihres Daseins klar zum Bewußtsein gekommen ist, sondern die auch soweit fortgeschritten sind, daß sie das Heil, wenn ein solches zu erhoffen ist, nicht mehr von außen, sondern nur mehr durch eigene Kraft erwarten, für die also, wie es im Samyutta Nikāyo heißt, das Streben, seinen Frieden durch andere, wie Priester, Opferer usw., erwirken zu wollen, dasselbe ist, als wenn etwa ein Stein in tiefes Wasser geworfen würde, und es kämen nun Leute herbei und bäten und flehten und falteten die Hände und knieten ringsumher nieder: »Steig' auf, o lieber Stein, tauch' empor, o lieber Stein, zum Ufer spring' empor, o lieber Stein.« Aber der Stein bleibt unten⁴¹. Solche Menschen aber hat es zu allen Zeiten nicht allzu viele gegeben. Die Meisten finden es für angezeigt, vom Leiden in irgend welcher Form überhaupt keine Notiz zu nehmen, geschweige sich eingehend mit ihm zu befassen. Ihnen ist natürlich eben deshalb auch nicht zu helfen, weshalb sie für den Buddha nicht weiter in Betracht kommen. Er nennt sie »die gewöhnlichen Menschen, der Lehre der Edlen unkundig, der Lehre der Edlen unzugänglich⁴²«; es sind dieselben, die nach Schopenhauer die Fabrikware der Natur bilden und unter die man auch gehören kann, wenn man ein Gelehrter ist, es ist der große Haufe, zu dem nach Thilo gewöhnlich einer mehr gehört, als man glaubt. »Mit diesen hat Herr Gotamo keine Gemeinschaft⁴³.« Aber auch mit jenen hat er keine Gemeinschaft, die zwar an der Tatsache des Leidens nicht blind vorübergehen, aber sich nicht darüber aufklären lassen *wollen*, daß die Befreiung von ihm durch keinerlei Art von Gnade, insbesondere auch nicht seitens eines persönlichen Gottes, sondern ausschließlich durch eigene Kraft und eigenes Handeln verwirklicht werden kann⁴⁴. Die Lehre des Buddha erfordert also, sowie sie die exakteste Methode, nämlich die naturwissenschaftliche der experimentellen Verwirklichung der Wahrheit, zum Organon hat, auch ganze Menschen, »keine Heuchler, keine Gleisner, keine aufgeblasenen Windbeutel, mutige, starke Herzen, einsichtige, klare Köpfe, beständige, einige Geister, Weise und Scharfsinnige⁴⁵«, die ja auch allein der experimentellen Methode gewachsen sind. Mit ihnen, »den Edlen, der Lehre der Edlen kundig, der Lehre der Edlen wohl zugänglich⁴⁶«, hat er als den wahren Aristokraten der Menschheit, denen diese Welt »zu minder ist⁴⁷«, die deshalb

⁴¹ Samyutta Nik. vol. IV, p. 312—314 (XLII, 6).

⁴² Majj. Nik. III, p. 17 (109. Suttam).

⁴³ Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

⁴⁴ »Von heute, Vaccho, zurück bis zum einundneunzigsten Weltalter, dessen ich denke, weiß ich von keinem Nackten Büsser, der in himmlische Welt gelangt wäre, einen ausgenommen: *Der aber glaubte an eigene Tat und eigenes Handeln.*« (Majj. Nik. I, p. 483 [71. Suttam]). »Der Asket Gotamo, ihr Herren, lehrt ja *eigene Tat und eigenes Handeln.*« (Majj. Nik. II, p. 167 [95. Suttam]).

⁴⁵ Majj. Nik. I, p. 32 (5. Suttam).

⁴⁶ Majj. Nik. III, p. 18 (109. Suttam).

⁴⁷ Dīgha Nik. XIX.

über sie hinauswachsen wollen, Gemeinschaft. Ihnen stellt er aber auch als Preis eine Lösung des großen Problems des Weltleidens in Aussicht, die infolge ihrer Basierung auf der unmittelbarsten eigenen Anschauung unerschütterliche Gewißheit verleiht: »Wer die vier Hohen Wahrheiten nicht gebührend verstanden hat«, heißt es im Samyutta Nikāyo, »der geht von einem Meister zum anderen und blickt ihm prüfend ins Antlitz: ›Ob der wohl etwa wirklich weiß, wirklich sieht?‹ Es ist, als ob ein Flaum oder eine Flocke Baumwolle, leicht, am Winde haftend, in die Ebene herabgeweht, bald von diesem, bald von jenem Wind, bald dahin, bald dorthin getragen würde: und zwar um ihrer Leichtigkeit willen. Wer aber die vier Hohen Wahrheiten gebührend verstanden hat, der geht nicht mehr von einem Meister zum anderen und blickt ihm prüfend ins Antlitz: ›Ob der wohl etwa wirklich weiß, wirklich sieht?‹ Es ist, als ob eine ehrene Säule oder eine Torsäule, tief gegründet, wohl eingegraben, ohne zu schwanken, ohne zu beben, dastände, und wenn nun von dieser oder von jener Seite Wind und Wetter mächtig heranstürmt, kann sie eben nicht erzittern, nicht erbeben, nicht mehr schwanken: und warum nicht? Um der Tiefe des Grundes willen, weil die Säule wohl eingegraben ist⁴⁸.«

Und von diesem System, das den Edelsten der Menschen ein solches Ziel durch Anwendung der sichersten und eben deshalb modernsten Methode verbürgt, hat man behauptet, es passe nicht mehr in unsere Zeit! Man muß schon nach Gründen für eine solche Behauptung — und solche müssen doch wohl existieren — auf die Suche gehen. Da findet man denn schließlich, soweit das Urteil nicht überhaupt auf Unverstand zurückzuführen ist, sei es ausgesprochen oder in irgend welchen Variationen, als eigentlichen Grund immer den, daß es den modernen Kritiserern der Heilsordnung des Buddha — er selbst nennt sie Leute, »die die Lehre bloß lernen, um Reden und Meinungen über sie äußern zu können«, statt ihre Wahrheit praktisch zu erproben⁴⁹ — nicht paßt, daß nach ihm die Erlösung vom Leiden mit der Erlösung von der Welt zusammenfällt und daß er von seinen Jüngern verlangt, daß sie mit dieser Erlösung *auch Ernst machen*. Das soll nicht mehr modern sein. Nun mag zugegeben werden, daß allerdings gerade in unserem Zeitalter trotz oder vielleicht wegen seiner hohen Zivilisation⁵⁰ die Menschheit in ganz erschreckendem Maße der materialistischen Weltauffassung huldigt, selbst da, wo sie theoretisch verabscheut wird, und ihr eben deshalb jedes Bewußtsein für das Unangemessene ihres Aufenthaltes in dieser Welt und damit für die Notwendigkeit der Erlösung abhanden gekommen ist. Es will natürlich auch nicht bestritten werden, daß das Höchste, zu dem es unsere Modernen in dieser Richtung gemeinhin bringen, darin be-

⁴⁸ Samyutta Nik. V, p. 443–445 (LVI, 39).

⁴⁹ Majj. Nik. I, p. 133 (22. Suttam).

⁵⁰ Zivilisation allein, ohne *Kultur*, das heißt ohne Herzensveredelung, ist nichts weiter als eine Verfeinerung der Genußsucht in allen ihren Formen und deswegen im Grunde eine Steigerung des Egoismus und damit des Kampfes aller gegen alle.

steht, daß sie mit Gelehrsamkeit gespickte Bücher über die Erlösung und über alle jene schreiben, die die *praktische* Erlösung gelebt und gelehrt haben, oder auch, daß sie bei wohlbesetzter Tafel sich über die Größe der Weltentsagung ergehen. Allein das schließt doch nicht aus, daß es auch in unserer Zeit einige Wenige gibt, die sich von dieser Welt durchaus *nicht* befriedigt fühlen, die daher über sie hinauszukommen trachten und für welche eben deshalb die bisher für unmöglich gehaltene Botschaft einer Erlösung *noch bei Lebzeiten* aus *eigener Kraft* und so, daß man ihren Eintritt *anschaulich an sich erfährt*, das gewaltigste Ereignis ist, das sich in dieser Welt überhaupt zutragen kann. Für *diese* ist die Lehre des Buddha modern, so modern, wie nur irgend eine naturwissenschaftliche Disziplin, mit der sie ja die Methode teilt, es sein kann. Für diese Wenigen wird übrigens die Lehre des Buddha, der selbst sie eben deshalb die »zeitlose« genannt hat, zu allen Zeiten modern sein, wie denn die definitive Lösung eines Problems für alle Zeiten gültig bleibt. Man kann das *Interesse* an dem Problem verlieren — ob das in unserem Falle ein *Vorzug* ist, möge jeder sich selbst beantworten — ja, man mag auch eine noch einfachere Lösung des Problems als die gegebene ausfindig zu machen suchen. Aber solange das nicht gelungen ist — und man nenne einen Zweiten, der das Erlösungsproblem, *jedem Verständigen erreichbar*, mit der unmittelbaren, *anschaulichen* Gewißheit verleihenden Sicherheit wie der Buddha gelöst hat — so lange ist es einfach Torheit, die erfolgte Lösung deshalb in Mißkredit bringen zu wollen, weil sie schon vor ein paar Jahrtausenden erfolgt sei⁵¹; so lange ist es insbesondere auch Torheit — man erwäge selbst, ob das Wort zu stark ist! — die Lösung des Problems durch den Buddha, wie es gleichfalls oft geschieht, deshalb unmodern zu schelten, weil sie *ganz*, wie wir noch sehen werden, nur auf dem Wege des Ganges in die Heimlosigkeit — Pabbajjā — das heißt also als *Mönch*, verwirklicht werden kann. Wer das Ziel will, muß auch das allein bekannte Mittel dazu wollen. Es wird später noch ausführlich von diesem Gang in die Hauslosigkeit, insbesondere der dabei möglicherweise eintretenden Pflichtenkollision, zu reden sein. Hier, wo die Sache nur nach der Seite der Angemessenheit auch für unser Zeitalter zu berühren war, möge nur noch darauf hingewiesen werden, daß es doch im Grunde selbstverständlich ist, daß, wer sich noch in *diesem* Leben *ganz* von der Welt erlösen will, eben auch noch in *diesem* Leben sie *ganz* verlassen, *völlig* aus ihr heraustreten muß. Man kann den Pelz nicht waschen, ohne ihn naß zu machen, gilt auch hier. Der Buddha müßte übrigens nicht der große Geist gewesen sein, der er war, wenn er nicht auch erkannt hätte, daß zu dieser völligen Erlösung noch bei Lebzeiten nur die Allerwenigsten fähig und reif

⁵¹ Es ist doch auch schon von vornherein zu vermuten, daß die Lösung des Erlösungsproblems, wenn sie dem menschlichen Geiste überhaupt erreichbar ist, im alten Indien erfolgt sein muß, in welchem, wie in keinem anderen Lande und zu keiner anderen Zeit, dieses Problem sowohl nach der spekulativen wie nach der praktischen Seite hin die Menschen in beispielloser Weise in seinen Bann gezogen hatte.

sind. Es ist deshalb wiederum nichts weiter als eine Torheit, zu befürchten, unser aufgeklärtes Europa könnte von leibhaftigen buddhistischen Mönchen überschwemmt werden. Aus diesem Grund mutet der Buddha ja auch niemand zu, diesen Weg zu gehen, wenn er sich aus irgend welchen Gründen hiezu nicht in der Lage fühlt. Er zeigt vielmehr auch allen denen, in welchen zwar das Bewußtsein ihrer jenseits der Welt liegenden ewigen Bestimmung ebenfalls bereits lebendig geworden ist, die aber derselben *innerhalb* der Welt entgegenwandern wollen, den für *sie* nächsten Weg, so zwar, daß sie gleichfalls noch während dieses Lebens bis zur unerschütterlichen Gewißheit vordringen können, daß sie nach dem Tode nicht mehr in diese *unsere* Welt zurückkehren, sondern in einer der höchsten Lichtwelten das große Endziel völlig verwirklichen werden. Ja, weil er den Steg kennt, der aus der Welt herausführt, kennt er auch die Pfade, die innerhalb unserer Welt zu einer günstigen Wiedergeburt führen, und zeigt auch sie mit *anschaulicher* Gewißheit. Seine Lehre ist deshalb auch in dem Sinne modern, als sie jedem, der sich nicht selbst zum großen Haufen in dem oben erörterten Umfange schlägt, also auch dem für seine ferne Zukunft besorgten *Weltmenschen* das *ihm* erreichbare Maß von Leidlosigkeit und Wohlsein sichern will: »Wenn freilich diese Lehre nur von Herrn Gotamo und den Mönchen und den Nonnen, aber nicht von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *enthaltssam lebend*, und nicht von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *Sinnenfreuden genießend*, erlangt werden könnte, dann wäre dieses heilige Leben unvollkommen, eben insofern; weil aber diese Lehre sowohl von Herrn Gotamo, den Mönchen und den Nonnen, wie auch von den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *enthaltssam lebend*, und den Anhängern und Anhängerinnen, *im Hause lebend*, weiß gekleidet, *Sinnenfreuden genießend*,

⁵² Majj. Nik. III, p. 6 (107. Suttam).

⁵³ Die so oft aufgeworfene Frage, ob eine Verbreitung buddhistischer Ideen bei uns in Hinsicht auf die Eigenart unserer Zivilisation wünschenswert sei, welch' letztere, entgegen der buddhistischen Anschauung, den Schwerpunkt in die Auswirkung unserer Persönlichkeit verlege, wie man euphemistisch sagt – in Wahrheit ist es ein Auswirken der uns erfüllenden *Trieb*e – ist einmal falsch gestellt und dann auch müßig. Richtig müßte sie doch lauten, ob der Buddha mit der Lösung des Menschenrätsels recht hat oder nicht. Hat er recht, dann haben eben deswegen *alle* anderen, soweit sie mit ihm nicht übereinstimmen, sowohl in Theorie als auch *in der Praxis* ohne weiteres unrecht. Die Bekämpfer des Buddhismus werden deshalb, soweit sie es überhaupt ehrlich meinen, seine Lehren sachlich zu widerlegen haben, was ja, da sie sich auf keinerlei Offenbarung, sondern nur auf die Erkenntnis stützen, für den Fall ihrer Unrichtigkeit nicht schwer sein kann. – Dann ist die Frage aber auch müßig: Jeder, der überhaupt Anlaß nimmt, die Lehre des Buddha kennen zu lernen, muß sich persönlich mit ihr abfinden. Wie die anderen sich zu ihr stellen, kann ihn weiter nicht berühren. Er allein muß ja auch die Früchte seines Wirkens ernten. Aus diesem Grunde räumt der Buddhist natürlich auch jedem anderen System gegenüber das gleiche Recht ein: der Buddhismus lehrt unbeschränkte Toleranz.

erlangt werden kann, ist dieses heilige Leben vollkommen, eben insofern«, wird im dreiundsiebzigsten Suttam der Mittleren Sammlung ausgeführt.

Nach alledem gilt für den Kenner auch heute noch, was der Brahmane Mogalāno, ein Zeitgenosse des Buddha, von dessen Lehre rühmt: »Gleichwie etwa unter den Wurzeldüften der schwarze Rosenlauch in seiner Art als vorzüglichster gilt, unter den Kernholzdüften der rote Sandel in seiner Art als vorzüglichster gilt, unter den Blumendüften der weiße Jasmin in seiner Art als vorzüglichster gilt, ebenso nun auch ist des Herrn Gotamo Belehrung die beste in heutiger Zeit^{52 53}.«