

**DIE HOHE WAHRHEIT
VON DEM ZUR LEIDENSVERNICHTUNG
FÜHRENDEN PFADE**

A. Der Hohe achtfache Pfad im allgemeinen

Daß die meisten Menschen so sorglos dahinleben, hat seinen Grund darin, daß sie die Lage nicht kennen, in der sie sich befinden. Entweder sie reden sich ein, sie seien aus dem absoluten Nichts in diese Welt emporgetaucht und würden mit ihrem Tode ebenso spurlos wieder verschwinden, oder sie betrachten sich als das Produkt eines Schöpfers, der sie nach dem Tode zu sich in sein himmlisches Reich übernehme, indem sie keinen Zweifel darüber hegen, daß die daneben allerdings noch bestehende Hölle immer nur für die anderen bestimmt sei. So ergibt sich sowohl für den Ungläubigen wie für den Gläubigen als die höchste Lebensweisheit, es sich möglichst behaglich auf dieser Welt zu machen, für den ersteren deshalb, weil es doch die höchste Torheit wäre, diese so flüchtige Existenz nicht möglichst auszunützen, für den letzteren aber, weil auch sein Aufenthalt in dieser Welt ein Geschenk seines Gottes ist, das nicht mit Dank zu genießen der höchste Undank wäre. Würden sie ihre wirkliche Lage überschauen, also mit hinreichender Deutlichkeit erkennen, daß sie seit anfangslosen Zeiten ziel- und planlos in der Welt in allen ihren Höhen und Tiefen, also bald als Gott, bald als Mensch, bald als Gespenst, bald als Tier, bald als Teufel, umherirren, und daß diese ziel- und planlose Wanderung unter fortwährender Selbsttäuschung auch in alle Zukunft hinein weitergehen soll, und würden sie weiterhin die Möglichkeit erkennen, diesem Kreislauf des Leidens für immer zu entrinnen und sich auf eine völlig leidlose Stätte, »ein Versteck, ein Eiland¹« zurückzuziehen, so würden sie wohl mit derselben Inbrunst die dargebotene Hand, die zu jener leidlosen Stätte geleiten will, ergreifen, wie ein ins Wasser Gefallener jene, die ihn ans Ufer zu ziehen bereit ist. In dieser Lage aber sind nunmehr wir, wenn anders wir das bisher Ausgeführte verstanden haben, und muß uns eben deshalb auch die letzte der vier Hohen Wahrheiten, die den zur Vernichtung des Leidens führenden Pfad behandelt, als das Hehrste erscheinen, was je in dieser Welt geoffenbart worden ist, insbesondere auch als die hehrste unter den vier Hohen Wahrheiten selbst. Wären doch die drei ersten, die wir bisher kennen gelernt haben, ohne diese vierte trotz ihrer Erhabenheit ein Danaergeschenk der schlimmsten Art, indem sie, gerade weil aus ihnen die ganze Schrecklichkeit der Situation, in der wir uns befinden, erhellt, uns nur um so unglücklicher machen würden. Die letzte der vier Hohen Wahrheiten bildet also den Schlußstein und die Krönung des gewaltigen Lehrgebäudes des Buddho. Auf diesem Standpunkte steht auch er

¹ Angutt. Nik. I, p. 155 (III, 51).

selbst, wenn er als das größte Unglück, das je seine Jünger treffen könnte, eine etwaige Uneinigkeit über den Inhalt des Weges bezeichnet: »Wenig läge daran, Anando, am Hader um die Lebensnotdurft oder um die Ordensregel; doch um den Weg, Anando, oder den Pfad, wenn darum unter den Jüngern Hader entstehen sollte, so gereichte solcher Hader gar vielen zum Unheil und Unglück, gar vielen zum Verderben, zum Unheil und Leiden für Götter und Menschen².« Seine Jünger aber haben die ausschlaggebende Bedeutung dieser letzten der vier Hohen Wahrheiten dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie den Meister speziell als »des unentdeckten Weges Entdecker, des unerschaffenen Weges Erschaffer, des unerklärten Weges Erklärer, als den Wegeswisper, den Wegeskennner, den Wegeskundigen« preisen³.

1. Dabei ist aber die Anlage dieses Weges mit den drei ersten Wahrheiten bereits gegeben: Es muß jeglicher *Durst* nach der Welt als die eigentliche und tiefste Quelle alles Leidens restlos zum Verschwinden gebracht werden. Dieser dürstende Wille aber wurzelt im *Nichtwissen*, kann also auch nur durch den Eintritt des Wissens behoben werden. Noch bevor wir also den Weg kennen, ist uns schon so viel klar, daß er darauf hinauslaufen muß, allen Durst nach der Welt durch *Erkenntnis* in uns zu ertönen. Aus dem Bisherigen ergibt sich aber weiterhin auch, daß diese Erkenntnis entsprechend der Art des Nichtwissens, aus welcher jener Durst hervorquillt, eine doppelte sein muß: wir müssen uns einmal darüber klar werden, daß unsere ganze Persönlichkeit in allen ihren Bestandteilen und damit die ganze Welt für uns im Grunde etwas *Fremdes* ist, an das wir uns bloß hängen, weil wir glauben, dieses uns im Grunde Fremde besitzen zu müssen, um glücklich zu sein; und dann müssen wir die Bestandteile unserer Persönlichkeit, wie alles in der Welt, als einen für uns *leidvollen* Besitz und mithin den Glauben, die Persönlichkeit und damit unser Aufenthalt in der Welt seien zu unserem Glücke nötig, als einen *Wahn* erkennen. Haben wir nach beiden Richtungen hin wirkliche Erkenntnis erlangt, so *können* wir gar kein Verlangen, keinen Durst nach Persönlichkeit und nach der Welt mehr haben, so wenig wir Verlangen haben können, täglich hundert Peitschenhiebe zu bekommen; denn »wir sind Wesen, die Wohl begehren und Wehe verabscheuen«. Freilich muß diese Erkenntnis, wie wir ebenfalls bereits wissen, eine wirkliche und darf nicht bloß eine abstrakte sein. Daß letztere nicht genügt, können wir alle Tage an uns selbst erfahren, indem wir das Schädliche irgend einer Leidenschaft von uns *im allgemeinen*, das heißt also *abstrakt*, gar wohl erkennen, uns aber gleichwohl nicht einmal zu dem Entschlusse aufrufen können, sie zu bekämpfen. Die bloß abstrakte Erkenntnis motiviert also nicht, eben weshalb sie sittlich völlig wertlos ist. Einen Bestimmungsgrund für unser Handeln vermag vielmehr bloß die *anschauliche* Erkenntnis abzugeben, also jene, bei der das erstrebte Objekt, wie auch die Folgen seines Besitzes anschaulich vor unser leib-

² Majj. Nik. II, p. 245 (104. Suttam).

³ Majj. Nik. III, p. 8 (108. Suttam).

liches oder geistiges Auge treten: Wenn ich einem Menschen die freudenreichen Folgen einer ihm zugemuteten Tat so überzeugend und anschaulich darzulegen weiß, daß er sich eine greifbare Vorstellung von ihnen machen kann, so wird er die Tat, wenn anders er dazu imstande ist und keine schwerwiegenden Gründe dagegen sprechen, unweigerlich setzen, wie auch in ihm aufgestiegene Begierden alsbald wieder verschwinden werden, wenn die unheilvollen Folgen, die ihre Befriedigung für ihn oder andere im Gefolge hat, ihm anschaulich gegenwärtig sind — »als mir nun, Mönche, bei diesem ernstesten, eifrigsten, heißen Mühen ein Gedanke an Lust — (kāmavitakko) — aufstieg, sagte ich mir: ›Aufgestiegen ist mir da dieser Gedanke an Lust und er führt zu eigener Beschwer und führt zu fremder Beschwer, führt zu beider Beschwer, rodet die Weisheit aus, bringt Verstörung mit sich, führt nicht zu Nibbānam; da ich also darüber nachdachte, Mönche, verschwand er⁴«. Insbesondere wird, wenn ich einen sinnlichen Menschen zu einer so tiefen Durchschauung des menschlichen Organismus bringen kann, daß er in jedem Weibe nur »ein mit Haut überzogenes Beingerüst«, das mit Kot und Eiter angefüllt ist⁵, zu sehen vermag, seine Leidenschaft fraglos verschwinden, so sicher, als ein Hungriger jeden Appetit verliert, wenn er von einer einladenden Schüssel den Deckel wegnimmt und statt des erhofften köstlichen Gerichtes Schlängenaas darin findet⁶. Diese *anschauliche* Erkenntnis motiviert also, was sich, soweit sie eine richtige ist, das heißt uns aufdeckt, daß alle wirklichen und möglichen Objekte unseres Durstes letzten Endes immer Leiden für uns im Gefolge haben müssen, in der Weise äußert, daß in demselben Verhältnis, als diese Erkenntnis eintritt, der Durst schwindet, so daß, wenn sie eine vollständige und allumfassende geworden ist, damit auch *aller* dürstende Wille vernichtet ist; die richtige anschauliche Erkenntnis wird, um mit Schopenhauer zu sprechen, schließlich zum *Quietiv* alles Wollens oder, um mit dem Buddho zu reden, »zur heiligen Weisheit, *fähigen* Weisheit, *vermögenden* Weisheit⁷«. So ist denn diese richtige Anschauung auch das allererste Element des vom Buddho zur Vernichtung des Leidens zusammengestellten Pfades. Er selbst nennt sie *Sammā-ditthi*, *rechte Anschauung*; wir müssen die richtige *Anschauung* von den Dingen gewinnen, dürfen sie nicht so nehmen, wie sie sich dem oberflächlichen Blicke präsentieren, sondern müssen sie bis auf den Grund durchschauen, so, wie sie wirklich sind, nämlich vergänglich, leidbringend und eben deshalb uns im Grunde unangemessen. Auf die Herbeiführung dieser richtigen Anschauung ist daher auch der Weg im übrigen abgestellt⁸.

⁴ Majj. Nik. I, p. 114 (19. Suttam).

⁵ Cfr. Psalmen der Mönche, V. 1150 ff.

⁶ Majj. Nik. I, p. 30 (5. Suttam).

⁷ Majj. Nik. III, p. 72 (117. Suttam).

⁸ Im Ang. Nik. X, Nr. 104, ist die *Anschauung* als Grundlage des Handelns eigens dargestellt: aus schlechter Anschauung folgt schlechtes Handeln, aus rechter rechtes, gleichwie Same vom Gallenbaum allen aufgesogenen Erdensaft in Bitterkeit, Same vom Zucker-

2. Zunächst liegt auf der Hand, daß sie nur durch anhaltende und tiefe *Betrachtung* erreicht werden kann: »Zwei Bedingungen, Bruder, liegen der rechten Erkenntnis zugrunde: die Stimme eines anderen und *tiefes Nachdenken*⁹.« Aber dieses tiefe Nachdenken führt nicht ohne weiteres zum Ziele. Der »unkundige Weltmensch« mag die Dinge, die ihm Freude machen, mag insbesondere auch die Elemente seiner Persönlichkeit noch so anhaltend betrachten, er wird doch immer wieder zum Schlusse kommen: »Ich kann in ihnen nichts Schreckliches finden¹⁰.« Der Geist muß vielmehr in einer ganz bestimmten Verfassung sein, wenn er die Aufgabe leisten soll, die der Buddho ihm zumutet. Er nennt diese geistige Verfassung *Samādhi*, wörtlich *Zusammenfügung*, ein Begriff, der selbst wieder im dreiundvierzigsten Suttam der Mittleren Sammlung näher als die *Einheit des Geistes* definiert wird: »Die Einheit des Geistes (*citt'ekagattā*), Bruder Visākho, das ist *Samādhi*¹¹.« Um zu verstehen, was damit gemeint ist, müssen wir erst einsehen lernen, warum die normale Betrachtungsart, auch wenn sie noch so tief ist, nicht zum Ziele führen kann, indem *Samādhi* eben in der Ausschaltung der der ersteren anhaftenden Fehlerquelle besteht:

In uns lebt der Durst nach der Welt, der da ist ein Durst nach Gestalten, Tönen, Düften, Säften, Tastobjekten und Vorstellungen. Lediglich den Apparat zur Befriedigung dieses Durstes stellt unser mit den sechs Sinnen behafteter Körper von Haus aus dar; ist er ja doch auch sein »Machwerk«. Der gewöhnliche Mensch hält es auch Zeit seines Lebens für selbstverständlich, daß der Sechssinnenapparat ausschließlich zu diesem Zwecke zu gebrauchen sei, da er in dem Wahn befangen ist, daß in diesem seinem Durste sich sein ureigenstes Wesen betätige. So verwendet er denn die Sinnesorgane auch speziell in ihrer Eigenschaft als Erkenntnisorgane ausschließlich dazu, jenen dürstenden Willen zu befriedigen, d. h. die ihm entsprechenden Objekte — Gestalten, Töne usw. — und weiterhin die Mittel zu ihrer Erlangung ausfindig zu machen, das ihm Widerstrebende aber zu vermeiden. Diesem einzigen Zwecke dient vor allem auch das Zentralerkenntnisvermögen, der Intellekt: er wird bloß dazu verwendet, unsere Triebe, seien sie nun fein oder gemein, und damit unseren dürstenden Willen auf die bestmögliche Weise zu befriedigen. Alles, was wir betrachten, betrachten wir ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt. »Der Intellekt ist der Diener des — (triebmäßigen) — Willens,« sagt Schopenhauer. Freilich können wir auch von diesem Standpunkt aus dazu kommen, etwas, was an sich unserem Durste entspräche, in Hinsicht auf das überwiegende Leid, das wir als die Folge seines Besitzes erkennen, fahren zu lassen, aber doch

rohr in Süßigkeit umwandelt. Ibid. Nr. 121 ist auch noch die rechte Anschauung der Morgenröte verglichen, die der Sonne des rechten Handelns vorhergeht.

⁹ Majj. Nik. I, p. 294 (43. Suttam).

¹⁰ Majj. Nik. I, p. 116 (19. Suttam).

¹¹ Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam).

immer nur deshalb, weil eine solche Durstbefriedigung nicht die bestmögliche ist, eben weshalb wir ja auch gemeinhin nur jene Objekte zu seiner Befriedigung auswählen, welche diese Befriedigung in möglichst hohem Maße gewährleisten, welche uns also die höchste Lust unter möglichst geringer Beigabe von Leid verursachen. Weil so alle Erkenntnistätigkeit des Normalmenschen im ausschließlichen Dienste seines Durstes steht, dessen Berechtigung selbst für ihn, so gut wie sein eigenes Wesen, mit dem er nach ihm zusammenfällt, außer Frage steht, deshalb wird er auch nie den Satz begreifen, daß man auf *alle* Dinge verzichten müsse, weil sie alle vergänglich seien und deshalb letzten Endes Leiden im Gefolge hätten. Auf *alles* zu verzichten, wäre für ihn ja gleichbedeutend damit, auf jede Willensbefriedigung überhaupt zu verzichten, dieses aber damit, in seinem ganzen Wesen unaufhörlich gänzlich unbefriedigt zu sein, also solange er ist, mithin auf ungezählte Weltzeitalter hinaus — dem Willen zum Leben ist ja das Leben gewiß — fortwährend nach allen Richtungen hin zu hungern und zu dürsten. Das stellt aber eine derart schauerliche, ja unmögliche Zumutung dar, daß sie für ihn unter keinen Umständen weiter in Frage kommen kann. Mögen die Objekte seines Durstes immerhin samt und sonders vergänglich sein und mögen deshalb aus ihrer Ergreifung auch immer wieder neue Leiden für ihn hervorbrechen: sie bringen ihm doch auch andererseits stets wieder eine wenigstens vorübergehende Stillung des ihn quälenden Begehrens und damit eine wenigstens zeitweise Beruhigung seines Wesens — ein dem Verhugern Naher wird ja schließlich auch ekelhafte Speise und ein Verschmactender auch faules Wasser trinken. Noch weniger wird ein auf diesem Standpunkt stehender Mensch die Zumutung begreifen, seine eigene Persönlichkeit, seinen mit den sechs Sinnen behafteten Körper aufzugeben; käme sie für ihn doch der anderen gleich, sich selbst aufzugeben, was er unmittelbar als unmöglich erkennt. So wird ihm denn die Lehre des Buddho ein Buch mit sieben Siegeln.

Wie wir merken, liegt der Fehler seiner *Weltanschauung* darin, daß er sich in seinem Wesen mit seinem Durste nach der Welt identifiziert. Eben die Folge davon ist, daß seine *Erkenntnistätigkeit* stets unter dem Einflusse dieses Durstes steht, sich also nicht rein, nicht unabhängig von seinen Trieben, in denen sich der Durst äußert, betätigen kann: »Auge, Brüder, und Gestalten: Beides ist gegenwärtig; indem es aber gegenwärtig ist, wird das Erkennen mit Willensgier daran gefesselt. . . Ohr, Brüder, und Töne, Nase und Düfte, Zunge und Säfte, Leib und Tastbares, Denkkorgan und Vorstellungen: Beides ist gegenwärtig; indem es aber gegenwärtig ist, wird das Erkennen mit Willensgier daran gefesselt,« heißt es im hundertdreiunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung¹², eine Stelle, die im hundertachtunddreißigsten Suttam der gleichen Sammlung¹³ also paraphrasiert ist: »Hat da, Brüder, ein Mönch mit dem Auge

¹² Majj. Nik. III, p. 197.

¹³ Majj. Nik. III, p. 225.

eine Gestalt erblickt, so folgt das Erkennen den Spuren der Gestalt nach, wird von den anziehenden Spuren der Gestalt verlockt, von den anziehenden Spuren der Gestalt gefangen, von den anziehenden Spuren der Gestalt fesselerstrickt. . . Hat er mit dem Ohr einen Ton gehört, hat er mit der Nase einen Duft gerochen, hat er mit der Zunge einen Saft geschmeckt, hat er mit dem Leib etwas Tastbares getastet, hat er mit dem Denkorgan ein Ding erkannt, so folgt das Erkennen den Spuren des Dinges nach, wird von den anziehenden Spuren des Dinges verlockt, von den anziehenden Spuren des Dinges gefangen, von den anziehenden Spuren des Dinges fesselerstrickt.« — Daraus ergibt sich aber als der richtige Standpunkt, daß wir unser Erkennen vom Dienste unserer Triebe, d. h. also des Durstes, losreißen, daß wir es nicht mehr von den anziehenden Spuren der Gestalten, der Töne usw. gefangen nehmen und so von vornherein trüben lassen, sondern daß wir uns mit diesem unseren Erkennen allen diesen Sinneseinwirkungen vollständig objektiv gegenüberstellen, kurz, daß wir uns *rein* erkennend verhalten. Wie das möglich ist, ergibt sich aus folgendem:

Jedes Erkennen wird von einem *Wollen*, daß heißt einer Sinnestätigkeit, getragen, da es ja, wie wir wissen, nur durch eine solche ausgelöst wird¹⁴; ja, jedes Wollen überhaupt ist zunächst nur ein *Erkennen-wollen* und dann erst ein *Besitzen-wollen*; zunächst will man sehen, hören, riechen, schmecken, tasten, denken, das heißt mit dem Auge, dem Ohre, der Nase, der Zunge, dem Tastorgan, dem Denkorgan *erkennen*, was unseren Trieben, unserem Durste, entspricht, um dann erst es sich zuzueignen, indem man wiederum mittels der Erkenntnistätigkeit die Mittel zu seiner Erlangung ausfindig macht und so die Welt zwingt, uns das Gewünschte zu gewähren. So ist also nicht nur das Erkennen als Bewußtsein das Medium, mittels dessen wir überhaupt erst mit der Welt in Verbindung stehen — »hier im Bewußtsein steht das All¹⁵« — sondern es ist weiterhin das Licht, das uns den Weg in der Welt zeigt, in dessen Schein wir sie *lenken*, sie uns *dienstbar* machen: »Von wem, o Herr, wird die Welt gelenkt, woran ist die Welt gebunden, wessen Macht ist die Welt unterworfen?« — »Recht so, Bruder! recht so! Edel ist dein Tiefsinn, gut dein Scharfblick, trefflich deine Frage. Du fragst also: ›Von wem, o Herr, wird die Welt gelenkt, woran ist die Welt gebunden, wessen Macht ist die Welt unterworfen?‹« — »Ja, o Herr.« — »Vom *Erkennen*, o Bruder, wird die Welt gelenkt, ans *Erkennen* ist die Welt gebunden, der Macht des *Erkennens* ist die Welt unterworfen¹⁶.« Dieser Macht des Erkennens ist die Welt insbesondere auch insoweit unterworfen, als in seinem Lichte und mit seiner Hilfe angesichts der ebenfalls von ihm vermittelten Tatsache, daß wir trotz aller Vorsicht uns immer wieder von Leiden umgeben sehen, auch der Wille in uns aufsteigt, die *Ursachen* dieser Leiden zu erkennen und dann durch Behebung dieser Ursachen die Welt auch

¹⁴ Siehe das Kapitel über die Persönlichkeit.

¹⁵ Cfr. oben S. 121, 232.

¹⁶ Angutt. Nik. II, p. 177 (IV, 186).

füllende Durst nach der Welt darstellt, beschlossen sei. *Dieser* Wille nach Er-
insoferne nach unserem Willen zu gestalten. Jedoch bleibt *dieser* Wille hinsicht-
lich alles naturgesetzlich bedingten Leidens, also vor allem des Todes, gemein-
hin 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 schließ-
lich 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 un-
serem *bisherigen* Wollen selbst, das in seiner Gesamtheit sich als der uns er-
kenntnis, der alsbald den ganzen Erkenntnisapparat in Besitz nimmt, ist also
ein ganz eigenartiger; er ist nicht, wie unser bisheriger Erkenntniswille, *im*
Dienste des Durstes tätig, indem er ihn zu befriedigen sucht, sondern er tritt
ihm gegenüber, indem er sich zur Aufgabe macht, ihn in allen seinen unzähligen
Äußerungen des Verlangens und der Abneigung, der schmerzlichen und der
freudigen Regungen, wie sie unablässig unser Inneres bewegen, zu analysieren
und in seiner Kausalität zu durchschauen. Er steht also selbst auch in keinerlei
unmittelbaren Beziehungen zu den Dingen mehr, da sein Objekt ja gerade der
Durst nach ihnen ist, so daß er ihnen gegenüber völlig uninteressiert, absolut
objektiv sich verhält. Eben deshalb ist aber auch das in *dieser* Weise sich be-
tätigende Erkennen ganz reines, *in sich einiges*, nicht mehr von der Sorge um
Befriedigung unserer Triebe getrübt. *Es* meint der Buddha, wenn
er sagt: »Wie aber wird, Mönche, das Erkennen, als nach außen nicht zerstreut,
nicht zerfahren bezeichnet? Hat da, Mönche, ein Mönch mit dem Auge eine
Gestalt erblickt, so folgt das Erkennen den Spuren der Gestalt nicht nach,
wird von den anziehenden Spuren der Gestalt nicht verlockt, von den anziehen-
den Spuren der Gestalt nicht gefangen, von den anziehenden Spuren der Gestalt
nicht fesselverstrickt. . . . Hat er mit dem Ohr einen Ton gehört, hat er mit der
Nase einen Duft gerochen, hat er mit der Zunge einen Saft geschmeckt, hat er
mit dem Leib etwas Tastbares getastet, hat er mit dem Denkorgan ein Ding
erkannt, so folgt das Erkennen den Spuren des Dinges nicht nach, wird von den
anziehenden Spuren des Dinges nicht verlockt, von den anziehenden Spuren des
Dinges nicht gefangen, von den anziehenden Spuren des Dinges nicht fessel-
verstrickt: Nach außen, sagt man, ist das Erkennen nicht zerstreut, nicht zer-
fahren¹⁷.«

Diese dem Dienste des dürstenden Willens entrückte Erkenntnistätigkeit ist
sozusagen am äußersten Ende der Welt postiert, nachdem ja die letztere für uns
von diesem unserem Durste nach ihr getragen wird, und haben wir erst in
dieser Weise die richtige Distanz, um nicht bloß wie bisher die Beziehungen der
Welt zu dem uns beseelenden Durste nach ihr, sondern auch die Beziehungen

¹⁷ Majj. Nik. III, p. 225 (138. Suttam).

dieses dürstenden Willens und seines »Machwerkes«, des mit den sechs Sinnen behafteten Körpers, zu uns zu erkennen, indem wir nunmehr auch auf sie wie aus weiter Ferne herabblicken. Dieses Verhältnis meint der Buddha mit den Worten: »Wie, wenn ich nun mit weitem, tiefem Geiste verweilte und hätte die Welt« — zu ihr gehört natürlich auch der körperliche Organismus — »überwunden, über ihr stehend im Geiste¹⁸?« Ferner wird es im Anguttara Nikāyo dadurch sehr anschaulich zum Ausdruck gebracht, daß der so erkennende Hohe Jünger mit einem Kämpfer verglichen wird, der *aus der Ferne trifft*: »Gleichwie da, Sālho, der Kämpfer aus der Ferne trifft, so, Sālho, besitzt der erlesene Jünger rechte Konzentration. Und was es da an Körperlichkeit gibt, an vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger, ob eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe, das, Sālho, erkennt der recht konzentrierte erlesene Jünger der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit also: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.« Ebenso was es da an Empfindung, an Wahrnehmung, an Gemütsregungen, an Erkennen gibt, an vergangenem, gegenwärtigem oder zukünftigem, ob eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nah, das, Sālho, erkennt der recht konzentrierte erlesene Jünger der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit also: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst¹⁹.«

Weil wir so von diesem Standorte aus deutlich sehen, wie unsere Persönlichkeit und damit auch unser in ihr sich realisierender Durst nach der Welt nicht das geringste mit unserem eigentlichen Wesen zu tun hat, deshalb besteht nun das Problem auch nicht mehr darin, wie wir in diesem Durste unser Wesen befriedigen können, sondern darin, ob die Befriedigung unseres Wesens nicht gerade dadurch herbeizuführen sei, daß wir uns von diesem Durste befreien. Lediglich unter diesem Gesichtspunkte betrachten wir von jener Warte aus dann auch nur mehr die Dinge. Wir sehen sie nicht mehr, uns mit unserem Durste nach der Welt identifizierend, daraufhin an, ob sie geeignete Objekte zur Befriedigung desselben sind, sondern darauf, ob nicht vielmehr die Worte des Buddha zutreffen »Kein Ding ist der Neigung wert²⁰«, und damit auch jedes Verlangen, jeder Durst nach solchen Dingen selbst schon töricht ist. Das Resultat *dieser* Erkenntnistätigkeit kann nicht lange zweifelhaft sein: Alles in der Welt und von der Welt, einschließlich der Bestandteile unserer eigenen Persönlichkeit, ist unaufhörlichem Wechsel unterworfen, einem steten Wechsel, den wir, wenn wir uns an die Welt ketten, ebenso unaufhörlich in Form von Geburt, Alter, Krankheit, Tod, Kummer, Schmerz und Gram empfinden, so daß wir aus den schmerzlichen Empfindungen überhaupt gar nie ganz herauskommen, während wir, wenn wir *alles* loslassen, auf *alles* in der Welt und damit

¹⁸ Majj. Nik. II, p. 262 (106. Suttam).

¹⁹ Angutt. Nik. II, p. 202 (IV, 196).

²⁰ Majj. Nik. I, p. 251 (37. Suttam).

auf diese selbst verzichten, in die hehrste, ungetrübteste, heiligste Ruhe, die durch keinerlei Empfindung mehr gestört wird, eingehen. Angesichts einer solchen Erkenntnis *kann* kein Durst nach der Welt mehr bestehen, in ihr verwirklicht sich die ganze Wahrheit der Worte des Herrn: »Der Macht des Erkennens ist die Welt unterworfen.« Denn es tötet den Durst nach der Welt und vernichtet damit diese selbst für mich. Das Erkennen wird also hier zum Vatermörder; war es ja doch eben dieser dürstende Wille, der es in der Tätigkeit der von ihm erbauten und unterhaltenen Sinnesorgane ausgelöst hatte. Gleichzeitig mit seinem Schöpfer stirbt es aber selbst; denn es war ja nur noch getragen von dem Willen nach Erkenntnis dieses Durstes, ein Wille, der nunmehr gestillt ist, sich also nicht weiter geltend macht, eben womit dann auch das Erkennen selbst zur Rüste geht, wie die Flamme erlischt, wenn der Docht aufgezehrt ist — Nibbānam ist verwirklicht²¹.

Hienach erweist sich also Samādhi oder die Einheit des Geistes als von den Regungen unserer Triebe oder unseres Durstes völlig unbeeinflusstes und somit ganz reines oder, wie wir auch sagen können, als *konzentriertes* Erkennen, so daß wir Samādhi am besten mit *Konzentration* im Sinne von *Konzentration des Geistes* (cetosamādhi) übersetzen können. Dabei müssen wir uns nur gewöhnen, mit diesem Worte den Begriff eines konzentrierten Geistes oder eines konzentrierten *Denkens* zu verbinden, so, wie man von einer konzentrierten Flüssigkeit spricht.

Wir bezeichnen dieses konzentrierte Erkennen, aus dem, analog einem chemischen Zerlegungsprozesse, alle Regungen des Durstes ausgeschieden sind, als die *geniale* Betrachtungsart. Hiebei ist aber zu merken, daß dieselbe, wenn sie mit rechter Konzentration in dem behandelten Sinne zusammenfallen soll, auch zu dem angegebenen Zwecke, also zur Erkenntnis der Verwerflichkeit alles Durstes gebraucht werden muß. Sonst ist sie eine *falsche* Konzentration, unter welcher mithin jede geniale Betrachtungsart fällt, die, obwohl sie selbst durstfrei ist, doch mittelbar wieder im Dienste dieses Durstes steht, indem sie nicht ihn selbst, sondern, unter bloßer temporärer Ausschaltung seiner *störenden* Einflüsse auf das Denken, irgend welche seiner Befriedigung dienende Probleme zum Objekte hat. Falsche Konzentration im Sinne des Buddho pflegen mithin

²¹ Das Erkennen stirbt gleichzeitig mit seinem Schöpfer, dem Durst. Dieser aber wirkt in dem von ihm angefachten Lebensprozeß der Sechssinnenmaschine auch nach seinem eigenen Untergange noch eine Zeitlang fort, nämlich bis zum Zerfalle dieser Sechssinnenmaschine im Tode des Heiligen, gleichwie — cfr. W. a. W. u. V. I, S. 452 (490) Anm. — die Töpferscheibe noch eine Zeitlang weiterrollt, auch nachdem die Kraft, die sie in Bewegung setzte, aufgehört hat tätig zu sein. Ebenso lang wird natürlich auch das *Erkennen* noch aufgerufen. Aber es sieht nach der Vernichtung des Durstes alle Arbeit getan und wartet nur noch sein vollständiges Verwehen mit dem völligen Stillstand auch der letzten Nachwirkungen desselben ab.

alle jene genialen Menschen, für die der Zustand des reinen Erkennens nur dazu dient, Aufgaben irgend welcher Art *innerhalb* der Welt zu lösen²².

Die richtige Konzentration besteht in der Loslösung des Erkennens oder des Bewußtseins oder des Geistes oder des Denkens — lauter synonyme Ausdrücke²³ — vom Dienste des Durstes. Sie schließt also stets, soweit sie erreicht ist, auch eine *Befreiung* unserer Erkenntnistätigkeit in sich. Denn die Sklaverei der sechsfachen Erkenntnistätigkeit besteht ja eben darin, daß sie immer wieder im Dienste unserer Triebe oder unseres Durstes nach der Welt tätig werden muß. Hienach ist es aber nur eine selbstverständliche Konsequenz, wenn der Buddho die höheren Grade von cetosamādhi oder Konzentration des Geistes auch Geistesbefreiungen oder Geisteserlösungen nennt. Soweit diese Unabhängigkeit unserer Erkenntnistätigkeit vom Dienste unserer Triebe eine Tatsache geworden ist, sind wir aber auch selbst frei geworden, erlöst, die wir ja, wie wir wissen, nur vermittels des Elements des Bewußtseins oder Erkennens mit der Welt verbunden und an sie gebunden sind. Können wir nämlich unsere Erkenntnistätigkeit vom Dienste unserer Triebe oder des in uns hausenden Durstes *vollkommen* frei machen, was dadurch geschieht, daß vermittels derselben Erkenntnistätigkeit *jeder* Trieb und damit aller Durst, insbesondere auch nach weiterer Erkenntnistätigkeit selbst, vollständig zum Schweigen gebracht wird²⁴, so können wir, weil uns dann ja auch nichts mehr zu weiterer Erkennt-

²² Wie wir sehen, ist nach dem Buddho die Möglichkeit des durstfreien, nicht *willensfreien* Erkennens — ein schlechthin willensfreies Erkennen gibt es überhaupt nicht, indem *jedes* Erkennen einen entsprechenden Willen als seinen Träger voraussetzt — oder die Möglichkeit der genialen Betrachtungsart eine selbstverständliche Folge davon, daß wir nicht *Wille sind*, sondern bloß einen Willen *haben*, ein Wille, der selbst wieder aus unzähligen einzelnen Regungen des Wollens sich zusammensetzt. Diese Regungen des Wollens wogen, von der sie begleitenden Erkenntnis gelenkt und immer wieder neu ausgelöst, unaufhörlich, insbesondere in Form der Gemütsstätigkeiten, in uns auf und ab, eben weshalb der Buddho den Menschen auch mit einem Ameisenhaufen, in welchem ja gleichfalls rastlose Bewegung herrscht, vergleicht (23. Suttam d. M. S.). Da sie aber alle so wenig mit unserem wahren Wesen zu tun haben, wie die Luft mit dem Raume, den sie erfüllt, so können wir im Prinzip jedes beliebige Wollen, also auch Willensregungen sich widersprechenden Inhalts, in uns aufsteigen lassen, wenn das auch in tatsächlicher Beziehung dadurch erschwert ist, daß die meisten dieser Regungen im Verlaufe der Zeiten die Form des *Durstes*, das heißt der eisernen Gewohnheit, angenommen haben. Deshalb können wir insbesondere auch einen Willen in uns aufsteigen lassen, der auf die Erkenntnis der Gesamtheit dieser triebmäßigen Regungen, also unseres Durstes nach der Welt, gerichtet ist, indem sich dann das Erkennen in den Dienst dieses neuen Wollens stellt.

²³ »*Was man cittam* (Geist), *mano* (Denken), *viññānam* (Erkennen) *nennt*«, heißt es in Dighā Nikāyo I.

²⁴ also die Mahnung der Mahā-Nārāyana-Upanisad verwirklicht wird: »Was von Erkenntnisdrang erfüllt, lass' welken!«

nistätigkeit treibt, auch diese selbst in absoluter Freiheit völlig einstellen und damit das Element des Erkennens — (Bewußtseins) — ganz verlöschen lassen²⁵. Mit diesem schwindet dann aber für uns *alles* dahin, auch unser sinnfähiger Körper, indem alles ja nur mit und in diesem »Element des Erkennens« — (Bewußtseins) — uns zugänglich gemacht worden war: »Das Bewußtsein, das unsichtbare, unendliche, wenn man gänzlich aufgibt, dann können Erde, Wasser, Feuer, Luft nicht Fuß fassen, dann hört Lang und Kurz, Klein und Groß, Schön und Unschön, dann hört der sinnenbegabte Körper (nāma-rūpam) gänzlich auf. Durch die Aufhebung des Bewußtseins (Erkennens) hört dann dieses auf²⁶.« Sind uns so diese tiefen Worte des Meisters vollständig durchsichtig geworden, so verstehen wir aber nunmehr weiterhin, warum mit dem Eintritt der völligen Geisteserlösung (cetovimutti) auch unsere eigene ewige Erlösung verwirklicht ist: Mit dem Erlöschen jeglichen Durstes besteht für uns in alle Ewigkeit hinein kein Anlaß mehr, nochmal eine Geistes- oder Erkenntnistätigkeit zu entfalten und damit das Element des Bewußtseins neu erstehen zu lassen, um in seinem Lichte das Gaukelspiel der Welt weiterhin zu genießen. Eben deshalb bauen wir dann auch im Tode keinen neuen *Apparat* für die Geistestätigkeit im Wege des Anhaftens an einem neuen Keim mehr auf, so daß mit der erreichten definitiven Befreiung unserer Erkenntnistätigkeit oder unseres Geistes vom Dienste des dürstenden Willens, wie sie mit der Vernichtung des letzteren eintritt, bereits der *ewige* Friede in uns seinen Einzug hält, der seine Krönung mit unserem darauf erfolgenden *letzten* Tode erhält, indem dieser für uns dann nichts weiter bedeutet als die definitive Abwerfung des uns nunmehr völlig unnütz gewordenen Erkenntnisapparates²⁷. Damit verstehen wir auch die anderen Meisterworte: »Mehr und mehr mag der Mönch sich üben, daß ihm das Erkennen nicht zerstreut, nicht zerfahren werde, auf Grund der Abkehr unerschütterlich sei. Ist das Erkennen nicht zerstreut, nicht zerfahren, wird man, auf Grund der Abkehr unerschütterlich, ein Entstehn und Hervorgehn von Geburt und Alter, Tod und Leiden künftig nicht mehr finden²⁸.«

3. Wie wir aus dem Bisherigen ersehen, ist Samma-samādi oder rechte Konzentration nichts weiter als reines, durstfreies, also von keiner anderweiten störenden Gemütsregung getrübtetes Erkennen an sich. Unter rechter Konzentration für sich allein wird also auch nur ein rein formaler Zustand der Erkenntnis-

²⁵ was wir gerne tun werden, weil wir ja im Lichte dieser reinen Erkenntnistätigkeit bereits *alles* als vergänglich, leidbringend und deshalb uns unangemessen erkannt haben.

²⁶ Digha Nik. XI, 85.

²⁷ Übrigens ist cetovimutti, wenn es im letzteren Sinne gebraucht wird, im Kanon zum Unterschied von den oben genannten bloß teil- und zeitweisen Geisteserlösungen regelmäßig noch durch *paññāvimutti*, *Erlösung durch Wissen*, näher bestimmt, indem die ewige Loslösung unseres Geistes oder unseres Bewußtseins von uns und damit unsere eigene ewige Erlösung nach dem zur rechten anschaulichen Erkenntnis Ausgeführten ja nur infolge des heiligen Wissens eintreten kann.

²⁸ Majj. Nik. III, p. 223 (138. Suttam).

tätigkeit verstanden, wobei freilich auch ihr Inhalt bereits insoweit bestimmt ist, als sie speziell den Durst und seine Objekte, und zwar näher in der Richtung ihrer Unangemessenheit für uns, zum Gegenstande hat. Im übrigen aber benötigen wir natürlich, um diese Unangemessenheit nun auch wirklich einzusehen, noch genauer Richtlinien für jene Erkenntnistätigkeit: wenn ein Fachmann einem Laien einen komplizierten Mechanismus zur eigenen Durchschauung und Würdigung vorlegt, so muß er ihn sich nicht nur, wenn sein bloßes Auge hiezu nicht ausreicht, mit einem scharfen Glase, dem in unserem Falle eben die Konzentration des Geistes oder das konzentrierte Denken entspricht, sich bewaffnen lassen, sondern ihn auch bis ins einzelne hinein auf alle Teile des Mechanismus und die Art ihres Ineinandergreifens aufmerksam machen. So ist es denn auch für den Erfolg der konzentrierten Erkenntnistätigkeit, wie sie der Weg zur Leidensvernichtung vorschreibt, von ausschlaggebender Bedeutung, daß ihr ihr Material in durchsichtiger Weise und in richtiger Beleuchtung vorgelegt wird, dementsprechend es dann betrachtet werden kann. Es ist deshalb nur selbstverständlich, daß dieses materiellen Gehaltes der rechten Konzentration als einer fundamentalen Bedingung des Erfolges in einem eigenen Glied des Pfades, der sonst ja ganz unvollständig wäre, gedacht wird, und zwar heißt dieses Glied eben wegen seiner Eigenschaft als Inbegriff dessen, *worauf* sich die rechte Konzentration beziehen soll, *Sammā-sati, rechtes Gedenken*. Das unter ihm zusammengefaßte Material besteht natürlich in den bisher behandelten ersten drei der Hohen Wahrheiten, indem die rechte Konzentration ja eben zu ihrer Durchschauung führen soll²⁹. Der Buddha hat den Inhalt derselben der Hauptsache nach auf eine der anschaulichen Betrachtung äußerst dienliche Weise in einem der wichtigsten Suttan des ganzen Kanons zusammengestellt, das eben deshalb den Titel »die vier Gegenstände des Gedenkens« — *cattāro satipatthānā* — führt, und zwar ist in ihr dieses Material für das konzentrierte Denken nicht etwa bloß schematisch aufgezählt, sondern gleich in die Form der konzentrierten Betrachtung selbst gebracht. Das Suttam, von dem wir Teile bereits früher im Wortlaute kennengelernt haben³⁰, baut sich auf der grundlegenden Erkenntnis auf, daß unser ganzer Durst nach der Welt sich in unserer Persönlichkeit er-

²⁹ Deshalb können wir *sammā-sati* auch mit rechter *Besonnenheit* wiedergeben: man *besinnt* sich bei allem auf die Lehre. — Daß *sati* in der Tat *diesen* Sinn hat, wird über allen Zweifel klargestellt durch folgende Stellen: »Siegreich aber wird meine Kraft sein, unverzagt, gewärtig mein Gedenken — *sati* — frei von Vergesslichkeit. . . . Wenn, Mönche, diesem Mönche, der solcher Art des Buddha *gedenkt*, solcher Art der Lehre *gedenkt*, solcher Art der Jüngergemeinde *gedenkt*. . .« (M. N., 28. Suttam). — »Und er hat Besonnenheit — *sati* — ist mit höchster Besonnenheit begabt: *was da einst getan, einst gesagt wurde, daran denkt er, daran erinnert er sich*« (M. N., 53. Suttam). — »Und wie kennt ein Mönch die Weide? Da kennt ein Mönch die vier Gegenstände des Gedenkens der Wirklichkeit gemäß. Also kennt ein Mönch die *Weide*« — M. N., 33. Suttam — d. h. doch wohl: die vier Gegenstände des Gedenkens liefern *das Material* für die konzentrierte Betrachtung. — Siehe übrigens auch Puggala Paññatti, S. 38, Nr. 85.

³⁰ Cfr. oben S. 99 ff.

schöpft, in und mit der wir ja, wie wir wissen, die erstere allein erleben, eben weshalb mit der Durchschauung der Bestandteile dieser Persönlichkeit als leidvoll und anattā unser Durst nach der Welt selbst zur Erlöschung kommt. Dementsprechend löst der Buddho den »Haufen von Hervorbringungen«, der die Persönlichkeit ergibt, in seine Einzelheiten auf und zeigt in denkbar anschaulichster Form, wie alles an und in ihr, auch die edelsten Regungen, ja selbst das Durchschauen der vier Hohen Wahrheiten selbst, nur vorübergehende Prozesse sind, die wir sich abspielen sehen, mit denen wir eben deshalb auch nicht identisch sein können; und zwar gliedert er die Objekte dieser Betrachtung in vier Teile, nämlich den Körper, die Empfindungen, die Gemütsregungen und eine weitere Gruppe, die er »die Dinge« — (dhamma) — schlechthin nennt, nämlich die Dinge, mit denen allein ein Mönch sich in seiner Erkenntnistätigkeit noch beschäftigen soll³¹. Weil so in diesen »vier Gegenständen des Gedenkens« die wichtigsten und wesentlichsten Teile aller Meditationsobjekte zusammengefaßt sind, gibt Dhammadinnā dem Anhänger Visākho auf seine Frage: »Wie erklärt man, Ehrwürdige, die Vorstellungen in der Konzentration?« entsprechend der Definition, die das rechte Gedenken übrigens auch sonst erfährt, denn auch den Bescheid: »Die vier Gegenstände des Gedenkens sind die Vorstellungen in der Konzentration^{32 33}.

³¹ Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam).

³² Für jeden, der sich einen Einblick in die Praxis der Kontemplation verschaffen will, ist das Studium des Suttams über »die vier Gegenstände des Gedenkens« im Wortlaut unerlässlich. Sie ist übersetzt von Neumann, Majj. Nik., 10. Suttam, und Dighā Nik., 22. Suttam, sowie von Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 286 ff. Eine für den des Pāli Unkundigen sehr instruktive Interlinear-Übersetzung findet sich in Nyānatilokas Pāli-Grammatik.

³³ Rechte Konzentration und rechtes Gedenken bilden nach dem Ausgeführten in der Praxis stets ein unteilbares Ganzes von dem die erstere die Form, das rechte Gedenken aber den materiellen Gehalt darstellt: Solange das rechte Gedenken gegenwärtig ist, ist man auch recht konzentriert und umgekehrt hat man, solange man recht konzentriert ist, auch rechtes Gedenken. Daraus erklärt es sich, daß häufig für rechte Konzentration auch bloß rechtes Gedenken allein gesagt wird, beispielsweise im zweiunddreißigsten Suttam der M. S.: »Und nun hört auch von mir, was für ein Mönch dem Gosingam-Walde Glanz verleihen mag. Da setzt sich ein Mönch nach dem Mahle nieder, wenn er vom Almosengang zurückgekehrt ist, mit gekreuzten Beinen, aufrecht gehaltenem Körper, und pflegt *das Gedenken* —: Nicht eher will ich von hier aufstehn, als bis mein Geist von der Beeinflussung durch (die Gier nach) Werden (Dasein) restlos erlöst ist.«

Dieses innige Verhältnis von rechter Konzentration und rechtem Gedenken kommt insbesondere auch bei Behandlung des letzteren in den »Fragen des König Milindo« zum Ausdruck, wo als charakteristische Eigenschaften des rechten Gedenkens angeführt werden einmal die, »nichts aus dem Gedächtnis entfahren zu lassen«, d. h. bei allem sich stets die Lehre des Meisters gegenwärtig zu halten, und dann »die Eigenschaft des Festhaltens«. Speziell von letzterer heißt es: »Solange das Gedenken gegenwärtig ist, o König, erforscht man den Ausgang der heilsamen und schädlichen Dinge, ob diese oder jene Dinge heilsam oder unheilsam, nützlich oder schädlich sind. Darauf läßt *der*

4. Hienach stellt sich die Sachlage vom höchsten Standpunkt aus so dar: Wir ziehen uns, indem wir in uns den Willen aufsteigen lassen, das Getriebe unserer Persönlichkeit als einen Haufen von leidvollen, durch unseren Durst nach der Welt unterhaltenen Hervorbringungen zu durchschauen, auf diesen reinen Erkenntniswillen als auf den Punkt, von dem aus wir unsere Persönlichkeit und damit die Welt aus den Angeln heben können, zurück und beobachten von ihm aus, der sozusagen eine Insel in dem Meer von Durst, in dem wir schwimmen, darstellt, so lange und mit ungeteilter Aufmerksamkeit dieses Getriebe unserer Persönlichkeit in allen seinen Bestandteilen und in seiner ursächlichen Bedingtheit, bis wir es als durch und durch von uns verschieden, leidvoll und deshalb uns auch unangemessen durchschaut und damit den Durst nach ihm als eine Trübung der Himmelsklarheit unseres Wesens erkannt haben, womit derselbe erlischt. Mit ihm mag dann auch die Insel versinken, auf die wir uns zurückgezogen hatten.

Dabei entsteht nun allerdings die Frage, wie es möglich ist, diese Höhe der reinen Erkenntnis zu erklimmen, mit so völlig entfremdetem Blick anhaltend und völlig gesammelt auf unser Schein-Selbst herabzuschauen, bis dieses anschaulich als solches erkannt ist, eine Frage, die bloß der in ihrer ganzen Schwere zu würdigen weiß, der es schon einmal versucht hat, auch nur auf einige Minuten sich selbst³⁴ *ungestört* zu betrachten: immer und immer wieder wird das Bewußtsein von den rastlos in uns aufsteigenden Regungen des Wollens und den unaufhörlich unseren Kopf durchziehenden Gedanken gefangen genommen, so daß man sich, ehevor man sich's versieht, stets wieder in sie verloren hat. Wie soll da jene ruhige, durch keine anderweite Gemütsregung gestörte und noch dazu intensive Betrachtung möglich sein, wie sie die rechte Konzentration in sich schließt? Es ist klar, daß wir damit auf die eigentlich praktische Seite des Problems kommen. Der Buddho löst auch sie in seinem Hohen Wege in denkbar einfachster Weise. Das Wort des Rätsels heißt *allmählicher* Fortschritt; was nicht auf ein Mal gelingen kann, das kann man nach und nach erreichen, wie man ja auch die Spitze eines hohen Berges, von der aus sich eine entzückende Aussicht bietet — vergleiche oben S. 18 f. — erst in allmählichem Anstieg gewinnen muß: »Gleichwie man da, o Gotamo, bei dieser Terrasse Mutter Migāros den allmählichen Ansatz, den allmählichen Fortschritt, den allmählichen Aufstieg erkennen kann, und zwar von der untersten Stufe an, kann man gewiß auch, o Gotamo, bei unseren Brahmanen den allmählichen Ansatz, den allmählichen Fortschritt, den allmählichen Aufstieg erkennen, und zwar bei der Andacht; kann man gewiß auch, o Gotamo, bei unseren Bogen-

in der Konzentration sich Übende die unheilsamen und schädlichen Dinge fahren, und die heilsamen und nützlichen hält er fest. Insoferne, o König, hat das Gedenken die charakteristische Eigenschaft des Festhaltens.«

³⁴ d. h. eben sein *Schein-Selbst*, seine Persönlichkeit, in die wir ja fälschlich unser Wesen setzen.

schützen den allmählichen Ansatz, den allmählichen Fortschritt, den allmählichen Aufstieg erkennen, und zwar beim Schießen; kann man gewiß auch, o Gotamo, bei uns Rechnern, die wir von der Rechenkunst leben, den allmählichen Ansatz, den allmählichen Fortschritt, den allmählichen Aufstieg erkennen, und zwar beim Zählen. Denn haben wir, o Gotamo, Schüler angenommen, so lassen wir zuerst zählen: eins, die Einheit, zwei, die Zweiheit, drei, die Dreiheit . . . so lassen wir, o Gotamo, bis hundert zählen. Ist es nun möglich, o Gotamo, auch in dieser Lehre und Ordnung etwa ebenso einen *allmählichen* Ansatz, einen *allmählichen* Fortschritt, einen *allmählichen* Aufstieg nachzuweisen?« — »Es ist möglich, Brahmane, auch in dieser Lehre und Ordnung, einen allmählichen Ansatz, einen allmählichen Fortschritt, einen allmählichen Aufstieg nachzuweisen³⁵.« — »Gleichwie da, Mönche, das große Weltmeer allmählich tiefer wird, allmählich abfällt, allmählich sich aushöhlt und kein jäher Abfall vorhanden ist, — genau ebenso, Mönche, ist in dieser Lehre, in dieser Disziplin die Schulung eine allmähliche, ist die Betätigung eine allmähliche, ist der Pfad ein allmählicher, und es gibt kein plötzliches Vordringen zur vollen Erkenntnis³⁶.« Dabei erweist sich der innere Aufbau dieser Schulung zur Gewinnung der anschaulichen Erkenntnis der Wahrheit als von solch' äußerster Zweckmäßigkeit, daß er Anando, dem Jünger, der stets um den Meister war, den Ausruf entlockte: »Erstaunlich, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr: von Stufe zu Stufe, merkt man, hat uns der Erhabene das Entkommen aus dem Flutbereich dargestellt³⁷.«

Näher stellen sich diese Stufen als eine *methodisch betriebene Übung* der rechten Konzentration dar. Die Übung macht nach dem Buddho alles möglich, sie ist geradezu allmächtig. Sie vermag insbesondere auch unser Erkennen wieder aus der Knechtschaft der in uns hausenden Gemütsregungen zu befreien, wie das im Grunde ja auch nur natürlich ist. War es doch bloß die *Gewohnheit*, die es in die Fesseln dieser Regungen schlug, indem wir, als diese Regungen das erste Mal in uns auftauchten, an ihnen mit unserem Erkennen, ohne Kenntnis ihrer verderblichen Folgen, hafteten und das so lange fortsetzten, bis sie jene Stärke erlangen konnten, die sie als für uns *charakteristische* Regungen erscheinen läßt, in deren Dienst sich zu stellen eben deshalb für unser Erkennen selbstverständlich wurde. Die Übung nun ist sozusagen die umgestülpte *Gewohnheit*, ist das *Wiederentwöhnen* unserer Erkenntnistätigkeit vom Dienste dieser Regungen, derart, daß *sie selbst* zum Objekt für unser Erkennen gemacht und auf diese Weise immer mehr als für uns verderblich und insbesondere auch unserem weiteren moralischen Fortschritte hinderlich durchschaut werden mit der Folge, daß unsere Erkenntnistätigkeit im gleichen Maße, als das erfolgt, immer mehr und mehr von ihnen unabhängig wird, ihnen weniger und weniger nachgibt, bis sie schließlich eben deshalb mangels Nahrung ihre

³⁵ Majj. Nik. III, p. 1 (107. Suttam).

³⁶ Udānam V, 5.

³⁷ Majj. Nik. II, p. 265 (106. Suttam).

völlige Rückbildung erfahren. Durch die so entstandene Freiheit von ihnen wird unsere Erkenntnistätigkeit aber fähig, sich immer ausschließlicher und ungestörter der Durchschauung unserer ganzen *Persönlichkeit* zu widmen, eine Tätigkeit, die auch ihrerseits wieder durch fortwährende Übung immer mehr erstarkt und dadurch auch ein immer stärkeres und reineres Erkennen in der genannten Richtung erzeugt. Hienach kann es nicht wundernehmen, wenn der ganze Heilsweg eigentlich nichts weiter ist, als eine unaufhörliche, methodisch voranschreitende Übung des konzentrierten Denkens, um dadurch jeweils die rechte Anschauung herbeizuführen und so unser Erkennen und damit uns selbst zunächst vorübergehend, schließlich für dauernd der Reihe nach vom Dienste unserer gewohnheitsmäßigen Gemütsregungen zu befreien: als *einen in der Konzentration sich Übenden* charakterisiert der weise Nāgaseno den auf dem Heilswege Wandelnden, der Buddho aber bezeichnet die methodisch betriebene Übung – nämlich eben der Konzentration – direkt als den *formellen Gehalt seiner Lehre*: »Aber ich will dir, Bhaddāli, im Gleichnis vom jungen Roß *die Lehre darlegen*. Das höre und achte wohl auf meine Rede... Gleichwie etwa, Bhaddāli, ein gewandter Rossebändiger, wenn er ein schönes, edles Roß erhalten hat, es zu allererst am Gebisse Übungen ausführen läßt; und während es am Gebisse Übungen ausführt, zeigt es allerlei Ungebührlichkeit, Ungebärdigkeit, Unbändigkeit, weil es nie zuvor solche Übungen ausgeführt hat: aber durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben gibt es sich damit zufrieden. Sobald nun, Bhaddāli, das schöne, edle Roß durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben sich damit zufrieden gegeben hat, dann läßt es der Rossebändiger weitere Übungen ausführen und schirrt es an; und während es angeschirrt Übungen ausführt, zeigt es eben allerlei Ungebührlichkeit, Ungebärdigkeit, Unbändigkeit, weil es nie zuvor solche Übungen ausgeführt hat: aber durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben gibt es sich damit zufrieden. Sobald nun, Bhaddāli, das schöne, edle Roß durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben sich damit zufrieden gegeben hat, dann läßt es der Rossebändiger weitere Übungen ausführen und im Schritt gehn, Galopp laufen, er läßt es rennen und springen, bringt ihm königlichen Gang und königliche Haltung bei, er macht es zum schnellsten und flüchtigsten und verlässlichsten der Pferde; und während es also Übungen ausführt, zeigt es eben allerlei Ungebührlichkeit, Ungebärdigkeit, Unbändigkeit, weil es nie zuvor solche Übungen ausgeführt hat: aber durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben gibt es sich damit zufrieden. Sobald nun, Bhaddāli, das schöne, edle Roß durch wiederholtes Üben, durch allmähliches Üben sich damit zufrieden gegeben hat, dann läßt ihm der Rossebändiger noch die letzte Strählung und Striegelung angedeihen. Das sind, Bhaddāli, die zehn Eigenschaften, die ein schönes, edles Roß, dem Könige schicklich, dem Könige tauglich, eben als ›Königsgut‹ erscheinen lassen:« Ebenso nun auch macht sich der Buddho erbötig, den, der sich seiner Führung unterwirft, durch methodische Übung der Konzentration, d. h. also des reinen Denkens, von allen

seinen Leidenschaften frei und »zur heiligsten Stätte der Welt« zu machen³⁸. Daß der Buddha dabei in der angeführten Stelle unter der Übung auch wirklich die Übung der *Konzentration* meint, ergibt sich aus dem ganzen Aufbau des Heilsweges, ist übrigens im einhundertfünfundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung³⁹ das die Konzentration des Denkens zum unmittelbaren Thema hat, an Hand des ähnlichen Gleichnisses vom Elefanten direkt ausgeführt und auch in den folgenden Stellen bestätigt: »Mehr und mehr, Mönche, mag der Mönch sich *üben*, daß ihm da, wie er sich übt, das Erkennen nicht zerstreut, nicht zerfahren werde, auf Grund der Abkehr unerschütterlich sei⁴⁰.«

»Nichts kenne ich, Mönche, was ohne Übung spröder wäre als das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was durch Übung biegsamer würde als das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was ohne Übung zu so großem Verderben führte, wie das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was durch Übung zu so hohem Segen führte, wie das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was ohne Übung, ohne Entfaltung solches Leiden zeugte, wie das Denken...

Nichts kenne ich, Mönche, was durch Übung, durch Entfaltung solche Seligkeit zeugte, wie das Denken⁴¹.«

Im Hohen Pfad selbst erscheint diese methodische Übung der rechten Konzentration des Geistes oder des von unseren Neigungen unabhängigen Denkens als *rechtes Mühen*, *Sammā-vāyāmo*.

5.—8. Die Pflege der rechten Konzentration hat zwei Hauptstufen, zunächst »die *Ablösung*« unseres Erkennens »vom Feind«, das heißt von den Regungen des in uns hausenden dürstenden Willens, derart, daß man zunächst allmählich »des Körpers und der Wünsche *entwöhnt* wird⁴²«, und dann, wenn so unser Erkennen in der Form des reinen Denkens in die Lage versetzt ist, ungestört und anhaltend das ganze Getriebe unserer Persönlichkeit, in der ja all unser Durst nach der Welt sich erschöpft, immer mehr zu durchschauen, als zweite Hauptstufe eben diese Durchschauung und damit die radikale Vernichtung jeglichen Durstes überhaupt, so zwar, »daß er nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln kann⁴³.« Dieser zweite Teil bildet die Konzentration des Geistes im engeren Sinne, zu dem der erste nur die notwendige Vorbedingung schaffen soll, weshalb wir ihn die *vorbereitende* Konzentration nennen können. Nun betätigt sich unser Durst nach der Welt auf dreifache Weise, einmal in Form aller jener inneren Regungen, als deren Resultat unsere jeweiligen Entschlüsse er-

³⁸ Majj. Nik. I, p. 445 (65. Suttam). Übersetzt von K. E. Neumann.

³⁹ Majj. Nik. III, p. 128.

⁴⁰ cfr. oben S. 291 f.

⁴¹ Angutt. Nik. I, p. 5 (I, 3).

⁴² Majj. Nik. I, p. 241 (85. Suttam).

⁴³ Majj. Nik. I, p. 464 (68. Suttam).

scheinen, dann in dem, was wir reden, und endlich in dem, was wir tun, kurz, in Form unserer Gedanken, Worte und Werke. Nach diesen drei Richtungen hin muß also auch die Konzentration unaufhörlich gepflegt werden, das heißt, sie muß jeweils ein rechtes Sich-Entschließen (Sammā-sankappo), ein rechtes Reden (Sammā-vācā) und ein rechtes Handeln (Sammā-kammanto) zum Ziele haben, was nur unter der Voraussetzung eines rechten Lebensberufes überhaupt (Sammā-ājīvo) möglich ist. Entsprechend den beiden Hauptstufen der rechten Konzentration sind aber auch diese ihre vier Betätigungsgebiete doppelter Art: Auf der Stufe der vorbereitenden Konzentration versteht man unter rechter Rede »Lüge vermeiden, Verleumdung vermeiden, rohe Worte vermeiden, Geschwätz vermeiden«, unter rechtem Handeln »Lebendiges umzubringen vermeiden, Nichtgegebenes zu nehmen vermeiden, unerlaubte Wollust vermeiden«, unter rechtem Sich-Entschließen aber die auf die Verwirklichung dieser Grundsätze gerichtete Gesinnung: man soll stets »den Verzicht auf Sinnenfreuden sinnen, sinnen, daß man keinen Harm verursache, sinnen, daß man nicht gewalttätig werde«, während der rechte Lebensberuf ein solcher ist, der ein Leben nach diesen Grundsätzen ermöglicht⁴⁴. Auf der Stufe der eigentlichen Konzentrationstätigkeit dagegen bedeutet, entsprechend ihrer Aufgabe der restlosen Vernichtung alles Durstes, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Lebensberuf: »was da den vier Arten übler Rede, den drei Arten üblen Handelns und einem falschen Berufe gegenüber sich abneigen, wegneigen, hinwegneigen, abwenden« – das heißt also eben die Ausrottung des *Triebes* zu ihnen – »ist«, in welcher Richtung sich hier natürlich auch das rechte Sich-Entschließen wieder bewegt⁴⁵.

Damit haben wir alle acht Glieder des zur Aufhebung des Leidens führenden Pfades, den die letzte der vier Hohen Wahrheiten zum Gegenstand hat, kennengelernt: »Dies, Mönche, ist die Hohe Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens, es ist dieser Hohe achteilige Pfad, der da heißt: rechte Anschauung, rechtes Sich-Entschließen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechtes Gedenken, rechte Konzentration⁴⁶.«

Überblicken wir ihn noch einmal, so sehen wir, daß seine acht Glieder nicht etwa wie die Kugeln auf einer Schnur sich aneinanderreihen, sondern daß sie sich zu einer organischen Einheit zusammenschließen: Der Heilsweg besteht in einem steten Mühen um fortwährende Konzentration des Geistes zum Zwecke unablässiger objektiver Betrachtung aller unserer Gedanken, Worte und Werke, wie auch unserer ganzen Lebensführung überhaupt, an der Hand der vom Buddho im rechten Gedenken gegebenen Richtlinien, um so die rechte anschauliche Erkenntnis, letzten Endes in Form der heiligen Weisheit, zu gewinnen⁴⁷:

⁴⁴ Majj. Nik. III, p. 72 (117. Suttam).

⁴⁵ Mahāvaggo I, 6, 10 ff.

⁴⁶ Majj. Nik. III, p. 251 (141. Suttam).

⁴⁷ Ist so die rechte anschauliche Erkenntnis – (ñānadassanam) – das Ziel alles moralischen Strebens, so muß sie doch andererseits nach dem früher Ausgeführten auch jedem solchen wieder *vorangehen*, indem ja nur sie motiviert, also auch das Mühen um

Hohe, rechte Konzentration, Mönche, will ich euch weisen mit ihrem Gefolge, mit ihrer Begleitung. Was ist also, Mönche, Hohe rechte Konzentration mit ihrem Gefolge, mit ihrer Begleitung? Es ist da rechte Anschauung, rechtes Sichtsichschließen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechtes Gedenken: *eine von diesen sieben Gliedern begleitete Einheit des Denkens*, Mönche, die heißt man Hohe rechte Konzentration, und zwar mit ihrem Gefolge, und zwar mit ihrer Begleitung⁴⁸.«

Es wäre nicht im Geiste des Buddha, wenn wir diese organische Einheit, zu der sich die acht Glieder des Pfades zusammenschließen, nicht auch anschaulich, also so, wie sie sich praktisch darstellt, uns vorführen würden. Zu diesem Zwecke dürfen wir nur das einundsechzigste Suttam der Mittleren Sammlung⁴⁹ herausgreifen, in dem der Buddha seinem Sohne Rāhulo diese praktische Gestaltung des Weges darlegt:

»Was meinst du wohl, Rāhulo: wozu taugt ein Spiegel?«

»Um sich zu betrachten, o Herr!«

»Ebenso nun auch soll man sich, Rāhulo, betrachten und betrachten, bevor man Taten begehrt, betrachten und betrachten, bevor man Worte spricht, betrachten und betrachten, bevor man Gedanken hegt.

»Was immer du, Rāhulo, für eine Tat begehnt willst, eben diese Tat sollst du dir betrachten: »Wie, wenn diese Tat, die ich da begehnt will, mir selber Harm verursachte, oder einem anderen Harm verursachte, oder allen beiden Harm verursachte? Das wäre eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet.« Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: »Diese Tat, die ich da begehnt will, die kann mir selber Harm verursachen, kann einem anderen Harm verursachen, kann allen beiden Harm verursachen: es ist eine unheilsame Tat, die

rechte Konzentration behufs immer größerer Vertiefung ihrer selbst erst möglich macht, wie das näher im einhundertsiebzehnten Suttam der M. S. ausgeführt ist. Die Sache ist, wie bereits früher — oben S. 16 — angedeutet, so, wie wenn jemand nach einem Reisehandbuch auf der Landstraße einem fernen Ziele zustrebt. Zunächst sieht er nur die Straße selbst vor sich, macht sich jedoch in dem Bewußtsein, den rechten Weg zu haben, auf ihn. Je weiter er nun wandert, desto mehr tauchen die einzelnen nach seinem Reisehandbuch zu passierenden Ortschaften auf, die ihm eine immer erhöhte Gewißheit geben, bis zuletzt das Ziel selbst am Horizonte aufsteigt.

⁴⁸ M. Nik., 117. Suttam. — Damit vgl. man Dīgha Nikāyo XVIII. — Dort werden die ersten sieben Glieder des Pfades »die sieben *Geräte* der Konzentration«, also die Faktoren genannt, an bzw. mit denen sich das konzentrierte Denken zu betätigen hat. Eben deshalb wird dann auch im Anschluß daran fortgefahren: »Wenn nun, ihr Lieben, *eine solche siebenfach bestandene Einheit des Denkens* bereitet worden ist, dann wird sie *Hohe, rechte Konzentration* genannt, wird sie »wohlgelungen« genannt, wird sie »wohlgeraten« genannt«. — Daß speziell das rechte Mühen ein solches um rechte Konzentration und diese selbst wieder unzertrennlich mit dem rechten Gedenken verbunden ist — cfr. ob. S. 293, Anm. 33 — wird auch daraus deutlich, daß in M. Nik., 44. Suttam, »rechtes Mühen, rechtes Gedenken und rechte Konzentration« zusammen »der Teil der Konzentration« genannt werden.

⁴⁹ Majj. Nik. I, p. 415.

Leiden aufzieht, Leiden züchtet, so hast du, Rāhulo, eine derartige Tat sicherlich zu lassen. Wenn du aber, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begehnen will, die kann weder mir selber Harm verursachen, noch kann sie einem anderen Harm verursachen, kann keinem von beiden Harm verursachen: es ist eine heilsame Tat, die Wohl aufzieht, Wohl züchtet, so hast du, Rāhulo, eine derartige Tat zu tun.

»Und während du, Rāhulo, eine Tat begehst, sollst du dir eben diese Tat betrachten: ›Weil ich nun diese Tat begehe, verursacht sie mir da selber oder verursacht sie einem anderen, oder verursacht sie allen beiden Harm? Ist es eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet?‹ Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begehe, die verursacht mir selber, oder sie verursacht einem anderen, oder verursacht allen beiden Harm; es ist eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet, so hast du, Rāhulo, einer derartigen Tat Einhalt zu tun. Wenn du aber, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begehe, die verursacht weder mir selber, noch verursacht sie einem anderen, verursacht keinem von beiden Harm: es ist eine heilsame Tat, die Wohl aufzieht, Wohl züchtet, so hast du, Rāhulo, eine derartige Tat zu fördern.

»Und hast du, Rāhulo, eine Tat begangen, so sollst du dir eben diese Tat betrachten: ›Weil ich nun diese Tat begangen habe, verursacht sie mir da selber, oder verursacht sie etwa einem anderen, oder verursacht sie allen beiden Harm? Ist es eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet?‹ Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begangen habe, die verursacht mir selber, oder sie verursacht einem anderen, oder verursacht allen beiden Harm: es ist eine unheilsame Tat, die Leiden aufzieht, Leiden züchtet, so hast du, Rāhulo, ein derartige Tat dem Meister oder erfahrenen Ordensbrüdern anzugeben, aufzudecken, darzulegen; und hast du sie angegeben, aufgedeckt, dargelegt, dich künftighin zu hüten⁵⁰. Wenn du aber, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ›Diese Tat, die ich da begangen habe, die verursacht weder mir selber, noch verursacht sie einem anderen, verursacht keinem von beiden Harm: es ist eine heilsame Tat, die Wohl aufzieht, Wohl züchtet, so hast du, Rāhulo, eben diese selig heitere Übung im Guten Tag und Nacht zu pflegen.«

Das gleiche führt der Buddho dann bezüglich jedes Wortes, das man spricht, und jedes Gedankens, den man hegt, aus.

Auch hieraus wird also wieder deutlich, wie alle Glieder des Weges in der rechten Konzentration, das heißt eben in der unaufhörlichen beschaulichen Betrachtung aller in uns aufsteigenden Regungen des Wollens, als in ihrem Brennpunkt zusammentreffen: jeder gute, das ist entsagende Gedanke, jedes gute, das heißt aus Selbstbeherrschung entsprungene Wort, jede solche Tat setzt

⁵⁰ Cfr. auch M. Nik., 65. Suttam: »Ein Fortschritt ist es, Bhaddāli, im Orden des Heiligen, ein Vergehen als Vergehen einzusehen, nach Gebühr zu bekennen und sich künftig davor zu hüten.«

sie voraus, da sie alle durch die rechte anschauliche Erkenntnis bedingt sind, diese aber ihrerseits nur als die Frucht jenes reinen, hinter den Regungen des Durstes stehenden erkennenden Schauen möglich ist, das insoweit die Verderblichkeit dieser Regungen durchschaut und sie so nicht zur Geltung kommen läßt, so daß eben deshalb die aus dieser Geistesverfassung geborenen Gedanken, Worte und Taten selbst durstfrei, mithin eben gute sein müssen. Weil so das konzentrierte Denken die unerläßliche Bedingung für alles Gute, auch den unscheinbarsten guten Gedanken ist⁵¹, so erhellt gerade hieraus auch, daß sie eine *ständige* werden, das heißt in Form steter *Besonnenheit* mehr und mehr zum beherrschenden Faktor des ganzen Lebens gemacht werden muß, wenn anders ein wirklicher moralischer Fortschritt möglich sein soll. So wahr es nämlich einerseits ist, daß die Ertötung der Regungen unserer Leidenschaften nur durch die anschauliche Erkenntnis ihrer Verderblichkeit möglich ist, so sicher ist es andererseits, daß diese anschauliche Erkenntnis eine gegenwärtige sein muß. Jeder von uns hat nämlich gewiß schon Augenblicke gehabt, wo ihm das Unheilvolle irgend einer Leidenschaft mit erschreckender Deutlichkeit vor Augen trat, so daß er gar nicht zu begreifen vermochte, wie er sich ihr je habe hingeben können. Und doch fallen wir trotz dieser richtigen anschaulichen Erkenntnis immer wieder in den alten Fehler zurück. Der Grund dafür ist, daß sie alsbald stets wieder untergeht. Höchstens behalten wir einen schwachen Reflex von ihr in der Erinnerung zurück, der aber viel zu schwach ist, als daß er irgend welchen nachhaltigen Einfluß ausüben könnte. Soll die anschauliche Erkenntnis wirksam sein, so muß sie demnach jeden Augenblick bei allem, was wir denken, reden, tun, gegenwärtig sein. Das setzt aber seinerseits wieder voraus, daß das aus dem konzentrierten Denken resultierende erkennende Schauen als stetes Kontrollorgan auf dem Posten ist, das sich allen in uns aufsteigenden Regungen des Wollens so reserviert und scharf beobachtend gegenüberstellt, wie etwa ein Torwächter einem Einlaß begehrenden Fremden, und das, wie jener diesem erst Einlaß gewährt, wenn er ihn als unverdächtig erkannt hat, so auch irgend welche Willensregung erst passieren läßt, wenn sie als ungefährlich durchschaut ist. Ganz allein auf diese Weise ist die Läuterung und schließliche Aufhebung unseres Charakters in der völligen Erlöschung unseres Durstes nach der Welt möglich: »Denn wer immer auch, Rähulo, von den Asketen oder den Brahmanen in vergangenen Zeiten seine Taten geläutert, seine Worte geläutert, seine Gedanken geläutert hat, ein jeder hat also und also betrachtend und betrachtend seine Taten geläutert, betrachtend und betrachtend seine Worte geläutert, betrachtend und betrachtend seine Gedanken geläutert. Und wer immer auch, Rähulo, von den Asketen oder der Brahmanen in künftigen Zeiten seine Taten läutern, seine Worte läutern, seine Gedanken läutern wird, ein jeder wird also und also betrachtend und betrachtend seine Taten läutern, betrachtend und betrachtend seine Worte läutern, betrachtend und be-

⁵¹ S. oben S. 343.

trachtend seine Gedanken läutern. Und wer immer auch, Rāhulo, von den Asketen oder den Brahmanen in der Gegenwart seine Taten läutert, seine Worte läutert, seine Gedanken läutert, ein jeder läutert also und also betrachtend und betrachtend seine Taten, betrachtend und betrachtend läutert er seine Worte, betrachtend und betrachtend läutert er seine Gedanken. Darum merke dir, Rāhulo: »Betrachtend und betrachtend wollen wir unsere Taten läutern, betrachtend und betrachtend wollen wir unsere Worte läutern, betrachtend und betrachtend wollen wir unsere Gedanken läutern«: so habt ihr euch, Rāhulo, wohl zu üben^{52 53}.«

Es kann ja auch gar nicht anders sein. Wissen wir doch von früher her⁵⁴, daß unser Durst nach der Welt aus der gedankenlosen Vornahme der Sinnentätigkeiten, worin ja eben das Nichtwissen besteht, immer wieder neu hervorquillt, indem wir, sobald wir mit dem Auge eine Gestalt sehen, mit dem Ohre einen Ton hören, mit der Nase einen Duft riechen, mit der Zunge einen Saft schmecken, mit dem Tastorgan etwas Tastbares tasten, mit dem Denken ein Ding auffassen, stets gleich »ohne Einsicht in das Wesen der Körperlichkeit« »die angenehmen Dinge verfolgen und die unangenehmen verabscheuen.« Der dürstende Wille kann also auch nur auf dem entgegengesetzten Wege vernichtet werden, indem wir bei jeder Sinnestätigkeit die Objekte derselben vermittels des konzentrierten Denkens als vergänglich, ja im Grunde ekelhaft, und damit auch jede in Bezug auf sie aufsteigende Willensregung als uns verderblich durchschauen, also nicht mehr *unwissend*, sondern *wissend* handeln.

So erweist sich denn der vom Buddho gewiesene Heilsweg als der Weg der *Erkenntnis*, und zwar der Erkenntnis von der Verderblichkeit des in uns hausenden Durstes nach der Welt. Er ist im Grunde weiter nichts als eine Anleitung zum *ständigen*, *richtigen* und möglichst *scharfen* Denken, — der Buddho nennt es »erkennendes Schauen« — wobei insbesondere das Denken *richtig* dann ist, wenn man *alles* in der Welt, eingeschlossen die fünf Gruppen unserer Persönlichkeit, auf die drei Merkmale (*tīni lakkhanāni*): vergänglich (*anicca*), leidvoll (*dukkha*) und deshalb uns unangemessen (*anattā*) untersucht. Dieser Weg allein kann zum Ziele führen, so ausschließlich, als alles Leiden in unserem Durste nach den fünf Gruppen unserer Persönlichkeit und damit nach der Welt gründet und als dieser dürstende Wille durch unsere Unkenntnis seiner unheilvollen Folgen bedingt ist.

Damit sind aber dann ebenso offensichtlich die beiden anderen, noch vielfach begangenen Wege zum Heile als Abwege aufgewiesen, nämlich der Weg,

⁵² Majj. Nik. I, p. 420 (61. Suttam).

⁵³ Warum sollte ich diesen jederzeit gangbaren Weg zur *Charakteränderung* nicht gehen? Könnte es denn nicht ebenso gut sein, daß in mir mit der Zeit, statt, wie jetzt, regelmäßig gemeine, sich nur mehr edle Regungen anlässlich einer bestimmten Wahrnehmung erheben, also solche der Loslösung, der Milde, der Geduld, ja schließlich gar keine mehr?

⁵⁴ Vgl. oben S. 220, 225.

vermittels religiöser Zeremonien und Gebräuche sein Heil wirken zu wollen, und der Weg der Selbstkasteiung, wie er gerade in Indien, übrigens auch vielfach im Christentum in seinen besseren Zeiten, eingeschlagen wurde: »Nicht spreche ich, Mönche, einem Kuttenträger, weil er die Kutte trägt, das heilige Leben zu, nicht einem Unbekleideten, weil er unbekleidet ist, nicht einem Schmutzbeschierten, weil er schmutzbeschiert ist, nicht einem Wasserbesprenger, weil er sich mit Wasser besprengt⁵⁵, nicht einem Waldeinsiedler, weil er im Walde wohnt, nicht einem Fastenpfleger, weil er fastet, nicht einem Spruchgewaltigen, weil er die Sprüche in seiner Gewalt hat⁵⁶. . . . Wenn durch das Tragen der Kutte – durch Unbekleidetsein – durch Schmutzbeschiierung – durch Wasserbesprengen – durch Waldeinsiedlertum – durch Fasten – durch Sprüche – (des Veda) – des Gierigen Gier, des Gehässigen Haß, des Zornigen Zorn, des Feindseligen Feindschaft verschwinden könnte, würden Blutsverwandte und Freunde einem Neugeborenen die Kutte bringen, würden ihm Unbekleidetsein vorschreiben, Schmutzbeschiierung, Wasserbesprengen, Waldeinsiedlertum, Fasten, Spruchgewalt, würden ihn damit befehlen: »Komm, du Glückskind, sei Kuttenträger, sei unbekleidet, sei schmutzbeschiert, sei wasserbesprengt, werde Waldeinsiedler, faste, werde spruchgewaltig, so wird dir, dem Gierigen, die Gier schwinden, dem Gehässigen der Haß, dem Zornigen der Zorn, dem Feindseligen die Feindschaft.« Da ich nun aber, Mönche, auch manchen Kuttenträger, manchen Unbekleideten, Schmutzbeschierten, Wasserbesprenger, Waldeinsiedler, Fastenpfleger, Spruchgewaltigen hier sehe, der gierig, gehässig, zornig, feindselig . . . ist, so spreche ich keinem solchen aus solchem Grunde das heilige Leben zu⁵⁷.«

Wohl aber wandelt, wer den vom Buddho gewiesenen Weg geht, auf Hohem

⁵⁵ Der Ursprung der christlichen Taufe geht auf das alte Indien zurück, in welchem es eine ganze Reihe von heiligen Flüssen gab, in denen man sich seine Sünden abwaschen konnte. Mit Bezug hierauf spricht der Buddho im siebenten Suttam des M. Nik. die Verse:

»Die Bāhukā, die Adhikā,
Die Gayā, selbst die Sundarī,
Sarasvatī, Payāgos Strom
Und Bāhumatis rasche Flut
Spült nimmer weg gewirkte Schuld,
Und wüsch' auch einer ewig sich.

Hast abgesagt dem Lügenwort,
Verletzest keine Wesenheit
Und nimmst nichts Ungeschenktes du,
Der Selbstverleugnung standhaft treu:
Was willst du dann zur Gayā gehn?
Nur Wasser gilt die Gayā dir.«

⁵⁶ Gemeint ist die Kenntnis der heiligen Schriften der Brahmanen, *wir* würden sagen: einem Bibelfesten.

⁵⁷ Majj. Nik. I, p. 281 (40. Suttam).

Pfade. Denn auf »seiner Fährte wird man sehend und wissend⁵⁸«. Wo aber Wissen ist, da *kann* man keiner Leidenschaft mehr huldigen. Denn niemand kann wissend sich in ein Meer von Qualen stürzen. Das bringt nur einer fertig, der das schließliche »Ende nicht sieht«, also der Unwissende. Deshalb gibt es in der Morallehre des Buddho im Grunde auch keine guten und bösen Menschen in unserem Sinne, sondern nur Weise und Toren. Deshalb gibt es in ihr aber auch keine Verachtung der Schlechten, sondern nur grenzenloses Mitleid mit ihnen, die ebenso wie wir »das Verlangen, den Wunsch, die Absicht hegen: ›Ach, möchte sich doch das Unersehnte, Unerwünschte, Unerfreuliche mindern und das Erwünschte, Ersehnte, Erfreuliche mehren«,« denen aber »das Unersehnte, Unerwünschte, Unerfreuliche sich mehrt und das Ersehnte, Erwünschte, Erfreuliche sich mindert . . . und warum das? Weil es eben also geschehen muß, wenn einer unwissend ist^{59 60}«.

B. Die Staffeln des Pfades im einzelnen

1. Der Gang in die Heimlosigkeit

Je höher etwas ist, um so weniger wird es gemeinhin verstanden, weil es ja die Fassungskraft des Durchschnittsmenschen übersteigt; desto mehr Mißdeutungen ist es eben deshalb ausgesetzt. Ja, weil der Grund nicht behoben werden kann, ist es auch ganz unmöglich, diesen Mißdeutungen mit Erfolg zu begegnen. Deshalb war es denn auch von jeher das Los der höchsten Wahrheiten, nicht bloß nicht verstanden, sondern, soweit sie in ihrer praktischen Betätigung das Auge des Alltagsmenschen auf sich ziehen, ins Lächerliche gezogen zu werden. So ist es denn nicht weiter verwunderlich, daß auch die Lehre des Buddho als das Höchste, was der Welt je mitgeteilt wurde, vielfach diesem Schicksal, insbesondere auch bei uns im Abendlande, verfiel, und dies in ganz besonderem Maße insoweit, als sie in ihrer vollen praktischen Betätigung auf das Mönchtum hinausläuft, eine Institution, gegen die sich der normale Weltmensch schon rein

⁵⁸ Majj. Nik. III, p. 230 (139. Suttam).

⁵⁹ Majj. Nik. I, p. 309 (46. Suttam).

⁶⁰ Man tut viel, von dem man nicht wünschen möchte, daß es ein von uns geliebtes Wesen täte. Woher kommt das? Sobald wir unseren Erkenntnisapparat im eigenen Interesse gebrauchen, wird unsere Erkenntnistätigkeit in den Dienst der uns erfüllenden Triebe gezwungen, diese fälschen die Erkenntnis, wir handeln also dann selbst im Zustand der Unwissenheit. Steht aber das Wohl eines geliebten Wesens in Frage, dann schweigen unsere eigenen Triebe, wir verhalten uns *rein erkennend* und sehen dementsprechend viel schärfer und reiner. Wenn man also wissen will, wie man sich im einzelnen Fall verhalten soll, dann stelle man sich die Frage, wie man wünschen möchte, daß das geliebte Wesen handelte. Was wir so erkennen, stellt das jeweilige Höchstmaß unserer Erkenntnisfähigkeit dar.

instinktmäßig aufbäumt, weil sie, wenn sie der Wahrheit entspräche, die denkbar schärfste Verurteilung seines eigenen in den Sinnenfreuden aufgehenden Lebenswandels darstellen würde. Ja, es gibt bei uns in Europa sogar »Buddhisten« – sie halten sich allen Ernstes für solche! – welche diese Einrichtung des Buddha für überflüssig erachten, was natürlich nicht mehr als die Wahrheit des alten indischen Sprichwortes beweist: »Mehr als sein eigenes Maß faßt ein Krug auch auf dem Meere nicht.« Uns aber wird es schon aus dem, was wir bisher über den vom Buddha gelehrtten Heilsweg gehört haben, klar geworden sein, daß er ganz in der Welt unmöglich begangen werden kann. Verlangt er doch nicht mehr und nicht weniger als die Pflege tiefster Beschaulichkeit und unaufhörlicher Besonnenheit gegenüber jedem einzelnen, auch dem unbedeutendsten Akt der Sinnestätigkeit, um jede Regung des Durstes nach der Welt sofort als solche und in ihrer Verderblichkeit zu erkennen und so keinerlei Anhaften mehr aufsteigen zu lassen. Wie sollte aber eine solche unaufhörliche Kontrolle aller und jeder Sinneseindrücke innerhalb der Welt möglich sein? Das geht schon deshalb nicht, weil in ihr diese Eindrücke viel zu zahlreich sind, als daß jedem einzelnen gegenüber volle Besonnenheit gewahrt werden könnte. Kommt man in der Welt doch nur in den seltensten Fällen auch nur vorübergehend zur Besinnung, geschweige zu einer ununterbrochenen Besonnenheit: »So ich da wirklich die vom Erhabenen dargelegte Lehre verstehe, geht es nicht wohl, wenn man im Hause bleibt, das völlig geläuterte, völlig geklärte heilige Leben Punkt für Punkt zu erfüllen«, sagt Ratthapālo zum Meister, als er ihn gehört hatte⁶¹. Nicht einmal die grundlegenden Gebote kann man ständig einhalten: »Wer im Hause lebt, ist ja viel betätigt, viel beschäftigt, viel besorgt, viel bemüht, nicht jederzeit ganz und gar der Wahrhaftigkeit zugetan, nicht jederzeit ganz und gar der Selbstzucht ergeben, keusch, andächtig, entsagungsvoll⁶².« Nun kann man allerdings auch innerhalb der Welt seine Beziehungen zu ihr möglichst beschränken, indem man beispielsweise keinen Beruf übernimmt, keine Familie gründet, aber ganz werden sich diese Beziehungen nie aufheben lassen. Denn als Weltmensch leben heißt ja eben Beziehungen mit der Welt unterhalten. Soweit aber diese Beziehungen reichen, soweit befaßt man sich eben mit weltlichen Dingen; soweit hegt und pflegt man also auch die Bande, die uns an die Welt knüpfen; soweit können dieselben aber eben deshalb auch nicht definitiv gelöst werden; soweit ist mithin die volle Erlösung unmöglich. Denn ganz erlöst ist ja nur der, »der jedes Band durchschnitten hat⁶³.« Darüber kann ein vernünftiger Zweifel doch wohl nicht bestehen. Und so ist es denn eigentlich wiederum nur eine Selbstverständlichkeit, wenn der Buddha die Unmöglichkeit, innerhalb der Welt Nibbānam zu erreichen, ausdrücklich bestätigt: »Gibt es wohl, o Gotamo, irgend einen Hausgewohnten, der, ohne die häus-

⁶¹ Majj. Nik. II, p. 56 (82. Suttam).

⁶² Majj. Nik. II, p. 205 (99. Suttam).

⁶³ Suttanipāto, V. 621.

lichen Bande gelassen zu haben, bei der Auflösung des Körpers dem Leiden ein Ende macht?» – »Nicht gibt es, Vaccho, irgend einen Hausgewohnten, der, ohne die häuslichen Bande gelassen zu haben, bei der Auflösung des Körpers dem Leiden ein Ende macht⁶⁴.«

Eben in Konsequenz dieses seines Standpunktes hat der Buddha denn auch den *Sangho* gegründet als die Gemeinschaft aller derer, die aus dem Hause in die Heimlosigkeit gewandert sind, um unter seiner Führung als Mönche dem großen Ziel des völligen Heraustrittes aus der Welt entgegenzustreben. Was man unter dem *Sangho* zu verstehen hat, zu dem man als dem Dritten Juwel seine Zuflucht nehmen muß, ist ausführlich dargelegt in dem Kapitel »Die Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen«. Die Bekenntnisformel, die bis auf den heutigen Tag das eigentliche Glaubensbekenntnis aller Buddhisten bildet, lautet:

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Buddha wird mich erfüllen: Er, der Erhabene ist der Heilige, der vollkommen Erwachte, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, der Pfadvollender, der die Welten kennt, der Unvergleichliche, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur Lehre – Dhammo – wird mich erfüllen: Wohl verkündet ist vom Erhabenen die Hohe Lehre, *klar sichtbar*, jederzeit zugänglich, sie heißt: *Komm und sieh!*, ist Führer, *Verständige können sie in sich selber feststellen*.

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur Gemeinde – *Sangho* – wird mich erfüllen: In rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde – *savakasangho* – des Erhabenen, nach der rechten Methode lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, *nämlich die vier Paare von Menschen*⁶⁵. Das ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, daß man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebt, das unübertreffliche Saatfeld der Welt für glückbringende Wohltätigkeit⁶⁶.«

Darnach wird wohl die ganze Torheit aller derer offenkundig, die einem Dhammo ohne einem *Sangho* das Wort reden zu müssen glauben. Nehmen sie doch dem Messer die Klinge oder, was dasselbe ist, wollen sie doch glauben machen, daß ein Badender trocken werden könnte, bevor er überhaupt aus dem Wasser gestiegen ist. Zu einem solchen Standpunkte können sie natürlich nur gelangen, weil sie den Kern der Lehre des Buddha und damit ihre eigene ewige Bestimmung nicht zu erfassen, das heißt nicht zu begreifen vermögen, daß die ganze Welt wirklich ein brennendes Haus ist, aus dem man sich nicht schleunig

⁶⁴ Majj. Nik. I, p. 483 (71. Suttam).

⁶⁵ Die vier Arten von Heiligen – davon weiter unten – sowie jene, welche jeweils auf dem Wege dazu sind (cfr. Pugg. Paññ. No. 17, 18).

⁶⁶ Samyutta Nik. vol. V, pag. 343, 345 (LV, 1-74).

genug retten kann⁶⁷. Denn würden sie das, so wäre es doch einfach unmöglich, daß sie, statt verächtlich von Weltflucht zu reden, nicht jedes Mal erleichtert aufatmeten, wenn sie wieder einen aus diesem brennenden Hause sich flüchten sehen, und daß sie dabei nicht bedauerten, daß nicht auch sie selbst den Mut dazu finden können.

Aus dem Gesagten erhellt aber wohl weiterhin, was von jenen Klagen zu halten ist, die darin gipfeln, daß hienach ja alle Menschen Mönche und Nonnen werden müßten und so die Welt auf den Aussterbeetat gesetzt wäre⁶⁸. Sind solche Klagen im Grunde doch nicht anderes, als wenn es einer für ein Unglück halten wollte, wenn alle Menschen von körperlichen Krankheiten genäsen, da es dann ja keine Krankenhäuser mehr gäbe! Freilich würde die Welt aufhören, wenn alle Wesen veranlaßt werden könnten, ihre ewige Bestimmung zu verwirklichen; aber dadurch würde ja nur das *Leiden* sein definitives Ende erreichen. Doch zum Troste jener, denen so viel an dem Fortbestande der Welt liegt, wird das nicht eintreten, wird das wohl überhaupt nie eintreten; denn immer wird es solche geben, die, statt selbst ihren Auszug aus der Welt zu halten, sogar mit Steinen nach jenen werfen, die es ihnen vormachen⁶⁹.

Freilich über gewisse Bedenken kommen auch ernster Strebende nicht hinweg, nämlich über die angebliche Pflichtenkollision, die der Gang in die Heimlosigkeit – Pabbajjā – gegenüber den eigenen Angehörigen, insbesondere Weib und Kind, mit sich bringe. Wenn der Buddho ihn nämlich auch keinem gestattet, der nicht die Einwilligung seiner Eltern hiezu erlangt hat – »nicht nehmen Vollendete ohne Zustimmung der Eltern den Sohn auf«, sagt er zu dem um Aufnahme in die Mönchsgemeinde bittenden Ratthapālo⁷⁰ – so hat er doch nichts dagegen, daß man Weib und Kind verläßt, um sein ewiges Heil zu wirken. Am schärfsten tritt dieser Standpunkt im folgenden Berichte hervor:

»Zu einer Zeit weilte der Erhabene zu Sāvathī, im Jeta-Waldhaine des Anāthapindiko. Zu dieser Zeit nun war der ehrwürdige Sangāmaji nach Sāvathī gekommen, um den Erhabenen zu sehen. Nun hatte das frühere Weib

⁶⁷ Majj. Nik. I, p. 353 (52. Suttam).

⁶⁸ Klagen, die übrigens schon zu des Buddho Zeiten laut wurden: »Zu der Zeit aber führten weitbekannte junge Leute aus vornehmen Familien von Magadhā unter der Leitung des Erhabenen den Wandel der Reinheit. Darüber wurden die Leute erregt, sie ärgerten sich und murrten: ›Der Asket Gotamo ist gekommen, um uns kinderlos zu machen; der Asket Gotamo ist gekommen, um Frauen zu Witwen zu machen; der Asket Gotamo ist gekommen, um die Familien aussterben zu machen.« (Mahāvaggo I, 23)

⁶⁹ Die Frage, ob alle Wesen zur Erlösung gelangen werden, hat der Buddho nicht beantwortet, weil sie für die praktische Erlösungsarbeit des einzelnen belanglos ist. Im Anguttara Nikāyo X, 95 – heißt es: Wie der Torwart einer Festung nicht weiß, wie viele Personen durch das Tor kommen, wohl aber weiß, daß niemand anders als durch das Tor kommen und gehen kann, so »kümmert es den Vollendeten nicht, ob die ganze Welt oder die Hälfte oder ein Drittel auf diesem (das heißt dem von ihm gelehnten Wege) in die Freiheit gelangt ist oder gelangt oder gelangen wird.«

⁷⁰ Majj. Nik. II, p. 56 (82. Suttam).

des ehrwürdigen Sangāmaji reden gehört: »Der Mönch Sangāmaji soll in Sāvattihī angelangt sein.« Da nahm sie ihr Kind und ging zu dem Jeta-Walde hin. Zu jener Zeit aber saß der ehrwürdige Sangāmaji am Fuße eines Baumes, um dort den Nachmittag, in Meditation versenkt, zuzubringen. Das frühere Weib des ehrwürdigen Sangāmaji begab sich nun dorthin, wo der ehrwürdige Sangāmaji weilte, und sprach hierauf den ehrwürdigen Sangāmaji folgenderart an: »Sieh' hier dein Söhnchen, o Asket: ernähre mich!« Auf diese Worte verharrete der ehrwürdige Sangāmaji im Schweigen. Ein zweites Mal sprach nun das frühere Weib des ehrwürdigen Sangāmaji zu dem ehrwürdigen Sangāmaji also: »Sieh' hier dein Söhnchen, o Asket: ernähre mich!« Und zum zweiten Mal blieb der ehrwürdige Sangāmaji schweigsam. Zum dritten Mal sprach nun des ehrwürdigen Sangāmaji früheres Weib zu dem ehrwürdigen Sangāmaji: »Sieh' hier dein Söhnchen, o Asket: ernähre mich!« Und zum dritten Mal blieb der ehrwürdige Sangāmaji schweigsam. Da nun legte des ehrwürdigen Sangāmaji früheres Weib das Kind vor den ehrwürdigen Sangāmaji hin und ging fort: »Das ist dein Sohn, o Asket, ernähre *ihn!*« Der ehrwürdige Sangāmaji aber blickte weder auf das Kind, noch sprach er ein Wort. Als nun des ehrwürdigen Sangāmaji früheres Weib in einiger Entfernung sich umwandte, sah sie, wie der ehrwürdige Sangāmaji das Kind weder betrachtete, noch irgend sprach. Da dachte sie: »Nicht einmal um sein Kind kümmert sich dieser Asket!« — kehrte zurück, nahm das Kind und entfernte sich.

»Es sah aber der Erhabene mit dem göttlichen Auge, dem reinen, das menschliche übertreffenden, diese Begegnung des ehrwürdigen Sangāmaji mit seinem früheren Weibe. Da erkannte der Erhabene den Sinn (dieser Begegnung) und sprach bei jener Gelegenheit folgenden Vers:

»Die Kommende erfreut ihn nicht, die Gehende betrübt ihn nicht:

Den vom Anhangen geheilten Mönch, den nenn' ich einen Brahmanen!⁷¹«

Es gibt viele, die aufrichtige Freunde der Lehre des Meisters sind, aber dabei trotzdem diesen Standpunkt nicht verstehen können; und doch ist auch er sonnenklar, wenn man ihn nur von der Höhe des reinen Erkennens aus betrachtet:

Wenn der Buddho recht hat, daß die ewige Bestimmung jedes Wesens darin liege, über die Welt hinauszuwachsen und schließlich ganz aus ihr herauszu-

⁷¹ Udānam I, 8. Damit vergleiche man folgenden Ausspruch Christi — Matth. X, 34—37: »Denket nicht, daß ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu bringen. Nicht bin ich gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter und die Frau mit ihrer Schwiegermutter, und des Menschen Feinde werden seine Hausgenossen sein. — Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, nicht ist der meiner würdig; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, nicht ist der meiner würdig.« — Natürlich bezieht sich auch der erste Teil der Stelle ausschließlich auf den gleich näher zu behandelnden Konflikt zwischen den »Rechten« der Angehörigen und den sittlichen Geboten, denen der Anhänger Christi untersteht.

treten, dann muß aus der Art dieser Bestimmung auch das Kriterium für die Bewertung jeder Handlung in moralischer Hinsicht entnommen werden, indem gut oder sittlich im höchsten Sinne nur sein kann, was der Erreichung dieses Endzieles dienlich ist, böse oder unsittlich aber alles ist, was sie hemmt oder direkt unmöglich macht. Legt man dieses zweifellos richtige Prinzip zugrunde, dann handelt keinesfalls derjenige unsittlich, der um seines ewigen Heiles willen die Welt und damit auch Weib und Kind verläßt. Was er tut, ist für ihn gut; denn es liegt in der Linie seiner ewigen Bestimmung; ja, es ist außerordentlich gut; denn es liegt auf dem nächsten Wege zu ihr. Wenn es aber auf seiner Seite etwas außerordentlich Gutes ist, das er auszuführen willens ist, dann erscheint eben deshalb jede Erschwerung dieses Schrittes, von welcher Seite her sie auch immer erfolge, als etwas Unsittliches – dieses Wort natürlich vom höchsten Standpunkte aus, den wir jetzt ja einnehmen, gebraucht – kurz: Unsittlich handelt nicht der, der heilig werden will, sondern unsittlich handeln seine Frau und seine Kinder, die ihn aus Selbstsucht hindern wollen, dieses sein ewiges Heil zu wirken. Um diese Verteilung der Schuld ganz klar zu erkennen, erwäge man folgendes: Auch jenen bewegt die Liebe zu Weib und Kind, vielleicht mehr als diejenigen, die ihn verurteilen; ist er doch fraglos ein edler Mensch. Aber unter den schwersten Seelenkämpfen trotz der Liebe, trotz auch jeder anderen Neigung, die ihn zur Welt zurückzieht, und macht sich auf den Weg, das Schwerste zu vollbringen, was ein Mensch überhaupt vollbringen kann, im vollen Umfang den Kampf mit sich selbst aufzunehmen, einen Kampf, gegen den jeder andere ein Kinderspiel ist⁷², mithin auf Befriedigung jeglicher Willensregung verzichten zu lernen, ja, mit der Zeit völlig willenlos zu werden. Diese aber wollen nur ihren Ernährer nicht verlieren, können die in Form der Liebe auftretende Neigung zum Ziehenden nicht beherrschen, sind mit einem Worte Sklaven des in ihnen hausenden Durstes. Wer ist da groß und wer klein? Darf aber der Große sein Ziel um der Kleinen willen fahren lassen? Darf ein Krieger der ins Feld ziehen will, sich durch die Klagen von Weib und Kind davon abhalten lassen? Würde ihm nicht die ganze Welt zurufen: »Schwächling?«

Daraus geht also zur Evidenz hervor, daß es nicht geraten ist, etwas sittlich Gutes in Hinsicht auf den Unverstand anderer zu unterlassen. Denn nichts anderes als Unverstand ist es doch, der sich hindernd in den Weg stellt: Auf ihrer unendlichen Weltenwanderung haben sich diese paar Menschen auf eine kurze Spanne Zeit in einer Familie zusammengefunden, um sich alsbald im Tode wieder von einander zu trennen und, jeder für sich allein, die Wanderung, vielleicht in eine schauerliche Zukunft hinein, fortzusetzen. Ist es unter diesem

72

»Nicht wer zehnhunderttausend Mann
Am Schlachtfeld überwältigt hat:
Wer einzig nur sich selbst besiegt,
Der, wahrlich, ist der stärkste Held«,

heißt es im Dhammapadam, V. 103.

Gesichtspunkte nicht unvernünftig, wenn einer den anderen hindern will, ein Ende dieser unglückseligen Weltenwanderung herbeizuführen, nur damit *er* diese gegenwärtige flüchtige Existenz möglichst sorglos und schmerzlos genießen kann, unbekümmert wie um sein eigenes so auch um des anderen ferneres Schicksal? Ja, ist das im Grunde nicht unverantwortlich? Wer ist hier der Egoist, jener, der alles, was ihn zu etwas Positivem, also eben zu einem Ego in der Welt macht, radikal vernichten, oder jener, der sich nicht bloß mit der Behauptung seines eigenen Ego begnügen, sondern auch noch den anderen in dessen Dienste zwingen will?

Weil somit der Gang in die Heimlosigkeit das Sittliche, jedes Hemmen desselben aber eine Unsittlichkeit ist, darum kann sich ihm gegenüber auch niemand auf vertragliche Rechte als Hemmnisse berufen. Denn auch jede Berufung auf eine solche vertragliche Gebundenheit des anderen Teiles würde ja eben selbst wieder eine Unsittlichkeit darstellen, indem einer *an sich* unsittlichen Handlung dieser ihr Charakter keinesfalls dadurch genommen werden kann, daß einem derjenige, dem gegenüber sie gesetzt werden soll, früher, noch dazu unter gänzlich anderen Voraussetzungen, einen Anspruch auf sie eingeräumt hat. So gut öffentliches Recht dem Privatrechte vorgeht, ein Privatrechtsanspruch also einem öffentlichen weichen muß, so gut muß jeder vertragliche und sonstige aus der Rechtsordnung hergeleitete Anspruch den Geboten der Sittlichkeit weichen, wenn das Recht nicht ein Instrument für den Triumph der Unsittlichkeit werden soll⁷³.

Damit ist aber nicht gesagt, daß der Anspruch auf den Gang in die Heimlosigkeit ein unbedingter sei; er findet vielmehr eben in den sittlichen Geboten, aus denen er entspringt, auch seine Schranke: wer sein eigenes ewiges Wohl

⁷³ Die Möglichkeit des Konfliktes zwischen Recht und Sittlichkeit liegt darin, daß beide an sich mit einander überhaupt nichts zu tun haben, wie denn ja auch nach Schopenhauer der Staat kein Mittel zur Moralität ist (Neue Paralip., S. 409). Freilich wird jeder Gesetzgeber bestrebt sein, das Recht in Einklang mit der Moral zu bringen, da der Staat nicht selbst ein ethisches Unrecht sein darf, wenn er aus rechtlichen Leuten bestehen will (Schop. I. c.), so daß also für *normale* Verhältnisse Recht und Sittlichkeit sich im allgemeinen decken werden. Aber erleidet das schon für diesen Bereich Ausnahmen, zum Beispiel bei antireligiöser Gesetzgebung, so sind Widersprüche zwischen formalem Recht und Moral insbesondere dann unvermeidlich, wenn die Sittlichkeit eines Individuums über die sittlichen Begriffe, auf die die Rechtsordnung Rücksicht nimmt, hinauswächst: ein Soldat ringt sich zur sittlichen Überzeugung durch, daß das Töten in allen Formen, auch im Kriege, verwerflich sei; ein Ehegatte findet mit der Zeit die Ausübung der ehelichen Pflicht mit seinem verfeinerten sittlichen Empfinden nicht mehr vereinbar, der andere Ehegatte besteht aber auf seinem »Recht«; endlich auch unser Fall: Einer findet schon das Leben als Weltmensch an sich seinem ewigen Heile abträglich, seine Angehörigen wollen ihn aber unter Berufung auf seine »Verpflichtungen« nicht ziehen lassen. — In allen derartigen Fällen muß mithin vor dem Gewissensforum des einzelnen das Recht hinter die sittliche Forderung zurücktreten, wenn auch der Staat mit »Recht« den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt.

wirken will, darf auch das wahre Wohl der anderen nicht gefährden⁷⁴. Zwar der Seelenkummer, den er seinen Angehörigen bereitet, scheidet für den Ziehenden ohne weiteres aus; denn für diesen ist nicht er, sondern deren eigener Unverstand die Ursache, weshalb insoweit auch nicht er die Konsequenzen zu tragen hat. Aber auch im übrigen handelt es sich natürlich nur um das *wahre* Wohl der Seinen, nicht, was diese für solches halten. Es kommt also insbesondere nicht darauf an, daß sie nunmehr das bisherige sorgenfreie, vielleicht sogar behagliche Leben verlieren sollen; ein solches ist ja vom höchsten Standpunkte aus eher als ein Unglück denn als ein Glück zu erachten, da es gemeinhin nur das Anhaften an der Welt und damit das künftige Leiden verstärkt: »Wenn du, Hausvater, tun willst, was ich rate, so würdest du diesen Haufen von Gold und Geschmeide auf Wagen laden und hinausfahren und mitten in den Strom der Gangesfluten versenken lassen. Und warum das? Du wirst ja, Hausvater, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung daran erfahren«, sagt Ratthapālo zu seinem Vater, der ihn durch den Hinweis auf sein großes Vermögen bestimmen will, das Mönchtum wieder aufzugeben⁷⁵. Es kommt nicht einmal darauf an, daß die Zurückbleibenden ihren Ernährer verlieren, sofern sie sich nur selbst, sei es auch unter Mithilfe anderer, notdürftig ernähren können. Denn das ist vom höchsten Standpunkte aus eher ein Glück als ein Unglück, da es ganz besonders geeignet ist, den Menschen über sein wahres Verhältnis zur Welt zur Besinnung zu bringen. Somit bleiben als Fälle, auf die derjenige, der Mönch werden will, Rücksicht zu nehmen hat, nur übrig, daß ohne ihn auch dieser notdürftige Unterhalt seiner Angehörigen oder gar deren ewiges Heil in Frage stünde, letzteres beispielsweise, wenn die Kinder in die Gefahr kämen, sittlich zu verwarlosen. Auf dem ersteren Standpunkte steht Ghatikāro, der Hafner, im einundachtzigsten Suttam der Mittleren Sammlung, wenn er der Aufforderung seines Freundes Jotipālo, in den Orden des Meisters einzutreten, mit dem Hinweis begegnet: »Weißt du denn nicht, bester Jotipālo, daß ich meine greisen, erblindeten Eltern ernähre⁷⁶?« Daß aber keinesfalls das *ewige* Heil der Zurückbleibenden durch den Gang in die Heimlosigkeit gefährdet sein darf, geht gerade aus dem oben angeführten Berichte aus dem Udānam hervor, wonach Sangāmaji nur der Aufforderung seines früheren Weibes gegenüber sich passiv verhält, sie und ihr Kind zu *ernähren*; wäre ihr *ewiges* Heil in Frage gestanden, so hätte ihn schon das in ihm, wie in jedem Heiligen wohnende Erbarmen mit den Wesen bestimmt, sie zu retten, wobei freilich dieses Erbarmen nach der Sachlage, der er sich gegenüber sah, sich wohl auf

⁷⁴ Dieser Satz, wie überhaupt das Folgende, wird in späteren Ausführungen seine letzte Begründung erfahren.

⁷⁵ Majj. Nik. II, p. 64 (82. Suttam).

⁷⁶ Majj. Nik. II, p. 48 (81. Suttam).

das »Wunder der Belehrung⁷⁷« als das einzige, wirklich Erfolg verheißende Mittel beschränkt haben würde.

Um die Fälle, in denen der Gang in die Heimlosigkeit in Rücksicht auf andere nach den Intentionen des Buddho wohl besser unterbleibt, auf ein Prinzip zu bringen, kann man sagen: Wer in den Orden des Meisters eintreten will, dessen Beziehungen zu seinen Angehörigen müssen solche sein, daß sein Schritt ihre Billigung finden würde, wenn sie auf der gleichen sittlichen Höhe ständen wie er selbst. Findet er diese Beziehungen nach reiflicher Prüfung derart gelagert, kann er sich also mit anderen Worten sagen, daß er bei vertauschten Rollen ebenfalls die Einwilligung zu geben sich für verpflichtet erachten würde, so handelt er, wenn er nun wirklich fortzieht, im vollkommenen Einklang mit dem für ihn maßgebenden Sittengesetz und kann eben deshalb nach keiner Richtung hin etwas Tadelnswertes begehen. Denn die Ursache für alles Leid, das anlässlich seines Schrittes für seine Angehörigen anhebt, liegt dann auch insoweit nicht an ihm, sondern wiederum in deren eigener Unverständigkeit oder mangelnder Erkenntnis, ist also, recht betrachtet, wiederum nicht von ihm, sondern von ihnen selbst verschuldet und zu vertreten. Wären sie der Sachlage gewachsen, so würde das Ereignis, statt daß *sie* es zu einer Quelle des Leidens machen, auch von den heilsamsten Folgen für sie begleitet sein: »Wenn die Familie, aus der jene edlen drei Söhne vom Hause fort in die Heimlosigkeit hinausgezogen sind, jener edlen drei Söhne in Liebe gedächte, so gereichte es auch ihr lange zum Wohle, zum Heile«, heißt es im einunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung⁷⁸ in bezug auf drei Jünger, die dem Buddho nachgefolgt waren. Die Frage ist mithin, ob beispielsweise die Frau gegenüber dem scheidenden Mann, wenn sie auf der Höhe der Situation stände, statt zu klagen, mutatis mutandis ebenso sprechen würde, wie jene Gattin im Anguttara Nikāyo zu ihrem schwer kranken Mann: »Stirb' nicht in sorgenvollen Gedanken; solch' einen Tod lobt der Erhabene nicht. Fürchtest du, ich werde nach deinem Hinscheiden unsere Kinder nicht ernähren können? Aber ich bin ja eine geschickte Baumwollspinnerin; mir wird es nicht schwer werden, den Hausstand aufrecht zu erhalten. Oder meinst du, daß ich nach deinem Tode aufhören möchte, den Anblick des Buddho und seiner Jünger zu ersehnen? Daß meinem Geiste der Frieden fehlen wird? Daß ich nicht ohne Wanken darin feststehen werde, des Meisters Lehre zu kennen und ihr zu vertrauen? Aber wenn mich je eine Unsicherheit anwandelt, so weil er ja in der Nähe, der erhabene, heilige Buddho, und ich kann hingehen, ihn zu befragen⁷⁹.«

Kann es so äußere Verhältnisse geben, die vom Gange in die Heimlosigkeit

⁷⁷ Dīgha Nik. XI.

⁷⁸ Majj. Nik. I, p. 210.

⁷⁹ Angutt. Nik., vol. III, pag. 295—298 (VI, 16).

abhalten⁸⁰, so liegt das Haupthindernis doch gewöhnlich im Menschen selbst: der Mensch muß dazu *reif* sein, das heißt, sein ganzes Wollen muß bereits so veredelt sein, daß keine Güter dieser Welt ihn mehr völlig zu befriedigen vermögen, so daß das Ewige, sobald es irgendwie greifbar in seinen Gesichtskreis tritt, ihn mächtig anzieht und ihm allen seinen weltlichen Besitz als schal und leer erscheinen läßt, der ihn ernstlich nicht weiter zu fesseln vermag: »Gleichwie etwa, Udāyī, wenn da ein Hausvater wäre oder der Sohn eines Hausvaters, reich, mit Geld und Gut mächtig begabt, im Besitze vieler Haufen Goldes, im Besitze vieler Massen Getreides, im Besitze vieler Felder und Wiesen, im Besitze vieler Häuser und Höfe, im Besitze vieler Scharen von Frauen, im Besitze vieler Scharen von Dienern, im Besitze vieler Scharen von Dienerinnen. Und er sähe in einem Haine einen Mönch, mit rein gewaschenen Händen und Füßen, heiter blickend, nach eingenommenem Mahle, in kühlem Schatten sitzen, hohem Gedenken hingegeben. Und es würde ihm also zumute: ›Selig ist, wahrlich, heiliges Leben, leidlos ist, wahrlich, heiliges Leben. O, wäre ich doch ein solcher, daß ich, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Heimlosigkeit hinauszöge.‹ Und er vermöchte die vielen Haufen Goldes zu lassen, die vielen Massen Getreides zu lassen, die vielen Felder und Wiesen zu lassen, die vielen Häuser und Höfe zu lassen, die vielen Scharen von Frauen zu lassen, die vielen Scharen von Dienern zu lassen, die vielen Scharen von Dienerinnen zu lassen und, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Heimlosigkeit hinauszuziehn... Das sind ja für ihn keine festen Bande, sind schwache Bande, faule Bande, haltlose Bande⁸¹.«

Auf dieser Höhe stehen aber die allerwenigsten Menschen. Die ungeheuere Überzahl klebt noch so fest an der Welt, daß die Botschaft eines überweltlichen Glückes und Friedens in ihnen, auch wenn sie in den erbärmlichsten Verhältnissen leben, höchstens ein mattes, unbestimmtes Gefühl der Unwürdigkeit ihrer Lage auszulösen vermag, das natürlich kein Motiv für ein entsprechendes Handeln abzugeben imstande ist: »Gleichwie etwa, Udāyī, wenn da ein Mann wäre, arm, unfrei, unselbständig, und er besäße ein einziges Häuschen, verfallen

⁸⁰ Von der Aufnahme in den Sangho ist auch ausgeschlossen: a) wer mit gewissen Krankheiten behaftet ist, b) wer im Dienste des Königs steht, c) wer seine Schulden noch nicht beglichen hat, d) wer unfrei ist. Wie man sieht, beruhen diese Ausnahmen sämtlich auf Zweckmäßigkeitsgründen, insbesondere sollen die zwei letzten offenbar einen Konflikt mit der Staatsgewalt ausschließen. – Ähnlichen Erwägungen – man muß dabei an die ausgedehnten Machtbefugnisse denken, die speziell im alten Indien die Eltern gegenüber ihren Kindern hatten – entspringt wohl auch die unbedingte Respektierung des Gewaltverhältnisses der Eltern gegenüber ihren Kindern, die in der Statuierung des elterlichen Konsenses zum Eintritt in den Orden zum Ausdruck kommt, wie das schon daraus hervorgeht, daß selbst ein aus reiner Bosheit entsprungenes Verbot der Eltern wirksam ist.

⁸¹ Majj. Nik. I, p. 451 (66. Suttam).

und zerfallen, den Krähen gar sehr zugänglich, durchaus nicht schön, eine einzige Lagerstatt, verfallen und zerfallen, durchaus nicht schön, einen einzigen Scheffel voll Getreidesamen, durchaus nicht schön, ein einziges Weib, durchaus nicht schön, und er sähe in einem Haine einen Mönch, mit rein gewaschenen Händen und Füßen, heiter blickend, nach eingenommenem Mahle, im kühlen Schatten sitzen, hohem Gedenken hingegeben. Und es würde ihm also zumute: »Selig, wahrlich, ist heiliges Leben, leidlos, wahrlich, ist heiliges Leben; o, wäre ich doch ein solcher, daß ich, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Heimlosigkeit hinauszöge.« Und er vermöchte nicht das eine Häuschen, verfallen und zerfallen, den Krähen gar sehr zugänglich, durchaus nicht schön, zu lassen, die eine Lagerstatt, verfallen und zerfallen, durchaus nicht schön, zu lassen, den einen Scheffel voll Getreidesamen, durchaus nicht schön, zu lassen, das eine Weib, durchaus nicht schön, zu lassen und, mit geschorenem Haar und Barte, mit gelbem Gewande bekleidet, aus dem Hause in die Heimlosigkeit hinauszuziehn. . . . Das sind ja für ihn feste Bande, tüchtige Bande, zähe Bande, keine faulen Bande, ein schwerer Block⁸².«

Hienach kommt der Orden des Meisters nur für die Allerwenigsten in Betracht, für so wenige, daß er gleich nach seiner vollen Erwachung zunächst überhaupt Bedenken trug, »die Hohe Lehre«, die sich ihm entschleiert hatte, »die abgründige«, die »Gierergötzten unsichtbar« sei⁸³, der Welt mitzuteilen. Indessen bestimmte ihn schließlich doch die Rücksicht auf die »wenigen Wesen«, die »ohne diese Hohe Lehre schließlich ebenfalls wieder verkommen würden«, den Sangho zu gründen. So wenig Höchstgesinnte fand der Buddho also schon in seinem gesegneten Zeitalter, wo die Sorge um das ewige Wohl wie zu keiner anderen Zeit Einfluß auf das Handeln des Menschen gewonnen hatte⁸⁴. Wie viele werden da in unserem »übelartigen Zeitalter⁸⁵« und noch dazu im Abendlande reif sein, den höchsten Weg bis zum Ende zu gehen!

Die Frage ist mithin, was alle jene zu tun haben, die infolge ihres bisherigen, natürlich vor allem auch vorgeburtlichen Wirkens – Kammam – aus äußeren oder inneren Gründen nicht reif für den Sangho sind, in denen aber andererseits doch mehr oder weniger eine »Ahnung der Wahrheit« aufgegangen ist und damit »das Vertrauen zum Vollendeten und zu seiner Lehre Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat⁸⁶.« Auch ihnen zeigt der Buddho, wie wir wissen, den Weg, und zwar ebenfalls im Hohen achtfältigen Pfade als der einzigen Möglichkeit überhaupt, moralisch vorwärts zu kommen. Sie mögen ihm eben

⁸² Majj. Nik. I, p. 450 (66. Suttam).

⁸³ Majj. Nik. I, p. 168 (26. Suttam).

⁸⁴ Im Digha Nik. XXVI heißt es einmal, daß der Buddho der Lenker einer Jünger-schar von einigen Hunderten sei, während der nächste Buddho ein solcher einer Jünger-schar von einigen Tausenden sein werde.

⁸⁵ Cfr. die interessanten Ausführungen Neumanns in der L. S. II, S. 500 f.

⁸⁶ Siehe oben S. 21.

innerhalb der Welt nachleben nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten und soweit es die Verhältnisse, in denen sie leben müssen, gestatten, sei es, daß sie sich darauf beschränken, lediglich die Voraussetzungen für eine günstige Wiedergeburt zu schaffen⁸⁷, sei es, daß auch sie dem großen Endziel der gänzlichen Überwindung des Kreislaufes der Wiedergeburten nachstreben. Wenn sie dabei auch noch nicht in *diesem* Leben dieses höchste Ziel der Heiligkeit erreichen – in *dieser* Erscheinung kann Nibbānam nach dem bereits Ausgeführten nur innerhalb des Sangho verwirklicht werden –, so können doch auch sie ihre Leidenschaften und damit ihren Durst nach der Welt so weit bändigen und veredeln, daß sich auch bei ihnen die innere Gewißheit einstellt, daß sie nie wieder im Zeitpunkte ihres jeweiligen Todes an einem Keim unterhalb des Menschenreiches haften werden, so daß sie mit jeder Existenz, die ihnen noch bevorsteht, ihrem ewigen Heile näher kommen – sie sind »dem Verderben entronnen, wandeln zielbewußt der vollen Erwachung entgegen⁸⁸«; ja, sie mögen »die fünf niederzerrenden Koppeln«, die immer wieder an die Welten der Sinnenfreuden binden, nämlich eben den Hang zu diesen Sinnenfreuden, zu sinnlicher Abneigung, zum Glauben an Persönlichkeit, zum Glauben an die Wirksamkeit ritueller Zeremonien und Gebräuche und zum Zweifel⁸⁹, gänzlich überkommen⁹⁰, so daß sie nach dem

⁸⁷ Das wird stets der Standpunkt der großen Masse bleiben, soweit sie überhaupt auch nur dieses Minimums von Klugheit, einigermaßen für die Zukunft nach dem Tode Vorsorge zu treffen, fähig ist. – Um sich eine günstige Wiedergeburt zu sichern, hat man nach dem Buddho die fünf grundlegenden Sittengebote einzuhalten, die eben deshalb auch für alle Laienanhänger gelten: 1. Nichts Lebendes zu töten, worin auch das Verbot der Mißhandlung eines Wesens eingeschlossen ist. 2. In keiner Form Nichtgegebenes zu nehmen, also auch nicht in Form irgend welcher geschäftlicher Übervorteilung oder gar des direkten Betrugs. 3. Innerhalb der Geschlechtssphäre stets in den Grenzen des Erlaubten zu bleiben, natürlich auch in Gedanken; dazu gehört vor allem auch, nicht nur nicht mit dem Weibe eines anderen, sondern überhaupt mit keinem weiblichen Wesen in sexuelle Beziehungen zu treten, das noch unter der Obhut der Eltern oder dritter Personen steht, also noch nicht selbständig ist. 4. Wissentlich nichts Unwahres sprechen, noch unlieber Worte gegenüber den Mitwesen sich bedienen. 5. Berausende und berückende Getränke vermeiden. – Auch dieses Mindestmaß von wirklicher Sittlichkeit kann man natürlich nur vermittels des Hohen achtfältigen Pfades erreichen. Man muß ihn also auf jeden Fall so weit gehen, daß so viel anschauliche Erkenntnis von der Verderblichkeit unserer Triebe gewonnen wird, als nötig ist, ihnen wenigstens nur innerhalb dieser fünf Gebote nachzugeben. – Für den Mönch sind diese Vorschriften weiter ausgestaltet. Davon weiter unten.

⁸⁸ Majj. Nik. I, p. 142 (22. Suttam).

⁸⁹ Darunter ist der Zweifel an den vier Hohen Wahrheiten gemeint: »Ghatikāro, der Hafner, großer König, zweifelt nicht am Leiden, zweifelt nicht an der Leidensentstehung, zweifelt nicht an der Leidensvernichtung, zweifelt nicht am Pfade, der zur Leidensvernichtung führt«, heißt es im einundachtzigsten Suttam der M. S. Auf dieser Stufe hat man also bereits einen so tiefen Einblick in die vier Hohen Wahrheiten gewonnen, daß jener in uns hausende, durch das Nichtwissen bedingte, also im Grunde *unvernünftige* Hang, an ihnen zu zweifeln – er ist vom höchsten Standpunkte aus genau so unvernünftig, wie der Hang zu irgend einer Leidenschaft – völlig behoben und nur

Tode nicht mehr in eine Welt der Sinnenfreuden zurückkehren, sondern in einer der höchsten Lichtwelten – (Brahmawelten) – Nibbānam erreichen⁹¹.

Der Sangho ist bloß eine Anstalt, um von vornherein alle jene äußeren Hindernisse wegzuräumen, die gemeinhin in der Welt die genaue und ständige Einhaltung des Hohen achtfältigen Pfades unmöglich machen. Je nachdem man es versteht, diesen Hindernissen auch innerhalb der Welt möglichst auszuweichen und sie so zu beschränken, mag auch hier ein erfolgreiches Vorwärtsschreiten stattfinden; ja, es mag gar wohl sein, daß, wer im Hause lebt, weiter kommt, als einer, der vom Hause fortzieht: »Die Brahmanen, o Gotamo, reden also: ›Wer im Hause bleibt, pflegt die rechte Methode, heilsames Benehmen. Wer vom Hause fortzieht, tut das nicht.‹ Was hält nun Herr Gotamo davon?« –

noch die gänzliche Verwirklichung der vier Hohen Wahrheiten in der Vernichtung jeglichen Durstes nach Werden durchzuführen ist.

⁹⁰ Die fünf niederzerrenden Koppeln sind näher behandelt im vierundsechzigsten Suttam der M. S.

⁹¹ Es gibt vier Klassen von Hohen Jüngern: 1. Derjenige, der, »wenn er wollte, von sich sagen könnte: ›Aufgehoben ist für mich die Hölle, aufgehoben die Wiedergeburt in einem tierischen Schoß, aufgehoben mein Wiedererscheinen im Gespensterreich, aufgehoben so niedere Daseinsform, der schlimme Gang, der Sturz in die Tiefe, ich bin einer, der in den Strom – (der zu Nibbānam führt) – eingetreten ist – (Sotāpanno) –, ich habe den Abweg für immer verlassen, bin in Sicherheit, der höchsten Erwachung gewiß.‹ « Ein solcher Sotāpanno wird höchstens noch siebenmal im Menschenreiche oder in Götterwelten wiedergeboren. 2. Der »Einmal-Wiederkehrende« (Sakadāgāmi): »Da kehrt ein Mensch . . . nach äußerster Abschwächung von Begehren, Haß und Verblendung nur noch ein Mal wieder, und nur noch ein Mal zur Welt zurückgelangt, macht er dem Leiden ein Ende. Diesen Menschen bezeichnet man als ›Einmal-Wiederkehrenden.‹ « 3. Der Nie-Wiederkehrende (Anāgāmi): »Da erscheint ein Mensch nach Vernichtung der fünf an das Niedere – (die Welten sinnlicher Lust) – bindenden Koppeln unter den geistgeborenen Wesen – (in den ungeschlechtlichen Brahmawelten) – wieder und dort erlischt er, kehrt nicht mehr zurück zu jener Welt. Diesen Menschen bezeichnet man als ›nie-wiederkehrend.‹ « 4. Der vollkommen Heilige (Arahā), der noch in diesem Leben dem Leiden völlig ein Ende macht: »Ein solcher Mönch kehrt nirgends wieder« (M. N., 120. Suttam). – Nur die Erreichung der letzten Stufe also bleibt dem im Hause Lebenden versagt – wie einer *innerhalb* der Welt zu leben hat, wenn er es bis zur Stufe des Anāgāmi bringen will, lehrt das Beispiel Ghatikāros, des Hafners, in dem bereits angeführten einundachtzigsten Suttam der M. S. Indes ist nicht einmal die Erreichung der vollkommenen Heiligkeit für den im Hause Lebenden schlechthin ausgeschlossen, er kann sie wenigstens in seiner Sterbestunde erreichen: »Ich sage dir, Mahānāmo, daß zwischen einem Laienjünger, dessen Geist diese Stufe der Erlösung erreicht hat« – daß er sein letztes Verlangen auf das Aufhören des Werdens richtet – »und einem Mönche, dessen Geist von aller Beeinflussung befreit ist, kein Unterschied besteht, was den Zustand ihrer Erlösung angeht.« (Samyutta Nik. LV, 54) – Daß er die völlige Willens-tötung als Laienjünger erst in seiner Sterbestunde erreichen kann, ergibt sich daraus, daß er, wenn er bereits in gesunden Tagen bis zur unmittelbaren Verwirklichung Nibbānams vordringen würde, eben deshalb, indem das ja den uneingeschränkten Verzicht auf alles Irdische voraussetzt, auch äußerlich aus der Welt heraustreten und somit Nibbānam immer als Mönch erreichen würde (Sam. Nik. XII, 41; Pugg. Paññ. I, 37–41).

»Mancherlei sag' ich, Brahmane, darüber aus, nicht sag' ich darüber einerlei aus. Ob einer im Hause bleibt, oder ob einer vom Hause fortzieht: lebt er falsch, so lob' ich es nicht. Denn wer im Hause bleibt, Brahmane, und wer vom Hause fortzieht: lebt er falsch, so pflegt er um seines falschen Lebens willen nicht die rechte Methode, kein heilsames Benehmen. Ob einer, Brahmane, im Hause bleibt oder ob einer vom Hause fortzieht: lebt er recht, so lob' ich es. Denn wer im Hause bleibt und wer vom Hause fortzieht: lebt er recht, so hat er wegen seines rechten Lebens die rechte Methode, heilsames Benehmen⁹².«

Natürlich aber wird, wer vom Hause fortzieht, *ceteris paribus* viel leichter und viel rascher vorwärtskommen, als wer im Hause bleibt; ja, vielfach werden die häuslichen und beruflichen Verhältnisse derartige sein, daß nur der völlige Bruch mit ihnen überhaupt erst die Möglichkeit zu ernsterer Erlösungsarbeit schafft. Aber auch wo sie ausnahmsweise derselben günstig sind, können sie, wie bereits ausgeführt, nie derartig sein, daß sie noch bei Lebzeiten die völlige Erlösung und die unerschütterliche Gewißheit von ihr ermöglichen. Deshalb bleibt für diejenigen, die sich dieses Höchste zum Ziele stecken, nur der Eintritt in den Sangho übrig. An diese Auserwählten wendet sich der Buddha auch zunächst. Es ist also auch ohne weiteres verständlich, daß er den Gang in die Heimlosigkeit zum Ausgangspunkt für die Verwirklichung seines Hohen achtfältigen Pfades gemacht und diesen in allen seinen Teilen auf jenen gegründet hat, indem er es allen denen, die diese Grundvoraussetzung nicht erfüllen können oder wollen, überläßt, sich, soweit es ihnen nach ihren Verhältnissen möglich ist, an die einzelnen Stadien des Weges anzuschließen. Und so beginnt er denn die erste Etappe des Heilsweges, wie er sich praktisch gestaltet, eben mit dem Gang in die Heimlosigkeit.

2. Die Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen

Nur ein *Buddho* kann nach dem buddhistischen Kanon den Wesen das Höchste, den absolut angemessenen Zustand, und damit für alle Ewigkeit das vollkommene Glück in seinem *Dhammo*, dem »Wunderding«, offenbaren, auf daß man dann dieses Wunderding als Mitglied seines »Sangho«, seiner Jüngergemeinde verwirkliche. Deshalb werden diese drei Faktoren »die Drei Juwelen« (*tini lakkhaṇāni*) genannt. Dabei setzt der Buddha als weitere Bedingung voraus, daß man vor allem seine Zuflucht zu diesen Drei Juwelen nehme. Das geschieht seit des Buddha Zeiten dadurch, daß man in feierlicher Form in dreimaliger Wiederholung die Erklärung abgibt: »Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, ich nehme meine Zuflucht zum Wunderding, ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde.«

⁹² Majj. Nik. II, p. 197 (99. Suttam).

Dementsprechend beginnt der Buddha die Schilderung seines Heilsweges regelmäßig mit der Aufzeigung des ersten Juwels:

»Es handelt sich da um den Fall, daß ein Vollendeter in der Welt erscheint, ein Heiliger, Vollkommen-Erwachter, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, ein Pfadvollender, ein Kenner der Welt, ein Lehrer der Götter und Menschen, ein Erhabener. Der offenbart das Wesen dieser Welt wie auch der Welten der Götter und Brahmas und das Wesen der Kreaturen in diesen Welten, einschließlich der Asketen, der Brahmanen, der Götter und Menschen, nachdem er all das selber durchdrungen, mit eigenen Augen gesehen hat. Er verkündet das Wunderding, beglückend in seinem Anfang, beglückend in der Mitte, beglückend am Ende, voll Bedeutung und Sorgfalt in der äußeren Form, den durchaus lückenlosen, völlig reinen heiligen Wandel legt er dar.

»Dieses Wunderding hört ein Haushalter oder der Sohn eines Haushalters oder einer, der in einem anderen Stande wiedergeboren ist. Nachdem er es gehört hat, faßt er Vertrauen zum Vollendeten. Von diesem Vertrauen erfüllt, erwägt er: »Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, der freie Himmelsraum das heimlose Leben. Nicht wohl geht es, wenn man in der Häuslichkeit bleibt, den durchaus lückenlosen, völlig reinen, einer polierten Perle gleichenden heiligen Wandel zu führen. Wie, wenn ich nun mit geschorenem Haar und Barte, mit dem gelben Gewande bekleidet, aus dem Heime in die Heimlosigkeit zöge?« Und so gibt er nach einiger Zeit seinen kleinen Besitz oder seinen großen Besitz auf, verläßt seinen kleinen oder seinen großen Verwandtenkreis, läßt sich Haar und Bart scheren und zieht aus dem Heime in die Heimlosigkeit« (Digh. Nik. II, 40, 41).

Das das zweite Juwel bezeichnende Wort »Dhammo« ist im Vorstehenden mit »Wunderding« wiedergegeben. Bisher wurde es allgemein mit »Lehre«, auch »Gesetz« übersetzt. Diese Übersetzungen lassen aber die eigentliche, die Grundbedeutung des Begriffes völlig unberücksichtigt. Bei seiner Wichtigkeit erscheint es geboten, die hier gewählte Wiedergabe näher zu begründen.

Das Wort Dhammo in seinem weitesten Sinne ist im Kanon identisch mit unserem Worte »Ding«: schlechthin alles Erkennbare ist ein dhammo, ganz ebenso wie bei uns ein Ding. Dieser allumfassende Inhalt des Wortes »Dhammo« kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß im Kanon als die möglichen Objekte des Denksinnes stets die dhammā, also die Dinge, angegeben werden. Es heißt stets: »das Denken und die Dinge (dhammā), ganz ebenso wie »das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne«. In seiner engsten und erhabensten Bedeutung ist »Dhammo« das Ding par excellence, das was unsere Philosophen »das Ding an sich« nennen, beim Buddha also das Nibbānam. In diesem Sinne nahm der Inder, wenn der Zusammenhang ihn ergab, das Wort dhammo auch ohne weiteres. *Wir* müssen dieses »Ding« näher als solches kenntlich machen, etwa eben als »Ding an sich« oder, mehr im Geiste des Buddha, als das »Wunderding« — (Wissenschaft des Buddhismus, S. 305) —. Übrigens wird dieses

Ding an sich im Kanon auch häufig ausdrücklich als solches herausgehoben, indem es Saddhammo genannt wird, »das beste Ding«, was auch unser Wort Wunderding im Grunde besagt.

Da die ganze Lehre des Buddho nur in der Verkündigung dieses Wunderdinges und des Weges zu seiner Verwirklichung besteht, so begreift das Wort »Dhammo«, das Wunderding, auch — wohl zu merken! — die ganze Lehre des Buddho in sich, ebenso wie in Indien das Wort Brahman nicht bloß das Absolute, sondern auch das »Wissen« von ihm (Veda) und damit den ganzen vedischen Schriftenkomplex in sich einschließt (Wissenschaft des Buddh., S. 301): »Wohl verkündet ist vom Erhabenen das Wunderding (dhammo), klar sichtbar, jederzeit zugänglich, es heißt: ›Komm und sieh!‹, ist Führer, Verständige können es in ihrem eigenen Inneren feststellen« (Sam. Nik. LV, 1; Majjh. Nik., 38. Suttam).

Folgende Stellen werden die Richtigkeit dieser Ausführungen dartun: »... Ich wanderte nun, Mönche, das, was angemessen ist (kimkusalam), den unvergleichlichen Zustand erhabensten Friedens suchend im Magadhalande von Ort zu Ort und kam so in die Nähe der Burg Uruvela. Dort sah ich einen anmutigen Fleck Erde, einen schönen Wald, einen Fluß mit dahineilendem klaren Wasser und freundlichen Ufern, ringsum die Wiesen und Felder eines Dorfes. Da kam mir, Mönche, der Gedanke: ›Das genügt einem Sohn aus edlem Hause, der sich der Einsamkeit geweiht hat, zur Askese, das genügt zur Askese.‹ Und ich fand da die von Geburt freie, unvergleichliche Sicherheit vor Verkoppelung, das Nibbānam, fand die vom Altern, Krankheit, dem Tode, dem Kummer, der Beschmutzung freie, unvergleichliche Geborgenheit vor Verkoppelung, das Nibbānam. Die anschauliche Gewißheit (ñāṇañ ÷a pana me dassanam) erhob sich in mir: ›Unerschütterlich ist meine Erlösung, das war meine letzte Geburt, nicht mehr gibt es ein neues Werden.‹

»Da kam mir, Mönche, der Gedanke: ›Vorgedungen bin ich zu diesem Wunderding (ayam dhammo), dem abgründigen, schwer zu sehenden, schwer zu entdeckenden, dem friedvollen, hocherhabenen, nicht mehr im Bereiche des begrifflichen Denkens liegenden, feinen, nur von Verständigen zu erfahrenden. Dieses Volk aber ist dem Anschlusse — (an die fünf Haftensgruppen) — ergeben, freut sich über den Anschluß, ist wohl zufrieden mit dem Anschluß. Einem derart beschaffenen Volk aber ist ein solcher Sachverhalt wie *die ursächliche Bedingtheit, die Entstehung in Abhängigkeit* (paticcasamupādo) schwer verständlich und auch dieser Sachstand ist ihm schwer verständlich, nämlich *das Ruhen aller Hervorbringungen, das Ledigsein aller Beilegungen, das Verschwundensein des dürstenden Willens, die Unmöglichkeit, noch weiter gereizt zu werden, die Aufhebung alles Gewordenen, das Nibbānam*. So würden also die anderen, wenn ich das Wunderding darlegen wollte, mich doch nicht verstehen, und es wäre für mich nur eine unnütze Plage, nur eine unnütze Belästigung.‹

»Was ich gefunden hab' so schwer, nun offenbaren? Nein, o nein. Wer Gier und Haß noch in sich birgt, begreift nicht dieses Wunderding (dhammo), das

stromentgegengehende, das feine, so abgründige, das kaum zu seh'n, weil überzart. — Die Gierergetzten, ganz in schwarze Nacht gehüllt, sehn es nicht.

»Also erwägend, Mönche, neigte sich mein Geist zur Verslossenheit, nicht zur Darlegung des Wunderdings. Da wurde Brahmā Sahampati vor mir offenbar. Er sprach: ›Möge doch der Erhabene das Wunderding aufzeigen, möge doch der Pfadvollender das Wunderding aufzeigen! Es gibt einige Wesen, die von Geburt an nur wenig verunreinigt sind. Hören die das Wunderding nicht, so verkommen auch sie wieder. Sie werden das Wunderding verstehn.‹ Und ich antwortete, Mönche, dem Brahmā Sahampati:

›Die Tore der Unsterblichkeit sind offen für die, die hören und sich wenden weg vom Opfern — (vom Opferkult der Brahmanen). Die Last (der Lehrverkündigung) sehend, wollte ich das Wunderding, das hehre, nicht verkünden vor den Menschen.‹« (26. Suttam des Majjh. Nik.)

Womöglich noch offensichtlicher erhellt die Synonymität der Begriffe »Dhammo« und »Nibbānam« aus folgenden zwei Aussprüchen des Buddho in Anguttara Nikāyo III, 53 u. 55:

a) »›Das klar sichtbare Wunderding (dhammo)‹ sagt man, Herr Gotamo. Inwiefern ist nun aber das Wunderding klar sichtbar, jederzeit zugänglich, heißt es: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Verständige es in ihrem eigenen Inneren feststellen?« — »Wenn man, Brahmane, die Gier — (nach den fünf Haftensgruppen) —, die Abneigung, die Verblendung — (daß die fünf Haftensgruppen uns zugehören) — aufgehoben hat, dann denkt man nicht mehr, was einem selber, denkt man nicht mehr, was dem anderen, denkt man nicht mehr, was beiden, einem selber und dem anderen, Harm bringen könnte; auch empfindet man kein geistiges Leid, keine geistige Bedrückung mehr. So — (indem man all das in sich verwirklicht *sieht*) — Brahmane, ist das Wunderding (dhammo) klar sichtbar, jederzeit zugänglich, heißt es: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Verständige es in ihrem eigenen Innern feststellen.«

b) »›Das klar sichtbare Nibbānam‹, sagt man, Herr Gotamo. Inwiefern ist nun aber das Nibbānam klar sichtbar, jederzeit zugänglich, heißt es: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Verständige es in ihrem eigenen Innern feststellen?« — »Wenn man, Brahmane, die Gier, — (nach den fünf Haftensgruppen) — die Abneigung, die Verblendung — (daß die fünf Haftensgruppen uns zugehören) — aufgehoben hat, dann denkt man nicht mehr, was einem selber, denkt nicht mehr, was dem anderen, denkt man nicht mehr, was beiden, einem selber und dem anderen Harm verursachen könnte; auch empfindet man kein geistiges Leid, keine geistige Bedrückung mehr. So — (indem man all das in sich verwirklicht *sieht*) — ist das Nibbānam klar sichtbar, jederzeit zugänglich, heißt es: ›Komm und sieh!‹ ist es Führer, können Verständige es in ihrem eigenen Innern feststellen.«

Dazu nehme man noch folgendes. Im Suttanipāto 224 flg. werden die Drei

Juwelen behandelt. Dabei wird das zweite Juwel, wie folgt, bestimmt: »Die Ausmerzung des Durstes, die Unmöglichkeit, noch weiter gereizt zu werden, die hocherhabene *Unsterblichkeit*, zu der der Weise aus dem Sakyastamme mit seinem konzentrierten Denken vorgedrungen ist: es gibt nichts, was diesem *Wunderding* (dhammo) gleichkommt. Das ist das hocherhabene Juwel, das im Wunderding besteht. Um dieser Wahrheit willen sei Heil!«

Und in den Psalmen der Nonnen 201 heißt es: »Das *Unerschütterliche*, das *Sondergleichen*, von den gewöhnlichen Menschen nicht besucht: der Vollkommen-Erwachte hat mir das (WUNDER-)Ding (dhammo) aufgezeigt: daran erfreut sich mein Geist.

Man sollte meinen, daß damit der Dhammabegriff ein für alle Mal klar gestellt ist.

* * *

Die Ordnung der Dinge, in die wir uns hineingestellt sehen, ist durchaus unbefriedigend, ja sie ist uns bei ihren Grundgesetzen – Geburt, Krankheit, Alter, Tod – in tiefster Seele zuwider, und mithin durchaus unangemessen. Dabei ist sie eine irreparable. Schon deshalb ganz allein muß es, wenn wir nicht schon an sich unselige Wesen sein sollen, wogegen wieder unsere Ursehnsucht nach einer uns mehr entsprechenden Ordnung, ja nach einem uns absolut angemessenen Zustande spricht, auch Ordnungen der Dinge in diesem letzteren Sinne in der grenzenlosen Wirklichkeit geben. Freilich ist, diese anderen Reiche der Wirklichkeit und die Wege zu ihnen auszuspiüren, bisher noch keinem irdischen Wesen einwandfrei gelungen, mit einer einzigen Ausnahme – dem Buddho. Er nennt diese anderen, höheren Ordnungen der Dinge die Götter- oder Himmelreiche und die uns vollkommen entsprechende Ordnung das Nibbānam und zeigt auch die Wege zu ihnen, so zwar, daß jeder schon hienieden, in seinem gegenwärtigen Leben, sich durch den Augenschein von ihrer Realität überzeugen kann. Ja, er legt dar, daß es ein und derselbe Weg ist, der zu diesen Götterreichen und zu Nibbānam führt. Die verschiedenen Götterreiche sind nämlich die einzelnen Stationen auf dem Wege zu Nibbānam, die der Hohe Jünger des Buddho bei seinem Aufstiege zum Nibbānam der Reihe nach passiert, so daß er also schon hienieden alle Götterreiche stufenweise in sich *erlebt* und dabei auch jeweils mit ihren Bewohnern Zwiesprache halten kann. Die niederen Himmelreiche sind die Zustände vollkommener Sittenreinheit, während die Brahmahimmel, in den später noch zu schildernden beschaulichen Schauungen erlebt werden. Aus diesem Grunde stellen also die Schilderungen der Seligkeit und des Friedens, wie sie der auf dem Heilswege des Buddho Wandelnde in seiner stufenweisen Loslösung von der Welt erfährt, zugleich Schilderungen himmlischer Seligkeit und himmlischen Friedens dar.

In erster Linie war es dem Buddho um Nibbānam als dem absolut angemessenen Zustande zu tun. Dabei hat er den Weg so gestaltet, daß dieses Ziel

noch hienieden, *im gegenwärtigen Leben* erreicht werden kann: »Leiht Gehör, Mönche, die Unsterblichkeit ist gefunden. Ich führe ein, ich lege das Wunderding dar. Der Führung folgend, werdet ihr in gar kurzer Zeit dieses Ziel *noch in diesem Dasein* erringen.«

Das macht es doch wohl selbstverständlich, daß auch nach dem Buddho, ganz ebenso wie bei den brahmanischen Heilssuchern, schon gleich der Ausgangspunkt des Weges für den Anwärter auf vollkommene Heiligkeit den radikalen Bruch mit seinem ganzen bisherigen Leben in sich schließt. Dieser Ausgangspunkt ist der Gang in die Heimlosigkeit (*pabbajjā*). In der Tat, wer möchte nicht einsehen, daß das Unternehmen, »das Unmögliche möglich zu machen«, wie es im Kanon heißt, nämlich den Durst nach der Welt mit allem in ihr noch im gegenwärtigen Leben radikal und für ewig zu vernichten, die restlose Lebenskraft und Lebenszeit beansprucht, ohne jede Ablenkung durch andere Zwecke und damit ungestört von jeder anderweiten Sorge und Verpflichtung. *Deshalb* also fordert der Buddho von dem, der den höchsten Gang gehen will, Aufgabe von Weib und Kind, Haus und Hof, Geld und Gut: »Ein Gefängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, der freie Himmelsraum das heimlose Leben.«

Wer diesen Gang in die Heimlosigkeit aus physischen Gründen oder wegen moralischer Verpflichtungen anderen gegenüber nicht tun zu können oder nicht tun zu dürfen glaubt⁹³, der bewähre sich eben innerhalb der Häuslichkeit als Hoher Jünger des Buddho. Auch in ihr kann er es *sehr* weit bringen, wie wir noch sehen werden.

Daß nach dem Buddho die Ermöglichung der uneingeschränkten Hingabe an den heiligen Wandel den Grund für den Gang in die Heimlosigkeit bildet, geht auch daraus hervor, daß der Heimlose im Sinne des Buddho sich nicht einmal seine Nahrung durch eigene Arbeit verschaffen, ja sich nicht einmal zubereiten darf. Er muß vielmehr ausschließlich durch den Bettel sein Leben fristen und wahllos alles essen, was ihm in seine Almosenschale geworfen wird. Das ist auch der Grund dafür, daß nach dem Buddho, wer unter seiner Aegide das Asketenleben führen will, von gesunder Körperkonstitution sein muß: »Gesund ist er, nicht kränklich, seine Säfte sind nicht zu kalt und nicht zu heiß, bewirken eine gleichmäßige Verdauung⁹⁴.«

Mit dem Gang in die Heimlosigkeit ist es aber nicht getan. Er bildet nur die Voraussetzung für die Aufnahme in die Mönchsgemeinde (*bhikkhusangho*) als der denkbar günstigsten Anstalt zur Führung des heiligen Wandels (*brahmācariyam*). In dieser Gemeinde aber steht jeder Schritt und Tritt, ja jedes Wort

⁹³ So verzichtete Ghatikāro, der Hafner, auf den Gang in die Heimlosigkeit, weil er seine greisen, erblindeten Eltern ernähren mußte. Nach dem Buddho verhindern auch ungetilgte Schulden und die Weigerung der Eltern, ihre Zustimmung zu erteilen, wie auch noch einige andere Gründe, diesen Schritt.

⁹⁴ *Majj. Nik.*, 90. *Suttam*; *Ang. Nik. X*, Nr. 11.

des Mönches unter strengen Vorschriften und muß jeder Verstoß bei den an den Voll- und Neumonden stattfindenden Beichtversammlungen der Mönche bei Vorlesung der Beichtformel, dem Pātimokkham, gebeichtet und eventuell gesühnt werden⁹⁵. Im übrigen waren »die Satzungen der Gemeindeordnung durchaus darauf berechnet, daß kleine Genossenschaften nahe beieinander lebender Brüder sich zusammenfanden, die voneinander wußten, sich zu den Beichtfeiern vereinigten, einander belehrten, in Zweifeln und Anfechtungen einander beistanden, bei Krankheiten einander pflegten und die geistliche Disziplin unter sich handhabten. »Denn also«, sagt die alte Beichtformel, »ist die Jüngerschaft des Erhabenen verbunden, daß einer dem anderen zuredet und einer den anderen aufrichtet«. In Sonderheit dem jungen Mönche war es zur Pflicht gemacht, die Gemeinschaft der älteren und erfahrenen Brüder aufzusuchen, um in den Lehren wie in den äußeren Ordnungen des Verhaltens bis herab zu den Regeln über das Tragen von Gewand und Almosenschale unterrichtet zu werden. Die ersten fünf Jahre hindurch, die ein jeder in der Gemeinde zubringt, soll er sich der Leitung und Unterweisung zweier kundiger Mönche anvertrauen, welche seit wenigstens zehn Jahren dem Orden angehören. Diese begleitet er auf ihren Wanderungen und Almosengängen, er sorgt für die Reinhaltung ihrer Zellen und bedient sie bei den Mahlzeiten. Der Lehrer soll den Schüler ansehen wie einen Sohn, der Schüler soll den Lehrer ansehen wie einen Vater. So sollen die beiden Ehrerbietung, Neigung und Gemeinsamkeit des Lebens unter sich walten lassen, auf daß sie in dieser Lehre und Ordnung wachsen, zunehmen und sich befestigen⁹⁶.«

* * *

Es entsteht nun aber die Frage, in welchem Verhältnisse die Mönchsgemeinde, der Bhikkhu-Sangho, zum Sangho, der Gemeinde als dem dritten Juwel steht, zu welcher jeder Buddhajünger seine Zuflucht nimmt. Gewöhnlich identifiziert man die beiden Begriffe. Das ist aber nicht richtig. Der Sangho als drittes Juwel umfaßt vielmehr die Gesamtheit der »Hohen« oder, wenn man diese Übersetzung vorzieht, der »Erlesenen« Jünger (ariyasavakā), zu denen außer den Mönchen auch Laienanhänger gehören können. Wer ist nun ein solcher erlesener Jünger? Das Ziel des heiligen Wandels ist die Vernichtung des Durstes nach Welt und Leben. Dieser Durst äußert sich in seinen niederen Formen in einem in den Wesen hausenden, im Verlaufe ihres Samsāro großgezogenen *Hanges* in fünffacher Richtung. Es ist

⁹⁵ »Das Pātimokkham enthält in mehr als zweihundert Paragraphen die Verbote, welche das tägliche Leben der Mönche, ihr Wohnen, Essen und Trinken, die Kleidung und ihren Verkehr untereinander und mit Nonnen und Laien betreffen. Auch das Äußerlichste und Geringfügigste fand seine Stelle; für die peinliche Gesetzlichkeit, die hier aus jedem Worte spricht, gab es nichts Nebensächliches« (Oldenberg, »Buddha«, S. 431).

⁹⁶ Oldenberg, l. c., S. 421.

1. der Hang zum Glauben an Persönlichkeit als unsere Essenz (sakkāya-ditṭhi),
2. der zur krankhaften *Sucht* ausgeartete Hang, an dem vom Buddho in seiner Anattālehre enthüllten Tatbestand, nach welchem die Persönlichkeit eine bloße »Beilegung« (upadhi) von uns ist, trotz aller Aufklärung, mag diese auch noch so zwingend sein, zu zweifeln⁹⁷,
3. der Hang, sein Heil von einer, Gott genannten, überweltlichen Macht auf Grund religiöser Zeremonien und Gebräuche, insbesondere von Gebeten, zu erwarten,
4. der Hang nach den durch die Objekte der fünf Außensinne ausgelösten Freuden (kāmā),
5. der Hang zum Ärger über alles, was den Eigenwillen durchkreuzt.

Diese Äußerungsarten des Durstes in seinen niederen Formen nennt der Buddho »die fünf an das Niedere«, nämlich die Welten der Sinnenfreuden, »fesselnden Koppeln« (orambhāgiāni saññojanāni). Die Vernichtung des Durstes hat daher vor allem durch die Vernichtung dieser fünf niederzerrenden Koppeln zu erfolgen, und zwar methodisch, stufenweise, in vier großen Etappen. Wer als Buddhajünger auf einer dieser vier Etappen wandelt, der ist ein »Hoher«, ein »Erlesener« Jünger.

Die Etappen sind die folgenden:

1. Der Sotāpanno, »der in den Strom« — (der zu Nibbānam führt) — »eingetreten ist«. Ein solcher hat seine Persönlichkeit im Lichte des Anattā-Gedankens und des Patīccasamuppādo so tief durchschaut, daß er den Glauben an Persönlichkeit als unsere Essenz restlos verloren hat, mit der Folge, daß auch jegliche Sucht, an den vier Hohen Wahrheiten zu zweifeln, für immer in ihm erloschen ist. Damit ist er sich auch über seinen weiteren Weg klar geworden: es kann nur der Weg der immer größeren Vertiefung dieser eigenen anschaulichen Erkenntnis sein. Das ist für ihn so selbstverständlich geworden, daß auch der Hang zum Glauben an die Wirksamkeit religiöser Zeremonien und Gebräuche in nichts zerflattert ist: »Gleichwie, Mönche, zur Herbstzeit die Sonne, die Lüfte durchleucht, am klaren, wolkenlosen Himmel leuchtet und flammt und strahlt, ebenso wird der erlesene Jünger, wenn ihm das ungetrübte, fleckenlose Auge für das Wunderding aufgegangen ist, von drei Koppeln befreit: dem

⁹⁷ Der Hang zum Glauben an Persönlichkeit ist so tief in die Wesen eingesenkt, daß sie gemeinhin gar nicht fähig sind, auch nur den Versuch zu einem gegenteiligen Denken zu machen, und auch von den wenigen, die dazu in der Lage sind, werden die meisten früher oder später die Beute der sie mehr und mehr überwältigenden pathologischen Zweifelssucht. Es ist geradeso, wie ein sinnlicher Mensch den Hang zur Wollust trotz aller Erkenntnis ihrer Verderblichkeit erst in jahrelangen schweren Kämpfen zu meistern lernt. In beiden Fällen gilt, wenn man sich einmal über die Verderblichkeit seines Hanges klar geworden ist, die Maxime: »nec audiatur altera pars«: die gegenteiligen Einflüsterungen unserer verderbten Natur sind einfach zu ignorieren (vgl. Schopenhauer, Neue Paralipomena, § 216).

Glauben an Persönlichkeit, der Zweifelsucht, dem Hang zu religiösen Zereemonien und Gebräuchen« (Ang. Nik. III, 92; auch Sam. Nik. XII, 41; XXIV, 3, 4). Eben diese Erkenntnis eines Sotāpanno meinen auch die folgenden Worte des Buddha: »Inwiefern, o Herr, eignet sich ein Jünger von dir deine Botschaft an, ist er der Belehrung zugänglich, über allen Zweifel hinübergekommen, jeglicher Ungewißheit entronnen und verweilt er in vollendeter Selbstsicherheit, von keinem Anderen mehr abhängig in allem, was deine Botschaft betrifft?« — »Da sieht, Aggivessano, ein Jünger von mir, was es auch an körperlicher Form gibt, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe, vergangen, gegenwärtig oder zukünftig: jede körperliche Form sieht er in vollkommener Weisheit, der Wirklichkeit gemäß, also an: ›Das gehört nicht zu mir, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‹. Was es auch an Empfindung — an Wahrnehmung — an Gemütstätigkeiten — an Erkennen gibt: jede Empfindung — jede Wahrnehmung — jede Gemütstätigkeit — jedes Erkennen sieht er in vollkommener Weisheit, der Wirklichkeit gemäß, also an: ›Das gehört nicht zu mir, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‹. Insofern, Aggivessano, eignet sich ein Jünger von mir meine Botschaft an, ist er der Belehrung zugänglich, über allen Zweifel hinübergekommen, jeglicher Ungewißheit entronnen und verweilt er in vollendeter Selbstsicherheit, von keinem Anderen mehr abhängig in allem, was die Botschaft des Meisters betrifft« (Majjh. Nik., 35. Suttam).

Es leuchtet wohl ein, daß eine solche Erkenntnis auch ohne weiteres die Grundlage abgibt für die vierte Eigenschaft, die nach dem Buddha ein Sotāpanno sich erworben haben muß: er ist ein durchaus sittenreiner Mensch geworden, »hat sich Eigenschaften erworben, die den Erlesenen wohlgefällig sind, keine Angriffsfläche bieten, die innerlich frei machen und damit zur Konzentration hinleiten« (Sam. Nik. LV, 1). Es ist die im folgenden Kapitel näher dargestellte Sittenreinheit, die seinem ganzen Leben das Gepräge gibt.

Mit der Zerstörung der drei ersten der fünf niederzerrenden Koppeln und seiner vollkommenen Sittenreinheit hat der Sotāpanno bereits einen gewaltigen, ja er hat einen entscheidenden Sieg über den großen Feind, den »grausen Durst« — Dhammapadam 335 — nach Welt und Leben erfochten. Kann er doch, wie der Buddha oft, so in Digh. Nik. XVI, 2, 8 ausführt, als »erlesener Jünger« selber von sich konstatieren: »Vernichtet habe ich für mich die Hölle, vernichtet die Wiedergeburt in einem tierischen Schoße, im Gespensterreiche, vernichtet niedere Daseinsform, den schlimmen Gang, den Sturz in den Abgrund, ich bin ein Sotāpanno, habe mich in Sicherheit gebracht, bin der höchsten Erwachung gewiß«. Ein Sotāpanno wird nämlich, wie der Buddha weiter lehrt, höchstens noch siebenmal unter glücklichen Verhältnissen als Mensch oder in einer Himmelswelt wiedergeboren: »Da ist ein Mensch durchaus sittenrein geworden, aber er hat die Konzentration und die Weisheit nur mäßig entwickelt. Doch hat er die drei — (ersten) — Koppeln abgestreift und wird nur noch siebenmal

wiedergeboren. Nur noch siebenmal unter Göttern und Menschen wandelnd, wallend, macht er dem Leiden ein Ende« (Ang. Nik. IX, 12). — »Ein solcher wird ein *Erlesener* genannt, der das Wunderding bereits *sieht*, der das Wissen des Kämpfers besitzt, der *anklopft an das Tor der Ewigkeit*« (Sam. Nik. XII, 50).

Derart ist ein »erlesener Jünger«, der die erste Etappe des Heilsweges zurückgelegt, »die Frucht der Sotāpannaschaft« gepflückt hat. Ein erlesener Jünger ist aber auch schon derjenige, der noch auf dem Wege zur Sotāpannaschaft wandert, noch nach der Frucht des Eintrittes in den Strom ringt, sei es, weil er sich von der Lehre des Buddho so »angezogen fühlt«, daß er von tiefem »Vertrauen zu ihr erfüllt ist«, sei es, daß er den Anattāgedanken »bereits mäßig begreift«. Auch ein solcher »wandelt« nach Sam. Nik. XXV, 1, 2 »auf dem rechten Wege, wandelt im *Bereiche der Erlesenen*, ist hinübergekommen über den Bereich der gewöhnlichen Menschen«. Sein Vertrauen bzw. seine schon erworbene Einsicht muß aber so stark sein, daß »er unfähig geworden ist, eine Tat zu begehen, die ihn in eine Hölle oder in tierischen Schoß oder in das Gespensterreich führen könnte«. Ja, er ist auch »unfähig zu sterben, ehe er die Frucht der Sotāpannaschaft erreicht hat«, eine Versicherung, die durch die Erwägung verständlich wird, daß sein glühendes Verlangen oder, im Sinne des Buddho gesprochen, seine das Leben schaffende und erhaltende Schöpferfähigkeit (ayusankhāro) das Leben immer wieder neu anfacht, bis er sein Ziel erreicht hat.

Freilich mag das Ringen eines solchen noch in der ersten Hälfte der ersten Etappe stehenden erlesenen Jüngers noch von vielen Rückfällen in die alten Charakterschwächen begleitet sein. Hierüber helfen ihm die Worte des Suttanipāto 230, 231 hinweg: »Die Hohen Wahrheiten, wer da klar durchschaut, — wohl aufgezeigt vom abgrundtiefen Weisen, — *mag der auch noch gar arg nachlässig sein*, — ein achtcs Dasein wird er nicht erleiden; — zugleich mit seines Schauens Aufgang ja verschwinden diese Drei: — Der Glaube an Persönlichkeit, die Zweifelsucht, der Hang zu frommen Bräuchen, — und keine Tat kann er begehen mehr, — die in des Daseins Tiefen führen könnte«.

2. Auf der zweiten Etappe des Aufstieges zu Nibbānam gilt es für den erlesenen Jünger, die vierte und fünfte niederzerrende Koppel, also die Begier nach den durch die fünf Außensinne vermittelten Freuden und den bei Durchkreuzung dieser Begier sich erhebenden Ärger, soweit zu schwächen, daß er nur noch einmal in die Lustwelten zurückzukehren braucht, indem er auch insoweit die Leidensfülle, ja Verwerflichkeit des Durstes einsehen lernt. Hat er diese »Frucht« der zweiten Etappe erreicht, so ist er ein »Einmal-Wiederkehrender« (sakadagāmi) geworden. Daß der Buddho sich zunächst mit der bloßen Abschwächung dieser beiden Koppeln begnügt, und schon sie zur Würde einer eigenen Etappe erhoben hat, hat seinen Grund darin, daß der Durst nach den Sinnenfreuden zutiefst in die Wesen eingesenkt ist. Es ist daher schon Gewaltiges erreicht, wenn man soweit kommt, daß man nur mehr Ge-

schmack an erhabenen, vor allem auch harmlosen, keinem anderen Wesen Harm verursachenden Freuden finden kann, wie solche auch noch in den höheren sinnlichen Himmeln begehrt werden. Dieses Ziel der zweiten Etappe umreißt der Buddha in den Worten: »Da ist ein Mönch vollkommen in der Sittenreinheit, aber nur teilweise vollkommen in der Konzentration — (dem lehrgemäßen Denken) — nur teilweise vollkommen in der Weisheit. Nach Vernichtung der drei niederzerrenden Koppeln und nach Abschwächung von Begier, Ärger und Verblendung kehrt er nur noch einmal wieder. Nur noch einmal zur Welt zurückgekehrt, macht er dem Leiden ein Ende« (Ang. Nik. III, 85).

3. So wird der Boden für die dritte Etappe vorbereitet, deren Ziel ist, das noch vorhandene Verlangen nach Sinnenfreuden und damit auch den Ärger restlos zu vernichten und damit den Brahmazustand zu gewinnen. Wer das erreicht hat, der hat damit auch jede Wahlverwandtschaft mit den Welten sinnlicher Lust verloren, kehrt also auch nicht mehr in solche zurück: er ist ein Nicht-Wiederkehrender (anāgāmi) geworden. Von ihm gelten die Worte: »Da ist ein Mönch vollkommen in der Sittenreinheit, vollkommen in der Konzentration, aber nur teilweise vollkommen in der Weisheit. Nach Vernichtung der fünf niederzerrenden Koppeln erscheint er in ungeschlechtlicher Welt wieder, um dort völlig zu erlöschen, nicht mehr zurückzukehren zu jener Welt« (l. c.).

4. Der Nicht-Wiederkehrende mag schon hienieden sich auf den Weg der vierten Etappe machen, die Heiligkeit zu verwirklichen. Hat er sie als »die Frucht« dieser letzten Etappe erreicht, dann treffen auf ihn die Worte zu: »Da ist ein Mönch vollkommen in der Sittenreinheit, vollkommen in der Konzentration, vollkommen in der Weisheit. Und so erlangt er noch hienieden die Vernichtung der Einflüsse und damit die Lostrennung durch Weisheit, die Lostrennung des Geistes, und verharret darin.« »So gewinnt, Mönche, wer etappenweise vorgeht, eine Etappe, wer vollkommen handelt, die Vollendung« (l. c.).

Dabei bleibt nur noch zu konstatieren übrig, daß, wie bei der ersten Etappe, auch bei der zweiten, dritten und vierten der erlesene Jünger, der noch nach der Gewinnung der »Frucht« der Etappe ringt, dem, der diese Frucht gewonnen hat, gegenübergestellt wird, so daß sich insgesamt »vier Paare von Personen« oder »acht Arten von Personen« ergeben, in welche die »erlesenen Jünger« auch tatsächlich zusammengefaßt werden. So heißt es in *Dīgha Nikāya* XXX, 3: »Acht der Verehrung würdige Personen gibt es: den Sotāpanno, den auf die Verwirklichung der Sotāpannaschaft Hinarbeitenden; den Einmal-Wiederkehrenden, den auf die Verwirklichung der Einmal-Wiederkehr Hinarbeitenden; den Nicht-Wiederkehrenden, den auf die Verwirklichung der Nicht-Wiederkehr Hinarbeitenden; den Heiligen und den auf die Verwirklichung der Heiligkeit Hinarbeitenden«.

Nun bildet die Gesamtheit der erlesenen Jünger, wie wir bereits festgestellt haben, den *Sangho*, die *Gemeinde* als das dritte der Drei Juwelen, zu denen

jeder Anhänger des Buddho seine Zuflucht nimmt. Damit ist also auch über dieses dritte Juwel völlige Klarheit geschaffen: man nimmt seine Zuflucht nicht einfach zur Mönchsgemeinde, in der sich von jeher auch sehr viele *nicht* erlesene Jünger befanden, sondern zur Jüngergemeinde (sāvakaśaṅgho) des Erhabenen als der Gesamtheit der *erlesenen* Jünger, gleichviel ob diese Erlesenen Mönche oder Laien sind.

Daß dem wirklich so ist, stellt der Buddho selber für jeden Heilssucher, der auf seinen Spuren wandeln will, in der feierlichen Formel fest:

»Da hast du darauf hinzuarbeiten:

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Buddho wird mich erfüllen: Er, der Erhabene, ist der Heilige, der vollkommen Erwachte, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, der Pfadvollender, der die Welten kennt, der Unvergleichliche, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer von Göttern und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Wunderding wird mich erfüllen: Wohl verkündet ist vom Erhabenen das Wunderding, klar sichtbar, jederzeit zugänglich, es heißt: »Komm und sieh!«, ist Führer, Verständige können es in sich selber feststellen.

»Das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur Gemeinde (Śaṅgho) wird mich erfüllen: In rechtem Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, in geradem Wandel lebt die Jüngergemeinde (sāvakaśaṅgho) des Erhabenen, nach der rechten Methode lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, in wahren Wandel lebt die Jüngergemeinde des Erhabenen, *nämlich die vier Paare von Menschen, die acht Arten von Menschen*. Das ist die Jüngergemeinde des Erhabenen, würdig der Opfer, würdig der Spenden, würdig der Gaben, würdig, daß man die Hände in Ehrfurcht vor ihr erhebt, das unübertreffliche Saatfeld der Welt für glückbringende Wohltätigkeit.«

Es wurde schon wiederholt hervorgehoben, daß auch Laienanhänger erlesene Jünger und damit Mitglieder der Jüngergemeinde des Buddho sein können. Denn auch sie können nicht bloß die Sotāpannaśaśta erreichen, sondern auch die zweite und dritte Etappe des Weges zu Nibbāna, also die Einmal-Wiederkehr und die Nicht-Wiederkehr verwirklichen, wenn sie es nur verstehen, die äußeren Verhältnisse, in denen sie leben müssen, entsprechend zu gestalten. Zur Zeit des Buddho stand auch dieses erlesene Laientum in hoher Blüte. In Dīgha Nikāyo XVI, 2, 7 fragt Anando den Buddho über das Schicksal der Laienanhänger, die in Nādikā, nach unseren Begriffen eine kleinere Stadt, gestorben waren. Der Buddho antwortet: »Der Mönch Sālho, Anando, ist vollkommen heilig gestorben; die Nonne Nandā, dann der Laienanhänger Kakudho, der Laienanhänger Kāliṅgo, der Laienanhänger Nikato, der Laienanhänger Katisabho, der Laienanhänger Santuttho, der Laienanhänger Bhaddo, der Laienanhänger Subhaddo, weitere fünfzig andere Laienanhänger von

Nādikā sind nach ihrem Tode nach Vernichtung der fünf an die Sinnenfreuden bindenden Koppeln zu den Reinen Göttern in die Reinen Gefilde emporgegangt, um dort völlig zu erlöschen, nicht mehr zurückzukehren zu jener Welt; mehr als neunzig gestorbene Laienanhänger von Nādikā werden nur noch einmal in eine sinnliche Welt zurückkehren; fünfhundert in Nādikā gestorbene Laienanhänger sind als Sotāpannos gestorben.«

Als Vorbild, wie man sogar die dritte Etappe des Heilsweges als Laienanhänger verwirklichen kann, führt der Buddho im 81. Suttam des Majjhima-Nikāyo Ghatikāro, den Hafner, an: »Ghatikāro, der Hafner, großer König, hat zum Erwachten Zuflucht genommen, zum Wunderding Zuflucht genommen, zur Jüngerschaft Zuflucht genommen. Er hütet sich vor dem Töten, hütet sich vor dem Nehmen des Nichtgegebenen, hütet sich vor Ausschweifung, hütet sich vor der Lüge, hütet sich vor Wein und gebranntem Wasser, vor berausenden und berückenden Mitteln. Ghatikāro, der Hafner, besitzt das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Erwachten, besitzt das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zum Wunderding, besitzt das auf Erkenntnis gegründete Vertrauen zur Jüngergemeinde, hat Eigenschaften, wie sie den Erlesenen lieb sind. Er zweifelt nicht am Leiden, zweifelt nicht an der Entstehung des Leidens, zweifelt nicht an der Vernichtung des Leidens, zweifelt nicht am Pfad, der zur Vernichtung des Leidens führt. Er nimmt nur einmal des Tages Nahrung zu sich, lebt keusch, ist sittenrein, von erlesener Art. Er hat Schmuck und Juwelen abgelegt, Gold und Silber abgetan. Ghatikāro, der Hafner, gräbt die Erde mit der Hand, nicht mit dem Spaten — (um kein lebendes Wesen zu verletzen). Findet er ein Kaninchen oder Nesthäkchen, so hebt er es liebevoll auf, legt es in einen Korb und spricht zu ihm: »Hier werden nach Wunsch übriggebliebene Reiskörner und übriggebliebene Bohnen und übriggebliebene Erbsen ausgeteilt, nehme sich jeder, was ihm beliebt.« Er ernährt seine greisen, erblindeten Eltern. Ghatikāro, der Hafner, großer König, hat die fünf niederzerrenden Koppeln vernichtet, steigt nach dem Tode in ungeschlechtliche Welt empor, um dort zu erlöschen, nicht mehr zurückzukehren zu jener Welt.«

Doch was ist es dann mit den übrigen Laienanhängern (upāsakā) und Anhängerinnen (upāsikā) des Buddho, seien es Mönche oder Laienanhänger, die keine erlesenen Jünger sind? Sie gehören nicht zur Jüngergemeinde, bilden deren Umrahmung; man kann auch sagen: sie stehen noch im Vorhof zu ihr.

3. Die Sittenreinheit

In dem hundertfünfundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung vergleicht sich der Buddho mit einem Elefantenlenker. Wie dieser mittels eines gezähmten Elefanten den wilden Elefanten aus dem Elefantenwalde in eine Lichtung hinauszieht — »bis dahin aber ist der wilde Elefant in die

Lichtung gekommen« — um ihm dann von dort aus »sein waldgewohntes Betragen, seine waldgewohnte Sehnsucht, seine waldgewohnte Widerspenstigkeit, Verstocktheit, Heftigkeit« in methodisch fortschreitender Übung »auszutreiben« und ihn so »in der Umgebung des Dorfes heimisch werden, Sitten annehmen zu lassen, wie sie bei Menschen üblich sind«, so bestimmt auch der Buddho den Menschen zunächst, aus der Häuslichkeit in die Heimlosigkeit hinauszuziehen, um ihm von dort aus seinen Durst nach der Welt allmählich völlig auszutreiben. Mit dem Gang in die Heimlosigkeit »ist der erlesene Jünger in die Lichtung gekommen«, von der aus er zunächst den ersten Teil des Hohen achtfältigen Pfades zu gehen hat, den wir als *Ablösung vom Feind* bezeichnet haben und der darin besteht, daß der Jünger die abwärts führenden Regungen des ihn beseelenden Durstes im Zaume hält, ihnen nicht mehr nachgibt, bis er ihrer mit der Zeit völlig *entwöhnt* wird, wobei er auch im übrigen seine Beziehungen zur Welt auf das Notwendigste zu beschränken hat. Der Buddho nennt diesen ersten Teil des Weges das »*Hohe Silam*«, die *Hohe Sitteneinheit*. Er ist in den folgenden Ordensvorschriften genau präzisiert:

»Da hat der Mönch Lebendiges umzubringen verworfen, Lebendiges umzubringen liegt ihm fern: ohne Stock, ohne Schwert, fühsam, voll Teilnahme, liegt er zu allen lebenden Wesen Liebe und Mitleid⁹⁸. Nichtgegebenes zu nehmen

⁹⁸ Der Jünger des Buddho darf schlechterdings kein Wesen absichtlich töten, und sei es auch das unscheinbarste Insekt. Wenn man demgegenüber auf Schopenhauers Satz rekurrieren wollte: »... Hingegen leidet das Insekt durch seinen Tod noch nicht so viel, wie der Mensch durch dessen Stich. Die Hindu sehen dies nicht ein« (W. a. W. u. V. I, 440 [479] Anm.), so wäre hierauf zu erwidern, daß hier Schopenhauer das punctum saliens selbst nicht eingesehen hat: Es handelt sich nicht darum, ob ich oder das Tier momentan mehr Schmerz erleide, sondern darum, daß ich *moralisch* handle, auch nach Schopenhauer selber. Sagt er doch anderweitig: »Läßt sich etwas Realeres denken als das Moralische? Mußt du nicht alles, was sonst noch als real erscheint, sobald es mit diesem kollidiert, als nichtig fahren lassen?« Worin besteht aber das Moralische? Vom höchsten Standpunkte des Buddho aus ist die Antwort: Alles, was unsere Große Zukunft nach dem Tode günstig gestaltet, ist moralisch, und alles, was diese Große Zukunft gefährdet, ist unmoralisch. Darnach ist aber das *Regulativ* für die günstige Gestaltung dieser Zukunft, also das moralische Grundgesetz, Güte, grenzenlose Güte gegen alles, was lebt und atmet (siehe weiter unten das letzte Kapitel). Im einzelnen begründet der Buddho das also: Wer anderen Wesen mutwillig oder gar boshaft das Leben raubt, erzeugt in sich Wahlverwandschaft mit der Tierheit oder einer Hölle. Wer um seines Unterhaltes willen Tiere tötet, erzeugt Wahlverwandschaft mit dem Tierreich. Wer wenigstens noch ihn angreifende Insekten in der Erwägung tötet, daß ihnen ja der Tod nicht so viel Schmerz verursacht wie uns ihr Stich, der läßt in sich keine Wahlverwandschaft mit den höheren, übermenschlichen Daseinsreichen, also mit einer Götter- oder Himmelswelt aufkommen und verwehrt sich so selber den Zugang zu ihnen, da die Bewohner dieser Welten so sehr von Güte durchflutet sind, daß sie unfähig sind zu jeder Gewalttat gegen andere Wesen. (Näheres darüber in des Verfassers Schrift »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen.«) — Dieser Sachstand war übrigens auch dem großen christlichen Einsiedler-Asketen Makarios zum Bewußtsein gekommen, der als Sühne dafür, daß er eine Mücke tötete, sich in der Wüste sechs Monate lang

hat er verworfen, vom Nehmen des Nichtgegebenen hält er sich fern: Gegebenes nimmt er, Gegebenes wartet er ab, nicht diebisch gesinnt, rein gewordenen Geistes. Die Unkeuschheit hat er verworfen, keusch lebt er: fern zieht er hin, entraten der Paarung, dem gemeinen Gesetze. Lüge hat er verworfen, von Lüge hält er sich fern: die Wahrheit spricht er, der Wahrheit ist er ergeben, standhaft, vertrauenswürdig, kein Heuchler und Schmeichler der Welt. Das Ausrichten hat er verworfen, vom Ausrichten hält er sich fern: was er hier gehört hat, erzählt er dort nicht wieder, um jene zu entzweien, und was er dort gehört hat, erzählt er hier nicht wieder, um diese zu entzweien; so einigt er Entzweite, festigt Verbundene, Eintracht macht ihn froh, Eintracht freut ihn, Eintracht beglückt ihn, Eintracht fördernde Worte spricht er. Rohe Worte hat er verworfen, von rohen Worten hält er sich fern: Worte, die frei von Schimpf sind, dem Ohre wohltuend, liebeich, zum Herzen dringend, höflich, viele erfreuend, viele erhebend, solche Worte spricht er. Wertloses Gerede hat er verworfen, von wertlosem Gerede hält er sich fern. Er redet nur zur rechten Zeit, nur, was wahr ist, was zum Heile dient; er spricht über die Hohe Lehre, die Ordensregeln; wo es angebracht ist, spricht er Worte, die Schätze in sich bergen, er schmückt mit Gleichnissen seine gemessene und inhaltsreiche Rede.

»Er meidet die Zerstörung von Keim- und Pflanzenleben. Einmal des Tages nimmt er Nahrung zu sich, nachts ist er nüchtern, fern liegt es ihm, zur Unzeit zu essen. Von Tanz, Gesang, Spiel, Schaustellungen hält er sich fern. Kränze, Wohlgerüche, Salben, Schmuck, Zierat, Putz weist er ab. Hohe, prächtige Lagerstätten verschmährt er. Gold und Silber nimmt er nicht an. Rohes Getreide nimmt er nicht an. Rohes Fleisch nimmt er nicht an. Frauen und Mädchen nimmt er nicht an. Diener und Dienerinnen nimmt er nicht an. Ziegen und Schafe nimmt er nicht an. Hühner und Schweine nimmt er nicht an. Elefanten, Rinder und Rosse nimmt er nicht an. Haus und Feld nimmt er nicht an. Botschaften, Sendungen, Aufträge übernimmt er nicht. Von Kauf und Verkauf hält er sich fern. Von falschem Maß und Gewicht hält er sich fern. Von den schiefen Wegen der Bestechung, Täuschung, Niedertracht hält er sich fern. Von Raufereien, Schlägereien, Händeln, vom Rauben, Plündern und Zwingen hält er sich fern.

»Er ist zufrieden mit dem Gewande, das seinen Leib deckt, mit der Almosenspeise, die sein Leben fristet; wohin er auch wandert, nur mit dem Gewande und der Almosenschale versehen wandert er. Gleichwie da etwa ein beschwingter Vogel, wohin er auch fliegt, nur mit der Last seiner Federn fliegt: ebenso auch ist der Mönch zufrieden mit dem Gewande, das seinen Leib deckt, mit der Almosenspeise, die sein Leben fristet; wohin er auch wandert, nur mit dem Gewande und der Almosenschale versehen wandert er⁹⁹.«

von großen Stechmücken stechen ließ (Günter, »Buddha in der abendländischen Legende«).

⁹⁹ Digha Nik. II und sonst oft.

Das Mittel zur peinlich genauen Einhaltung dieser Ordensvorschriften bildet, wie wir bereits wissen, die Pflege der rechten Konzentration: Die tiefe Betrachtung, der sich der Mönch an einem einsamen Orte, »einer Einöde, am Fuße eines Baumes, auf einem Berge, in einer Schlucht, einer Felsenhöhle, auf einem Friedhof, in ödem Waldgestrüpp, an einer Stelle unter freiem Himmel oder auf einem Strohhaufen«, »nach dem Mahle, wenn er vom Almosengang zurückgekehrt ist, mit gekreuzten Beinen dasitzend, den Körper gerade aufgerichtet¹⁰⁰ bis zum Abend hingibt, liefert die wirksamen Motive zunächst zur Selbstbeherrschung in diesem Umfange, während die Pflege steter Besonnenheit im übrigen dafür sorgt, daß diese Motive jeden Augenblick gegenwärtig bleiben und so das Handeln zu bestimmen vermögen. Dabei betätigt sich diese stete Besonnenheit näher in der Form der *vier rechten Kämpfe*: »Da erweckt der Mönch den Willen, nicht aufgestiegene unheilsame Dinge nicht aufsteigen zu lassen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen, aufgestiegene unheilsame Dinge aufzugeben, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen, nicht aufgestiegene heilsame Gedanken aufsteigen zu lassen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen, aufgestiegene heilsame Dinge zu erhalten, zur Fülle, zur Entwicklung, zur Vollendung zu bringen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an¹⁰¹.«

So kommt der strebende Jünger durch die systematische Unterdrückung aller schlechten Regungen und die Pflege der entgegengesetzten guten auf dem Wege der rechten Konzentration allmählich um die ersteren herum: »Gleichwie, Cundo, wenn da ein ungangbarer Weg wäre und ein gangbarer Weg führte um ihn herum, oder gleichwie, Cundo, wenn da eine ungangbare Furt wäre und eine gangbare Furt führte um sie herum: ebenso nun auch, Cundo, kann, wer zur Harmverursachung neigt, durch Pflege der Harmlosigkeit herumkommen — »die Menschen seh'n es selten ein, daß Dulden uns geduldig macht«, sagt der Meister anderweit¹⁰² — wer zur Lüge neigt, durch Vermeidung von Lügen herumkommen, wer zur Grobheit neigt durch Vermeidung grober Rede herumkommen¹⁰³; oder mit anderen Worten: die rechte Konzentration führt mit der Zeit zu *vollkommener Sittenreinheit*, eben weshalb denn auch dieser erste Teil des Pfades regelmäßig als »in Sittenreinheit ausgereifte Konzentration« bezeichnet wird^{104 105}.

¹⁰⁰ Cfr. oben S. 264 und sonst oft.

¹⁰¹ Majj. Nik. II, p. 26 (78. Suttam).

¹⁰² Majj. Nik. III, p. 154 (128. Suttam).

¹⁰³ Majj. Nik. I, p. 43 (8. Suttam).

¹⁰⁴ Digha Nik. XVI.

¹⁰⁵ Wie gesammeltes richtiges Denken mit der Zeit die schlechten Neigungen erstickt und gute entstehen läßt, also eben in Sittenreinheit überführt, geht besonders scharf aus der folgenden Stelle hervor: »Was da, Mönche, ein Mönch lange erwägt und überlegt,

Als Folge stellt sich schon auf dieser Stufe ein Glück ein, das, weil jenseits des Schlechten, kein Leiden aus sich gebären kann: »Durch die Erfüllung dieser Hohen Ordensvorschriften empfindet er ein inneres untadeliges Glück¹⁰⁶.« Dieses Glück jedoch, das die Frucht des Hohen Silam darstellt, ist noch kein vollkommenes. Dennoch zieht der Buddho zwischen ihm und dem Silam eines Weltmenschen einen klar sichtbaren Trennungsstrich: »Wie aber, Udāyī, gibt es einen durchaus glücklichen Zustand? Gibt es einen auf Vernunft beruhenden Pfad, der zu diesem durchaus glücklichen Zustand führt?« — »Von unserem Lehrer, Herr, sind wir also unterwiesen: »Es gibt einen durchaus glücklichen Zustand; es giebt einen auf Vernunft beruhenden Pfad, der zu diesem durchaus glücklichen Zustand führt.« — »Was aber ist dies, Udāyī, für ein auf Vernunft beruhender Pfad, der zur Verwirklichung dieses durchaus glücklichen Zustandes führt?« — »Da, Herr, enthält sich einer des Tötens, enthält sich des Nehmens des Nichtgegebenen, enthält sich eines üblen Wandels hinsichtlich der Sinnenlüste, enthält sich falscher Rede oder er hat noch andere Asketenpflichten auf sich genommen.« — »Was meinst du nun, Udāyī, zu einer Zeit, da man sich des Tötens enthält, sich des Nehmens des Nichtgegebenen enthält, sich des üblen Wandels hinsichtlich der Sinnenlüste enthält, sich falscher Rede enthält und noch andere Asketenpflicht auf sich genommen hat, ist das Selbst zu einer solchen Zeit durchaus glücklich oder glücklich und leidvoll?« — »Glücklich und leidvoll, o Herr.« — »Was meinst du nun, Udāyī, wenn man sich auf einen mit Glück und Leid gemischten Pfad stützt, gelangt man da zur Verwirklichung eines durchaus glücklichen Zustandes?« — »Abgeschnitten hat der Erhabene das Gespräch, abgeschnitten hat der Pfadvollender das Gespräch.«

Es war nötig, das auch hier eigens zu betonen, nachdem auch heute noch fast ausnahmslos als der Weg zum wahren und vollen Glück die Tugend gelehrt wird. Bloße Tugend kann nie über die Welt, insbesondere auch nicht über den Kreislauf der Wiedergeburten hinausführen, gewährt also stets, und zwar auch für die Zeit nach dem Tode, nur ein relatives, das heißt ein solches Glück, wie es innerhalb der Welt der Vergänglichkeit möglich ist. Eben mit Rücksicht hierauf bezeichnet der Buddho ein solches Silam auch als minderwertig: »Gering, Mönche, und von untergeordneter Bedeutung, nichts als Sittenreinheit ist das, was die Alltagsmenschen wohl meinen, wenn sie mit Anerkennung vom Vollendeten sprechen¹⁰⁷.«

Indessen liegt darin natürlich nicht etwa eine Geringschätzung der Sittenreinheit an sich. Der Buddho will mit diesem Urteil vielmehr nur zum Aus-

dahin neigt sich der Sinn. Wenn der Mönch, Mönche, einen Gedanken der Loslösung lange erwägt und überlegt, so hat er den Gedanken der Lust verleugnet, den Gedanken der Loslösung großgezogen und sein Denken neigt sich zum Gedanken der Loslösung.« (Majj. Nik., 19. Suttam.)

¹⁰⁶ Majj. Nik., 38. Suttam.

¹⁰⁷ Digha Nik. I.

druck bringen, daß der Jünger es sich bei ihr nicht genügen lassen darf, »da noch mehr zu tun ist¹⁰⁸.« Sein Silam muß verbunden sein mit dem Ziel des Heraustrittes aus der Welt und erst als solches bildet es die erste Stufe zum großen Endziel des heiligen Lebens. Im Dīghā Nik. X, 1, 6 erklärt Anando, einer der Mönche des Buddho, dem jungen Brahmanen Subha: »Drei Dinge hat der Erhabene empfohlen . . . : Das Hohe Silam, die Hohe Konzentration, die Hohe Weisheit.« Denn ohne dieses Hohe Silam gibt es keine Hohe Konzentration und damit auch keine völlige Durchschauung unserer Persönlichkeit als anattā. Konzentrierte, das heißt also völlig objektive anschauliche Betrachtung der Bestandteile dieser unserer Persönlichkeit ist vielmehr nur möglich, wenn das Erkennen von leidenschaftlichen Aufwallungen irgend welcher Art nicht mehr gestört wird, wenn die Stürme des Wollens, die es verfinstern, sich gelegt haben oder wenn, wie der Buddho sagt, »die gröberen körperlichen, geistigen und sprachlichen Regungen¹⁰⁹ beschwichtigt« worden sind¹¹⁰, kurz, wenn das Denken von allen Trübungen *rein* geworden ist. Eben diese Reinheit aber ist die Frucht des *Hohen Silam*, der Hohen Sittenreinheit, die mit dem Pfade verbunden ist: »Wie nun, Bruder, wird beim Erhabenen um der Sittenreinheit willen heiliges Leben gepflegt?« — »Das nicht, Bruder . . . Aber, Bruder, Sittenreinheit führt zu einem reinen Geiste, ein reiner Geist zu reinem Verständnis — (der Buddhalehre) —, reines Verständnis vertilgt die Zweifelsucht und führt zu reinem, von keinem Zweifel mehr getrübenem Erkennen, reines Erkennen, jenseits der Zweifelsucht, führt zum reinen erkennenden Schauen, reines erkennendes Schauen führt zum vollkommenen Nibbānam auf Grund des Nicht-mehrhaftens¹¹¹.«

»Durch richtiges Vorgehen, Visakhā, kommt die Reinigung des befleckten Geistes zustande. Wie aber, Visakhā, kommt durch richtiges Vorgehen die Reinigung des beschmutzten Geistes zustande? Da, Visakhā, gedenkt der Hohe Jünger der eigenen Sitten, der ungebrochenen, umfassenden, sich immer gleich bleibenden, makellosen, befreienden, von den Verständigen gepriesenen, unbeeinflußten, die zur Konzentration führen. Der *Sittenreinheit* gedenkend, erheitert sich sein Geist, Freude steigt auf, und was an Verunreinigungen des Geistes besteht, das schwindet, gleichwie ein beschmutzter Spiegel durch richtiges Vorgehen rein wird¹¹².«

»Gleichwie, Mönche, einer, der am Ufer eines trüben, aufgewühlten und verschlammten Teiches steht, trotz seiner Augen weder die auf dem Grunde befindlichen Austern und Muscheln, den Sand und die Kieselsteine, noch die Menge der sich herumtummelnden Fische unmöglich erkennen kann — eben

¹⁰⁸ Majj. Nik. I, 39. Suttam.

¹⁰⁹ sankhārā; cfr. oben S. 213 ff.

¹¹⁰ Dīgha Nik. XVIII.

¹¹¹ Majj. Nik. I, p. 149 (24. Suttam).

¹¹² Ang. Nik. I, p. 209 (III, 70).

wegen des trüben Wassers —: ebensowenig kann, Mönche, ein Mönch bei beschmutztem Geiste das eigene Heil erkennen, eines andern Heil erkennen, das beiderseitige Heil erkennen, und nicht kann er das jenseits des normalen Menschentums liegende hehre erkennende Schauen verwirklichen, eben wegen seines beschmutzten Geistes¹¹³.«

Dieses *Hobe Silam* bildet mithin die unerläßliche *Grundlage* für das weitere Fortschreiten auf dem Heilswege. Ihr Verhältnis zur Hohen Konzentration ist dasselbe, »wie wenn ein Akrobat, wenn er seine Kunststücke zeigen will, erst die Erde umgräbt, dann die Steine und den harten Kies entfernt, den Boden ebnet und so auf weichem Boden seine Kunststücke vollführt:

»Gleichwie da alles Leben auf der Erde fußt, so ist das *Silam*, das befreiende, der Grund und Boden zur Entfaltung alles Guten, der Ausgangspunkt der Lehre der Erwachten¹¹⁴.«

4. Die Konzentration — Die Meditation

Das Ziel des Buddhaweges ist die Vernichtung des in uns hausenden Durstes nach der Welt auf dem Wege der *Erkenntnis*, der Erkenntnis nämlich, daß jedes nur mögliche Objekt, auf das sich dieser Durst richten kann, letzten Endes Leiden, ja nur Leiden bringt. Diese allumfassende Erkenntnis kann aber natürlich nicht durch die Betrachtung jedes in unser Bewußtsein eintretenden Einzeldinges erreicht werden, da wir auf diesem Wege bei der Unzahl der Einzeldinge ja in aller Ewigkeit nicht fertig würden. Deshalb hat der Buddha das gesamte unendliche Betrachtungsmaterial in fünf ohne weiteres durchsichtige Gruppen zusammengefaßt, nämlich in die Komponenten unserer Persönlichkeit, also die fünf Haftensgruppen. Durch sie stehen wir ja auch bloß mit der Welt in Verbindung. Sie bilden den Mikrokosmos, in welchem wir den Makrokosmos, das Weltall, erleben. Aus diesem Grunde setzt also der Weg des Buddha die genaueste und gründlichste Kenntnis des Persönlichkeitsgetriebes, wie es oben S. 36 flg. dargestellt ist, voraus. Erst dann kann man überhaupt das Grundscheina des Buddha für die zu erkennenden Objekte verstehen: »So ist die körperliche Form, so entsteht sie, so verschwindet sie; so ist die Empfindung, so entsteht sie, so verschwindet sie; so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so verschwindet sie; so sind die Gemütstätigkeiten, so entstehen sie, so verschwinden sie; so ist das Erkennen, so entsteht es, so verschwindet es.« Auch in dieser Zusammenfassung des sonst unerschöpflichen Betrachtungsmaterials zeigt sich die einzigartige Größe des Buddha.

¹¹³ Angutt. Nik. I, 5.

¹¹⁴ Die Fragen des Königs Milindo, II, 1. Kap. — Eine ausführliche Schilderung der Sitteneinheit, wie sie der Buddha vom buddhistischen Laienanhänger fordert, finden wir im 41. Suttam des Majj. Nik. Vgl. hiermit auch »Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen« sowie »Der Buddhaweg für Dich«.

Ebenso wichtig ist der folgende Umstand: Durch die Erkenntnis, daß die fünf Haftensgruppen unsere »Todfeinde« sind¹¹⁵, soll unser Durst nach ihnen vernichtet werden. Diesem Durste aber haben die Wesen seit unzähligen Weltzeitaltern gedient, ihn so genährt und ihn dadurch zum übermächtigen Despoten gemacht, dessen willenlose Sklaven sie geworden sind. Das gilt auch von den Menschen. Auch sie halten die Zumutung, ihm zu trotzen, gemeinhin für geradezu widersinnig, und auch die ganz Wenigen, denen im Verlauf ihres Samsāro wenigstens die Ahnung aufgegangen ist, daß er die Quelle alles Unheils ist, halten seine erfolgreiche Bekämpfung für unmöglich, es sei denn, durch die Hilfe eines allmächtigen Gottes. Nur der Buddho konnte die Möglichkeit dieser Bekämpfung und schließlichen Vernichtung des Durstes feststellen: beides ist möglich durch die Erkenntnis, daß alles Unheil für die Lebewesen von den fünf Haftensgruppen kommt, auf die unser Durst unablässig gerichtet ist. Aber bei der geschilderten Sachlage ist es selbstverständlich, daß es eine *qualifizierte* Erkenntnis sein muß: das abstrakte Begreifen in Form des bloßen Studiums der leidensvollen Natur der fünf Haftensgruppen genügt in keiner Weise, ja ist für sich allein völlig wertlos. Die Erkenntnis muß vielmehr bis zu ihrem Zenit, der Sonne am Mittag gleich, entwickelt werden, d. h. sie muß zum unfehlbaren *Wissen* ausreifen: »Durch unermüdliche Gewinnung von Wissen zieht man den Pfeil des Durstes aus sich heraus« (Su. 293). Wirkliches, jeden Zweifel unmöglich machendes *Wissen* aber kann nur die Frucht *anschaulicher* Erkenntnis oder, wie der Buddho sagt, »des erkennenden Schauens« (ñāṇadasanam) sein: nur was man leibhaftig klar und scharf *sieht*, weiß man in Wahrheit.

Solches Wissen können wir auch in der hier fraglichen Richtung gewinnen. Wir müssen unseren Erkenntnisapparat nur beherrschen lernen. Das können wir, weil wir *hinter* diesem Apparate, den wir ja auch selbst »hervorgebracht« haben, stehen, ja wir können ihn in unserer Allfähigkeit — s. Appendix — souverän beherrschen lernen, wie nur immer ein tüchtiger Reiter sein Pferd oder ein Maschinenbauer seine Maschine oder ein Musiker sein Instrument bis zur Virtuosität beherrschen lernen kann.

Freilich stellt sich der anschaulichen Erkenntnis, daß die fünf Haftensgruppen unsere Todfeinde sind, ein ungeheurer Gegner gegenüber, nämlich eben der durch das erkennende Schauen zu vernichtende Durst nach ihnen: sobald man auch nur einen Versuch zu solcher Erkenntnistätigkeit macht, erheben sich in uns in allen Variationen seine gegenteiligen Einflüsterungen und zischen uns wie aufgescheuchte, sich bedroht fühlende Schlangen an. Deshalb müssen vor allem die *grogen*, unsittlichen Äußerungen dieses Durstes durch die Pflege der Sittenreinheit erstickt werden, wie bereits im vorigen Kapitel ausgeführt. Diese Pflege der Sittenreinheit als Vorbedingung für die beschauliche Betrachtung wird auch in den folgenden Stellen betont:

¹¹⁵ Sam. Nik. IV, p. 172 flg. (XXXV, 197)

»Schaffe dir, Bahiyo, das reine Fundament für die heilsamen Dinge! Und was ist dieses Fundament? Sittenreinheit und rechte Erkenntnis – (natürlich Erkenntnis der Buddhalehre). Hast du dir diese Sittenreinheit und diese rechte Erkenntnis erworben, *dann* magst du, dich an die Sittenreinheit anlehnd, auf die Sittenreinheit dich stützend, die Besonnenheit bei den vier Gegenständen pflegen.«

»Was da die vom Erhabenen dargelegten heilsamen Sitten anlangt, welcher Zweck soll mit ihnen erreicht werden, Freund Anando?« – »Diese vom Erhabenen dargelegten heilsamen Sitten, Freund Bhaddo, ermöglichen die erfolgreiche Pflege der Besonnenheit bei den vier Gegenständen« (Sam. Nik. V, S. 171: XLVII, 21).

»In dem Nichtsittenreinen, Mönche, ist die rechte Konzentration ohne ihre Basis. Fehlt die rechte Konzentration, so ist das der Wirklichkeit gemäße erkennende Schauen ohne seine Basis. Fehlt das der Wirklichkeit gemäße erkennende Schauen, so ist das Zurückschrecken des Grausens ohne seine Basis. Fehlt das Zurückschrecken des Grausens, so ist das erkennende Schauen, daß man die Erlösung erreicht hat, ohne seine Basis« (Ang. Nik. V, Nr. 24).

Mithin kann man das erkennende Schauen mit Erfolg überhaupt nur in dem Maße pflegen, als man bereits ein sittenreiner Mensch ist.

Doch auch ein sittenreiner Mensch hat sein Denken noch nicht so in seiner Gewalt, daß er es längere Zeit in voller Konzentration, ohne jede störende Gemütsbewegung, auf das erkennende Durchschauen der fünf Haftensgruppen einstellen könnte. Auch ihn sucht sein in ihm hausender Durst nach diesen fünf Haftensgruppen immer wieder in die entgegengesetzte Richtung abzulenken. Der Buddho hat auch diese »Hemmungen« des konzentrierten anschaulichen Denkens wiederum in einzigartiger Weise, zusammengefaßt. Sie sind bereits oben S. 264 ff. angeführt. Näher behandelt sie der Buddho in seiner Belehrung des Brahmanen Sangāro:

»Wenn man es, Brahmane, zu einer Zeit, in der das Denken vom Reize der Sinnenlust – *kāmarāgo* – durchsetzt oder gar von ihm überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, diesen aufgestiegenen Reiz wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane, wie wenn das Wasser in einer Wanne mit Lack oder Gelbwurzwurde oder mit blauer oder gelber Farbe vermischt wäre und ein gut sehender Mann wollte in ihm das Spiegelbild seines Gesichtes betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen.

»Und weiter, Brahmane, wenn man es zu einer Zeit, in der das Denken von Ärger durchsetzt oder gar von ihm überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, diesen aufgestiegenen Ärger wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane,

wie wenn eine Wanne voll von kochendem, sprudelndem Wasser da wäre, und ein gut sehender Mann wollte das Spiegelbild seines Gesichtes darin betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen.

»Und weiter, Brahmane, wenn man es zu einer Zeit, in der das Denken von Schläffheit und Energielosigkeit durchsetzt oder gar überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, diese aufgestiegene Schläffheit und Energielosigkeit wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane, wie wenn das Wasser in einer Wanne mit moosigen Wasserpflanzen bedeckt wäre, und ein gut sehender Mann wollte das Spiegelbild seines Gesichtes in diesem Wasser betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen.

»Und weiter, Brahmane, wenn man es zu einer Zeit, in der das Denken von Gedankengestöber oder Ängstlichkeit durchwoagt wird oder gar überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, dieses Gedankengestöber und diese Ängstlichkeit, die sich erhoben haben, wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane, wie wenn das Wasser in einer Wanne vom Winde bewegt, sich kräuselte, wellte, und ein gut sehender Mann wollte das Spiegelbild seines Gesichtes darin betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen.

»Und weiter, Brahmane, wenn man es zu einer Zeit, in der das Denken von Zweifelsucht durchsetzt oder gar überwältigt ist, nicht der Wirklichkeit gemäß versteht, diese aufgestiegene Zweifelsucht wieder loszuwerden, zu einer solchen Zeit erkennt und sieht man nicht der Wirklichkeit gemäß sein eigenes Heil, sieht nicht des anderen Heil, sieht nicht beider Heil. Es ist, Brahmane, wie wenn trübes, schmutziges, schlammiges, dunkel gewordenes Wasser in einer Wanne wäre und ein gut sehender Mann wollte das Spiegelbild seines Gesichtes darin betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen« (Sam. Nik. XLVI, 55).

So schauen die Verwüstungen aus, die unser dürstender Wille nach den fünf Haftensgruppen und damit nach Welt und Leben in der Form der Unsittlichkeit und der fünf Hemmungen im Reiche des reinen Denkens anrichtet. Sittenreinheit und die Beseitigung der fünf Hemmungen sind also die beiden unerläßlichen Voraussetzungen für das erkennende Schauen. Sind sie erfüllt, dann kann sich dieses erkennende Schauen, voll konzentriert, in seiner ganzen Reinheit betätigen. Als Richtung gebend können die Worte dienen, in denen der Buddha sein erstmaliges Vordringen zu diesem Höhepunkt der Erkenntnis vor seiner vollen Erwachung schildert:

»Wie Stahl war meine Willenskraft — (nur mehr im Sinne der Hohen Lehre zu denken) — unablenkbar — (durch einen gegenteiligen Drang) — fest stand die Besonnenheit, nicht einen Augenblick wankte sie, ruhig vollzog sich das

Körpergetriebe, unmerkbar, konzentriert das anschauliche Denken, einig« (M. N., 19. Suttam).

So ist das erkennende Schauen in Form der völligen Durchdringung des Wesens unserer Körperlichkeit (Persönlichkeit), wie sie in Wirklichkeit ist, besonders des eigentlichen Verhältnisses, in welchem wir zu dieser Körperlichkeit stehen, der *Kern* des Heilsweges des Buddha. Diesem erkennenden Schauen gibt sich deshalb der Mönch, nachdem er vom Almosengange zurückgekehrt ist und zu Mittag seine einzige Tagesmahlzeit eingenommen hat, bis zum Abend an einem einsamen Orte hin, »in einer Einöde, am Fuße eines Baumes, auf einem Berge, in einer Schlucht, einer Felsenhöhle, auf einem Leichenacker, in ödem Waldgestrüpp, an einer Stelle unter freiem Himmel oder auf einem Strohhaufen, mit gekreuzten Beinen dasitzend, den Körper gerade aufgerichtet.«

In solchem zeitlichen Ausmaße pflegten die Mönche des Buddha, der Jüngste so gut wie der Älteste, das erkennende Schauen nicht etwa bloß gelegentlich, sondern täglich, durch zehn, zwanzig, dreißig Jahre hindurch, eben bis an das Lebensende. Galt es doch das große Endziel, das Nibbānam, noch in diesem Leben zu verwirklichen. Heutzutage freilich tut man das nicht mehr, aber heutzutage gibt es auch kaum mehr echte Buddhamönche. In diesem erkennenden Schauen schlug der Mönch seine großen, siegreichen Schlachten gegen Māro den Bösen, den in die Maske der Weltlust gehüllten Tod. Da schmiedete er auch seine Waffen für sein übriges tägliches Leben, wie wir noch sehen werden.

Ohne erkennendes *Schauen* der wahren Natur unserer Körperlichkeit (Persönlichkeit) und unseres wahren Verhältnisses zu ihr gibt es überhaupt keinen moralischen Fortschritt, also keine Charakteränderung im Sinne der Veredelung unseres dürstenden Wollens. Das steht so sicher fest, als nur die *anschauliche Erkenntnis* unseren Willen zu beeinflussen vermag, wie oben Seite 282 ff. ausgeführt ist. Es ist also unmöglich, auch nur sittenrein zu werden, ohne das erkennende Schauen in der genannten Richtung zu pflegen. Deshalb darf auch der Laienanhänger des Buddha, der wenigstens sittenrein werden will, dieses erkennende Schauen nicht vernachlässigen, muß es, an geeigneter Stätte verweilend, täglich mindestens eine halbe bis eine Stunde lang pflegen. Das gilt in noch viel höherem Grade für jene Laienanhänger, die Höheres, insbesondere die Sotāpannaschaft, erstreben.

Wollte man einwenden, daß nach dem früher Gesagten – oben Seite 334 f. – das konzentrierte anschauliche Denken die Sittenreinheit ja bereits voraussetze, diese letztere mithin nicht durch jenes bedingt sein könne, so erledigt sich dieser Einwand durch den Hinweis, daß Sittenreinheit und Konzentration sich *gegenseitig* bedingen, indem auch hier das Gleichnis des Buddha von den zwei Bündeln Ried gilt, die, gegeneinander gelehnt, stehen¹¹⁶. Das spricht er auch in

¹¹⁶ S. oben S. 58.

den Worten aus: »Von Sittenreinheit umflossen ist die Weisheit, von Weisheit umflossen die Sittenreinheit: Wo Sittenreinheit ist, da ist auch Weisheit und wo Weisheit ist, da ist Sittenreinheit; wer sittenrein ist, der hat Weisheit und wer weise ist, der ist sittenrein. Wie man eine Hand mit der anderen wäscht und einen Fuß mit dem anderen, gerade so ist die Weisheit von Sittenreinheit umflossen und die Sittenreinheit von Weisheit. Sittenreinheit und Weisheit sind das Höchste in der Welt (D. N. IV, 21).

Daß das erkennende Schauen zu seinem Hauptobjekte immer den Körper als den Einigungsort der fünf Haftensgruppen haben soll, tritt besonders klar in den folgenden Stellen hervor:

»... Ferner, o Herr, ist es unübertrefflich, wie der Erhabene die ›Hohe Lehre‹ aufzeigt, auch soweit das erkennende Schauen in Betracht kommt: Vier Arten dieses Schauens gibt es: Da gewinnt, o Herr, ein Asket oder Brahmane infolge seines zähen Ringens, seines Mühens, seiner Hingabe, seiner Unermüdllichkeit, seiner Bedachtsamkeit, die Konzentration des anschaulichen Denkens, so daß er mit ihm seinen Körper, den mit Haut überzogenen, der mit gar Unreinem angefüllt ist, von der Sohle bis zum Scheitel kritisch zu betrachten vermag: dieser Körper trägt einen Schopf, ist behaart, hat Nägel und Zähne, Haut und Fleisch, Sehnen und Knochen und Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile, Kot, hat Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Gelenköl, Urin. Das ist die erste Art seines Schauens.

»Weiter sodann, o Herr, dringt der Asket oder Brahmane in seinem konzentrierten anschaulichen Denken darüber hinaus durch Haut und Fleisch und das Blut hindurch zum Skelett vor und betrachtet kritisch dieses Skelett. Das ist die zweite Art seines Schauens.

»Weiter sodann, o Herr, erkennt der Asket oder Brahmane, indem er auch darüber hinausgeht, im Menschen den Strom des Bewußtseins, wie er fortwährend nach beiden Richtungen dahinströmt, das Bewußtsein, bald gebunden an diese Welt, bald gebunden an eine andere Welt. Das ist die dritte Art seines Schauens.

»Weiter sodann, o Herr, erkennt der Asket oder Brahmane, indem er auch darüber hinausgeht, im Menschen den Strom des Bewußtseins, wie er fortwährend nach beiden Richtungen dahinströmt, das Bewußtsein nicht mehr gebunden an diese Welt, nichtmehrgebunden an eine andere Welt« (D.N.XXVIII).

Die Grundlage jeder Persönlichkeit ist die körperliche Form. Sie ist am leichtesten als uns wesensfremd zu durchschauen. Ja, ihre Betrachtung mag, wenn man sich dabei nur klar bewußt ist, daß die weiteren vier Haftensgruppen Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsätigkeiten und Erkennen, an die körperliche Form als an ihre Basis gebunden, durch sie bedingt sind, schon für sich allein

und am leichtesten zur Loslösung von der ganzen Persönlichkeit führen. Diesen Fall behandelt der Buddha in dem folgenden Suttam:

»Was es da, Rāhulo, an Erdenelement — an Wasserelement — an Feuerelement — an Luftelement gibt, ob an einem selber oder außen, das ist eben das Erdenelement — das Wasserelement — das Feuerelement — das Luftelement. Man muß es dahin bringen, Rāhulo, jedes dieser vier Elemente, der Wirklichkeit entsprechend, nur mehr in der folgenden Weise zu *sehen*: »Das gehört *nicht* zu mir, das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst.« Sieht man sie einmal, der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit nur mehr in *dieser* Weise, dann graust es einem vor ihnen und, weise sehend, erfüllt man sein Denken mit Abscheu vor ihnen.

»Wenn nun, Rāhulo, der Mönch in *dieser* Weise in diesen vier Hauptelementen weder sich selbst sieht noch etwas ihm Zugehöriges, dann hat er den Durst — (nach dem aus diesen Elementen bestehenden Körper) — aus sich herausgerissen, die Koppel — (die ihn bisher mit diesem Körper verband) — abgestreift, ist völlig mit dem Stolze — (auf seine Persönlichkeit) — fertig geworden, hat ein Ende gemacht dem Leiden« (Ang. Nik., 4. Buch, Nr. 177).

In geradezu überwältigender Weise rückt der Buddha den Körper als den Inbegriff der fünf Haftensgruppen in den Mittelpunkt des konzentrierten erkennenden Schauens in seinen folgenden weihevollen Worten:

»Gleichwie, Mönche, für einen, der das große Weltmeer im Geiste durchdrungen hat, alle sich irgend in das Meer ergießenden Flüsse miteinbegriffen sind, geradeso sind für einen, der den Einblick in den Körper gepflegt und entfaltet hat, miteinbegriffen alle heilsamen Dinge, die irgendwie zur Gewinnung des Wissens beitragen.

»Ein Ding, Mönche, geübt und entfaltet, führt zur großen Durchschauung, zum großen Heile, zur Sicherheit, — (vor neuer Verkoppelung) — zum erkennenden Schauen, zum Wohlsein schon im gegenwärtigen Leben, bringt die Frucht der Erlösung durch Wissen. Welches eine Ding? Der Einblick in den Körper.

»Wird ein Ding, Mönche, geübt und entfaltet, so geht das Körpergetriebe ruhig, unmerkbar vor sich, das Gemüt kommt zur Ruhe, Gedankengestöber und Grübeln legen sich, die zum Wissen führenden Dinge kommen zur vollen Entfaltung. Welches eine Ding? Der Einblick in den Körper.

»Wird ein Ding, Mönche, geübt und entfaltet, so verschwindet das Nichtwissen, das Wissen steigt auf, der Ich-bin-Dünkel verflüchtigt sich, die Neigungen ersterben, die Koppeln fallen ab. Welches eine Ding? Der Einblick in den Körper.

»Wird ein Ding, Mönche, geübt und entfaltet, so gewinnt man die Frucht der Sotāpannaschaft, die Frucht der Einmalwiederkehr, die Frucht der Nichtwiederkehr, die Frucht der Heiligkeit. Welches eine Ding? Der Einblick in den Körper.

»Wer, Mönche, nicht den Einblick in den Körper kostet, der kostet nicht die Unsterblichkeit. Nur wer den Einblick in den Körper kostet, der kostet die Unsterblichkeit.

»Wer, Mönche, nicht aus eigener Anschauung den Einblick in den Körper kennt, der kennt nicht aus eigener Anschauung die Unsterblichkeit. Nur wer aus eigener Anschauung den Einblick in den Körper kennt, kennt aus eigener Anschauung die Unsterblichkeit« (A. N., Einerbuch, XXI).

Dieser Belehrung ihres Meisters gemäß haben dann auch die Mönche gehandelt, wie folgendes Gespräch zwischen den beiden Mönchen Mahakotthito und dem großen Säriputto zeigt:

»Eines Abends sprach der ehrwürdige Mahākotthito zum ehrwürdigen Säriputto: ›Welche Dinge, Bruder Säriputto, hat ein sittenreiner Mönch im Geiste gründlich zu betrachten?‹ — ›Ein sittenreiner Mönch, Bruder Mahākotthito, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten.‹

›In der Tat, Bruder Säriputto, es mag wohl sein, daß ein sittenreiner Mönch, der die fünf Haftensgruppen also gründlich betrachtet, die Frucht der Sotāpannaschaft verwirklicht. Welche Dinge aber, Bruder Säriputto, hat ein Mönch, der ein Sotāpanno ist, gründlich zu betrachten?‹ — ›Ein Mönch, Bruder Mahākotthito, der ein Sotāpanno ist, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten.‹

›In der Tat, Bruder Säriputto, es mag wohl sein, daß ein Mönch, der ein Sotāpanno ist und die fünf Haftensgruppen also gründlich betrachtet, die Frucht der Einmalwiederkehr verwirklicht. Welche Dinge aber, Bruder Säriputto, hat ein Mönch, der ein Einmalwiederkehrender ist, gründlich zu betrachten?‹ — ›Ein Mönch, Bruder Mahākotthito, der ein Einmalwiederkehrender ist, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten.‹

›In der Tat, Bruder Säriputto, es mag wohl sein, daß ein Mönch, der ein Einmalwiederkehrender ist und die fünf Haftensgruppen also gründlich betrachtet, die Frucht der Nichtwiederkehr verwirklicht. Welche Dinge aber, Bruder Säriputto, hat ein Mönch, der ein Nichtwiederkehrender ist, gründlich zu betrachten?‹ — ›Ein Mönch, Bruder Mahākotthito, der ein Nichtwiederkehrender ist, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten.‹

›In der Tat, Bruder Säriputto, es mag wohl sein, daß ein Mönch, der ein Nichtwiederkehrender ist und die fünf Haftensgruppen also gründlich be-

trachtet, die Frucht der Heiligkeit verwirklicht. Welche Dinge aber, Bruder Sāriputto, hat ein Heiliger gründlich zu betrachten? — ›Ein Heiliger, Bruder Mahākotthito, hat die fünf Haftensgruppen als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen stechenden Stachel, als etwas Schmerzhaftes, Sieches, Fremdes, Hinfälliges, als leer, als Nicht-das-Ich gründlich zu betrachten. Zwar gibt es für einen Heiligen nichts mehr zu vollbringen oder Begonnenes zu vollenden. Aber indem auch er noch diese Dinge hegt und pflegt, ermöglichen sie ihm, auch während dieses Lebens in Wohlbefinden zu verharren und in besonnener Vollbewußtheit« (Sam. Nik. XXII, 122).

Auf diesem Wege kommt man mehr und mehr auch dazu, die beschauliche Betrachtung über die Leidensfülle der fünf Haftensgruppen durch die Betrachtung des ewigen höchsten Wohlbefindens nach erfolgter Lostrennung von ihnen, also durch die Betrachtung des Nibbāna-Zustandes, zu ergänzen:

»Da verweilt ein Mensch, Mönche, in der Betrachtung der Leidensfülle aller Hervorbringungen — (sankhārā) — einerseits und in der Betrachtung des Wohlbefindens Nibbānams andererseits; das Wohlbefinden Nibbānams gewahrend, das Wohlbefinden Nibbānams erfassend, allezeit, immerdar, unbeirrt, standhaften Geistes, sich in Weisheit darein versenkend: der erlebt nach der Ausmerzungen der Einflüsse — (dürstenden Wollens) — noch hienieden selber anschaulich die nicht mehr — (durch den Durst) — beeinflusste Lostrennung des Geistes, Lostrennung in Weisheit, nimmt sie unmittelbar wahr und verharret in ihr, oder es tritt bei ihm das Ende der Beeinflussung und das Lebensende im gleichen Zeitpunkte ein, oder aber er wird infolge der völligen Ausmerzungen der fünf mit dem Niederen verbindenden Koppeln ein stromaufwärts zu den Ehren Göttern Eilender — (uddhaṃsoto hoti akaniṭṭhagāmi)« — (Ang. Nik. VII, Nr. 16, 17).

* * *

Die in der täglichen Meditation durch die Pflege des konzentrierten erkennenden Schauens gewonnene Einsicht entwickelt sich nur langsam und allmählich. Dazu kommt, daß sie immer wieder alsbald verblaßt, wenn die Konzentration des Geistes nicht auch nach beendeter Meditation in der Form ständiger *Besonnenheit* fortgesetzt wird. Das bedeutet nicht weniger, als daß das auf die Buddha-Lehre konzentrierte Denken das ganze Leben durchfluten, jedes Tätigwerden begleiten muß, wenn das Ziel der allmählichen Vernichtung des dürstenden Wollens erreicht werden soll. Es muß, um es drastisch zu illustrieren, so selbstverständlich werden, wie das Essen und Trinken und Schlafen und, umgekehrt, muß einem die unbesonnene Hingabe an die immer wieder neu aufsteigenden Regungen des Durstes so unnatürlich werden wie ein verrenkter Arm oder ein verrenktes Bein. In Suttanipāto 228 wird die in dieser

Richtung zu erstrebende ständige Geistesverfassung in die Worte zusammengefaßt: »Diejenigen, deren Denken so erstarkt ist, daß *es sich überhaupt nur mehr im Sinne von Gotamos Botschaft vollzieht*, gewinnen den Kampfespreis: sie tauchen in die Ewigkeit unter und genießen die Seligkeit des Erloschenseins.«

Weil aber das erst die Frucht jahrelangen, ja durch Existenzen sich hinziehenden zähen Ringens ist, deshalb lehrt der Buddho in Anpassung an die bis dahin beschränkten Willens- und Geisteskräfte dieses Ziel in *Stufen* verwirklichen. Dabei erleichtert er das Erklimmen der einzelnen Stufen — auch darin zeigt sich wieder seine unvergleichliche Weisheit — dadurch, daß man seine ganze Willens- und Geisteskraft einzig und allein auf die Erreichung der jeweils als Ziel vorschwebenden Stufe konzentriert: alles Studium seiner Lehre und alle Meditation, zu der man bereits fähig ist, hat zunächst nur und ausschließlich der Verwirklichung dieser Stufe zu dienen. Wer das nicht befolgt, sondern zugleich noch Höheres erreichen will, der erreicht wegen Zersplitterung seiner Kräfte überhaupt nichts. Es gelten hier also die Worte: Bei Möglichem: »Wer stets dasselbe will und immer nur dasselbe, — Der bricht vom Himmel das Gewölbe, — Dem müssen selbst die Götter sich verneigen — und sprechen: ›Komm und nimm, du nimmst dein Eigen!‹« Diese stufenweise Charakterläuterung lehrt der Buddho in aller Schärfe im 125. Dialog des Majjhima Nikāyo:

»Wohlan, Mönch, sei *sittenrein*, halte dich in strenger Selbstzucht in den Schranken, mit denen die Vorschriften über Sittenreinheit dich umgeben, bleibe lauter im Handeln und Wandeln! Ringe um Sittenreinheit, auch in kleinen Übertretungen eine Gefahr erblickend!

»Wenn nun der Hohe Jünger sittenrein geworden ist, *dann* weist ihm der Vollendete weiter den Weg. Wohlan, Mönch, hüte *die Tore der Sinne!* Siehst du mit dem Auge eine Gestalt, so hafte weder an der Gestalt im Ganzen, noch an Einzelheiten von ihr! Da Begier und Verdrießlichkeit, diese bösen, unheilvollen Dinge, gar bald den überwältigen, der unbewachten Auges verweilt, so befeißige dich dieser Bewachung, hüte das Auge, wache eifrig über das Auge!

»Hörst du mit dem Ohre einen Ton — riechst du mit der Nase einen Duft — schmeckst du mit der Zunge einen Saft — tastest du mit dem Körper (als Tastorgan) ein Objekt — denkst du mit dem Denken ein Ding, so hafte weder am Ganzen noch an Einzelheiten. Da Begierde und Verdrießlichkeit, diese bösen, unheilvollen Dinge, gar bald den überwältigen, der unbewachten Denkens verweilt, so befeißige dich dieser Bewachung, hüte das Denken, wache eifrig über das Denken!«

Man wacht also unaufhörlich über die Sinnentätigkeiten, damit dieselben nie in der Form des Anhaftens an den Sinnesobjekten, das ist also im Dienste des Durstes, vor sich gehen, indem man etwa irgendwelches Interesse an dem Objekte als Ganzem oder an einzelnen Teilen desselben nimmt, sondern vielmehr sich so vollziehen, daß man eben »beim Gesehenen, Gehörten usw. Halt

macht¹¹⁷« und nüchtern feststellt, was dasselbe an sich, unabhängig von dem Reize, den es auf unser Begehren ausübt, wohl sein mag. Da sieht man dann bald etwas ganz anderes als bisher. Man erblickt beispielsweise nicht mehr einfach einen Mann oder ein Weib, sieht keine zierlichen Hände, kein verführerisches Lächeln mehr, das bisher unsere Leidenschaft entfachte, sondern lediglich zu dieser Gestalt zusammengeballten, organisierten Kot, der früher oder später sich auch äußerlich wieder in seine ursprüngliche Form zurückwandeln wird und der mit jenem Unergründlichen, aus welchem ein Anhaften an ihm entstanden ist, bereits jetzt so wenig zu tun hat wie dereinst, wenn er als tote Masse wie ein abgetragenes Kleid wieder weggeworfen wird. So sieht der *geläuterte* Blick.

Ein Mensch, der so sieht, läßt sich auch durch einschmeichelnde Töne, insbesondere die Musik, nicht mehr gefangen nehmen. Auch die Musik gehört ja nach dem Buddho zu den Sinnenlüsten – (*kāmā*) –, »den Heerscharen«, mit denen Māro der Böse, der in die Maske der Weltlust getarnte Tod, die Wesen an die Lustwelten – Tierreich, Menschenreich und sinnliche Himmelreiche – fesselt und ihnen dadurch den Weg in die Reiche oberhalb der Sinnenfreuden mit ihrem wahrhaftigen, beseligenden inneren und äußeren Frieden zu versperren sucht. Ja, die Musik züchtet geradezu durch die Aufwühlung des im Lebensdurst wurzelnden Gemütslebens absichtlich den Unfrieden hoch. Dem gegenüber sagt die *geläuterte* Erkenntnis mit dem Dhammapadam (102): »Ob auch einer hundert Lieder – Zwecklos in die Lüfte sendet – Besser ist ein Wort der Lehre – Das dem Hörer Frieden spendet.« Ja, der Buddho sagt: »Als Geheil gilt im Orden des Heiligen das Singen.« In der Tat, wie könnte einer, der den »unvergleichlichen Zustand erhabensten Seelenfriedens« täglich, ja stündlich auskostet, jede Art von Musik, auch himmlische, anders empfinden denn als Störung?

Objektiv genommen, sind ja auch die Ausdrucksmittel der Musik nichts weiter als künstlich erregte Luftschwingungen, welche »die edle Lärmkunst«, wie ein Moderner die Musik genannt hat, als Sprache der Gefühle und Leidenschaften des Menschen benützt, dabei sogar bei den Streichinstrumenten in Saiten gedehnte Schafdärme, also Teile von Tierleichen, verwendend! Freilich, wer denkt so objektiv, so »der Wirklichkeit entsprechend«, wie der Buddho sagt?

Genau so ist es mit dem Material, das die drei anderen äußeren Sinne, der Geruch-, Geschmack- und Tastsinn uns zuführen. Insbesondere vermittelt uns der Geschmackssinn nichts weiter als den Geschmack der von uns als Nahrung benützten Pflanzen- und Tierleichen. Denn man mag diese Nahrung noch so raffiniert zubereiten, die durchdringende Erkenntnis wird doch immer nur Leichengeruch und -geschmack entdecken können.

Freilich ist dieses Weltbild armselig und traurig, so armselig und traurig,

¹¹⁷ Udānam I, 10.

daß es die Menschen gar nicht kennen lernen wollen, weil sie gar wohl ahnen, daß ihnen sonst der Appetit nach der Welt verginge. Aber wer kann im Ernste behaupten, daß es nicht *wahr* ist? Wenn es aber wahr ist, wenn die Welt der fünf Sinne — und eine andere kennen wir nicht und können wir nie erfahren¹¹⁸ — in Wahrheit armselig und traurig, unsäglich armselig und traurig ist, dann steht eben wiederum fest, daß sie nur infolge einer gewaltigen Illusion, infolge einer grotesken Selbsttäuschung, also eben infolge des *Nichtwissens* ihrer wirklichen Beschaffenheit, begehrt werden kann und daß in dem gleichen Maße, in welchem die Einsicht in diese ihre wirkliche Beschaffenheit, also das *Wissen*, aufgeht, jeder Durst nach ihr erlöschen muß. Man erkennt, daß man nichts versäumt, wenn einem solche Objekte für immer entschwinden.

Doch das ist immer noch nicht die *ganze* Wahrheit. Wäre es bloß an dem, daß man mit dem Verzicht auf das Leben nichts versäumt, so könnte man immerhin noch mit dem gleichen Rechte entgegenhalten, daß es einem dann doch auch nicht verwehrt sein könne, die harmlosen Freuden, die uns in ihm erblühen, mitzunehmen, nachdem wir uns nun einmal in die Welt hineingestellt sehen, auch wenn jene Freuden nur auf Illusion und auf Selbsttäuschung basieren. Indessen würde, wer so spräche, nicht genügend berücksichtigen, daß jede Illusion früher oder später sich rächen muß, da man sich mit einer solchen aus der Welt der Wirklichkeit heraus und in eine Scheinwelt hineinbegibt, die, früher oder später, unweigerlich an der ersteren zerschellen und mithin letzten Endes Leiden bringen muß. Diese Rache — und sie ist eine geradezu fürchterliche — besteht nun aber hier darin, daß man, solange man diese Illusion pflegt, nicht aus der Welt herauskommt, daß man also auch immer wieder alle ihre Leiden in Gestalt von Kummer, Krankheit, und des stets neuen Sterbens, ja schließlich auch in Form des Sturzes in die *Abgründe* des Seins mit in den Kauf nehmen muß.

Das ist die ganze Wahrheit über die Welt, wie sie sich darstellt, wenn man mit *bewachten* Sinnen, mithin sich rein erkennend verhaltend, d. h. also in Form der Hohen Sinnenzügelung, in sie hineinschaut. Freilich wird diese ganze Wahrheit auch durch die konzentrierte Geistestätigkeit nicht sofort und ohne weiteres verwirklicht. Denn wie die Sinnenzügelung mit Aussicht auf Erfolg überhaupt erst von einem Menschen begonnen werden kann, der in strenger Sittenreinheit seinen Geist bereits von den größten Illusionen und damit von den brutalen Äußerungen des Durstes nach der Welt gereinigt hat, so muß sie selbst durch unablässige Übung, erst nach und nach zur völligen Vollendung gebracht werden; auch ihre Entwicklung ist also eine *allmähliche*.

Zunächst wird man die *wahre* Natur der Sinnesobjekte nur wie im Nebel

¹¹⁸ »Daß er aber, Mönche, außer diesen Sinnenfreuden da, außer den wahrgenommenen Sinnenfreuden, außer dem, was unter Sinnenfreuden gedacht wird, etwa andere Sinnenfreuden finden könnte, ist schlechterdings unmöglich«, sagt der Buddho von dem Mönch Ariṭṭho, der auch hoffte, innerhalb der Welt Genüge finden zu können (M. N., 22. Suttam).

erkennen, gleichwie das ungeübte Auge die verschwommenen Konturen eines fernen, den Horizont abgrenzenden Gebirges noch kaum von Wolken unterscheiden kann. Entsprechend diesem Grad von Erkenntnis kann auch das Begehren nach den Sinnesobjekten nur in fortwährendem Kampfe unterdrückt werden, so daß das Hauptaugenmerk darauf zu richten ist, sich von ihnen nicht neuerdings bestechen und gefangen nehmen zu lassen: »Darum aber, Sāriputto ... hat ein Mönch sich also zu erforschen: ›Auf dem Wege, wo ich nach dem Dorfe um Almosen hinging, an dem Orte, wo ich um Almosen stand, auf dem Wege, wo ich aus dem Dorfe vom Almosengang wiederkam, ist mir da etwa bei den durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten – den durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Tönen – den durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düften – den durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säften – den durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastobjekten – den durch das Denken ins Bewußtsein tretenden Dingen Wille oder Gier oder Haß oder Verblendung oder Abneigung im Geiste aufgestiegen?‹ Wenn da, Sāriputto, der Mönch bei seiner Betrachtung erkennt: ›Auf dem Wege, wo ich nach dem Dorfe um Almosen hinging, an dem Orte, wo ich um Almosen stand, auf dem Wege, wo ich aus dem Dorfe vom Almosengang wiederkam, da ist mir ... Wille oder Gier oder Haß oder Verblendung oder Abneigung im Geiste aufgestiegen, so hat ein solcher Mönch, Sāriputto, um Befreiung von eben diesen bösen, schlechten Dingen zu kämpfen. Wenn aber, Sāriputto, der Mönch bei seiner Betrachtung erkennt: ›Auf dem Wege, wo ich nach dem Dorfe um Almosen hinging, an dem Orte, wo ich um Almosen stand, auf dem Wege, wo ich aus dem Dorfe vom Almosengang wiederkam, ist mir ... Wille oder Gier oder Haß oder Verblendung oder Abneigung im Geiste nicht aufgestiegen, so soll ein solcher Mönch, Sāriputto, mit dieser frohen Selbstzufriedenheit in heilsamen Dingen bei Tag und Nacht verharren¹¹⁹. Soweit der Mönch in dieser Übung, wenn auch unter fortwährendem Kampfe, beharren kann, wandelt er auf jener Stufe des Heilsweges, die der Herr mit den Worten beschreibt: »Da ist, Udāyī, ein Mensch auf dem Wege, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen; und während er auf dem Wege ist, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen, kommen ihm mit Anhaften verbundene Erinnerungen an: und er gönnt ihnen keinen Raum, verleugnet sie, vertreibt sie, vertilgt sie, erstickt sie im Keime¹²⁰.«

Ist so der Hohe Jünger mit der Zeit ein strenger Wächter seiner Sinnestore geworden, auf daß sein Durst nach den durch die Objekte der Sinne ausgelösten Freuden keine Nahrung mehr finde und auf diese Weise mehr und mehr mangels Nahrung verkümmere, »dann« – so fährt der Buddha fort – »weist ihm der Vollendete weiter den Weg: ›Wohlان, Mönch, beim Essen wisse Maß zu halten, nimm' auch die Nahrung gründlich besonnen ein, nicht um genüßfähig zu bleiben, nicht um hübsch und schmuck zu werden, sondern nur um

¹¹⁹ Majj. Nik. III, p. 294 (151. Suttam).

¹²⁰ Majj. Nik. I, p. 453 (66. Suttam).

diesen Körper zu erhalten, zu fristen, um Schaden zu verhüten, um ein heiliges Leben führen zu können; so werde ich die frühere wohlige Geschmacksempfindung abtöten und eine neue nicht aufkommen lassen, und ich werde mein Leben auf makellose Weise erhalten und mich wohlbefinden.«

Auf dieser Stufe richtet sich also der Kampf des Hohen Jüngers speziell gegen die Gier, die der Durst bei der Aneignung der Nahrung, also beim Essen annimmt, nachdem er im erkennenden Schauen der Meditation sich darüber klar geworden ist, daß sein Körper nichts weiter als einen aus Materie aufgebauten Mechanismus in organisierter Form darstellt, der überhaupt nur durch fortwährende Vernichtung fremden Lebens erhalten werden kann, so daß im Grunde schon diese Erhaltung unmoralisch ist. So beschränkt er sich auf die notdürftige Erhaltung dieses Körpers als der unerläßlichen Voraussetzung der allmählichen völligen Vernichtung alles Durstes überhaupt, indem er sich mit den anderen Worten des Meisters tröstet: »Durch Nahrung wird die Nahrung überwunden.« Dabei schaltet er das Sündhafte jeder Nahrungsaufnahme, soweit nur immer möglich, aus¹²¹.

¹²¹ Das Sündhafte bei der Nahrungsaufnahme liegt darin, daß fremdes Leben vernichtet und damit Schmerz in der Welt verursacht wird. Da nun Tierleben höher steht und eine viel größere Schmerzempfindlichkeit besitzt als Pflanzenleben, so wird der gute Mensch auf keinen Fall, sei es direkt oder indirekt, Veranlassung geben, daß seiner Nahrung halber ein Tier getötet wird. In Konsequenz davon wird er auch das Fleisch keines Tieres essen, von dem er gesehen oder gehört hat oder vermutet, daß das Tier seinetwegen geschlachtet worden ist: »Drei Fälle gibt es, Jivako, wo ich sage, Fleisch ist nicht zu nehmen: Gesehen, gehört, vermutet« (M. N., 55. Suttam). Eben deswegen darf auch niemand dem Vollendeten oder einem Jünger desselben das Fleisch eines Tieres vorsetzen, das zu diesem Zwecke getötet wurde: »Wer da, Jivako, um des Vollendeten oder vollendeten Jüngers willen das Leben raubt, der erwirbt zu fünf Malen schwere Schuld. Weil er da also befiehlt: ›Geht hin und bringt jenes Tier dort herbei‹, darum erwirbt er zum ersten Male schwere Schuld. Weil dann das Tier, zitternd und zagend herbeigeführt, Schmerz und Qual empfindet, darum erwirbt er zum zweiten Male schwere Schuld. Weil er dann spricht: ›Geht hin und tötet dieses Tier, darum erwirbt er zum dritten Male schwere Schuld. Weil dann das Tier im Tode Schmerz und Qual empfindet, darum erwirbt er zum vierten Male schwere Schuld. Weil er dann den Vollendeten oder des Vollendeten Jünger ungebürend speisen läßt, darum erwirbt er zum fünften Male schwere Schuld« (M. N., 55. Suttam). – Trifft einem dagegen an dem Tode des Tieres keinerlei Schuld, so mag man ruhig sein Fleisch genießen. Denn was man so genießt, ist ja nichts weiter als abgelegte, tote Materie, wie jede andere auch. Deshalb erwidert denn auch der Mönch Kassapo einem Laien, der ihm Vorhalt darüber gemacht hatte, daß er zubereitetes Fleisch von Geflügel als Almosen angenommen habe:

»Was lebt, verletzen, schlagen, schlachten, kerkern ein,
Diebstahl und Lüge, Hinterlist und Heimlichkeit,
Geheim erspähn, erbuhlen anderer Gattin Gunst,
Das wird geheißen ruchbar, nicht doch Fleischgenuß.«

(Suttanipāto, V. 242)

Freilich wird der Hohe Jünger auch diese, wie überhaupt jede Nahrung, eingedenk des Todes des Wesens, von dem sie stammt, einnehmen, wie Eltern, die auf der Reise in

»Wenn so der Mönch beim Essen Maß zu halten weiß, dann — merke wohl: erst *dann* — weist ihm der Vollendete weiter den Weg: »Wohlan, Mönch, der Wachsamkeit weihe dich: Bei Tage sollst du gehend und sitzend das Denken von — (den noch vorhandenen) — trübenden Regungen säubern; in den ersten Stunden der Nacht gehend und sitzend das Denken von trübenden Regungen säubern; in den mittleren Stunden der Nacht magst du dich wie der Löwe auf die rechte Seite legen, einen Fuß über dem anderen, besonnen, klar bewußt, der Zeit des Aufstehens gedenkend; sollst in den letzten Stunden der Nacht, wieder aufgestanden, gehend und sitzend das Denken von trübenden Regungen säubern.«

In diesen noch vorhandenen trübenden Regungen erhebt die alte Schlange des Durstes ab und zu noch einmal züngelnd den Kopf; aber sie ist bereits so schwach geworden, daß sie ernstlich kein Unheil mehr stiften kann: »Da ist ferner, Udāyī, ein Mönch auf dem Wege, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen; und während er auf dem Wege ist, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen, kommen ihm gelegentlich, hie und da, wirre Gedanken, mit Anhaften verbundene Erinnerungen an. Langsam, Udāyī, treten die Gedanken auf, aber gar eilig verleugnet er sie, vertreibt er sie, vertilgt er sie, erstickt sie im Keime. Gleichwie etwa, Udāyī, wenn ein Mann auf eine tagsüber am Feuer glühende, eiserne Pfanne zwei oder drei Wassertropfen herabträufeln ließe, — langsam, Udāyī, wäre der Fall der Tropfen, aber gar eilig würden sie aufgelöst und verschwunden sein. — Ebenso nun auch, Udāyī, ist da ein Mensch auf dem Wege das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen; und während er auf dem Wege ist, das Anhaften zu lassen, das Anhaften zu verleugnen, kommen ihm gelegentlich, hie und da, wirre Gedanken, mit Anhaften verbundene Erinnerungen an. Langsam, Udāyī, treten die Gedanken auf, aber gar eilig verleugnet er sie, vertreibt er sie, vertilgt er sie, erstickt sie im Keime.«

Wenn nun so der Hohe Jünger auch über die trübenden Regungen zu wachen gelernt hat, *dann* zeigt ihm der Vollendete weiter den Weg: »Wohlan, Mönch, mit klarer Bewußtheit wappne dich: sei klar bewußt beim Kommen und Gehen, klar bewußt beim Hinblicken und Wegblicken, klar bewußt beim Neigen und Erheben, klar bewußt beim Tragen des Gewandes und der Almosenschale, klar bewußt beim Essen und Trinken, Kauen und Schmecken, klar bewußt beim Entleeren von Kot und Urin, klar bewußt beim Gehen und Stehen und Sitzen, beim Einschlafen und Erwachen, beim Sprechen und Schweigen.«

Mit dieser ständigen Vollbewußtheit, in deren Lichte sich nunmehr alles und jedes vollzieht, hat sich das auf die Verwirklichung der Hohen Lehre konzen-

eine Wüste geraten, verzweifelnd ihr einziges, vielgeliebtes Kind schlachten, um nicht alle drei zu verhungern, und weinend, sich die Brust schlagend, nach und nach verzehren: Wer die Nahrung also betrachte, der kehre nimmer zu dieser Welt zurück (Sam. Nik. XII, 63).

trierte Denken in Form ununterbrochener *Besonnenheit* auf das ganze tägliche Leben ausgedehnt. Doch nicht bloß das, in Folge des Jahre hindurch geübten zähen Ringens, diese Art konzentrierten Denkens zur Charaktereigenschaft zu entwickeln, nähert sich naturgemäß speziell auch das in der täglichen Meditation gepflegte erkennende Schauen mehr und mehr seinem Höhepunkte, wie wir diesen bereits in den Worten des Buddho präzisiert haben: »Wie Stahl war meine Willenskraft – (nur mehr in der Richtung der Hohen Lehre zu denken) – unablenkbar, fest stand die Besonnenheit, keinen Augenblick wankte sie, ruhig vollzog sich das Körpergetriebe, unmerkbar, konzentriert war das Denken, einzig auf sein Objekt gerichtet.«

So kann ein solcher Hoher Jünger schließlich mit dem Mönche Khemako sagen: »Ich nehme, Brüder, in den fünf Haftensgruppen nicht mehr mich selber wahr, noch etwas mir Zugehöriges¹²². Freilich ist damit das große Endziel, »sein eigenes Nibbānam zu erkennen« (Udānam III, 5) noch nicht verwirklicht. Es mag, wie Khemako seinen Mitbrüdern erklärte, »hinsichtlich der fünf Haftensgruppen ein noch nicht zum Verschwinden gebrachter schwacher Rest von Ich-bin-Dünkel, von Ich-bin-Wunsch, von der Neigung in der Form von ›Ich-bin‹ zu denken« – (statt nur mehr in der Form: ›Das bin ich *nicht*‹). Deshalb verweilt der Hohe Jünger *weiterhin* in der Betrachtung des Entstehens und Vergehens der fünf Haftensgruppen: ›So ist die körperliche Form, so entsteht sie, so verschwindet sie; so ist die Empfindung, so entsteht sie, so verschwindet sie; so ist die Wahrnehmung, so entsteht sie, so verschwindet sie; so sind die Gemütstätigkeiten, so entstehen sie, so verschwinden sie; so ist das Erkennen, so entsteht es, so verschwindet es«. Und indem er auch *weiterhin* in der Betrachtung des Entstehens und Vergehens dieser fünf Haftensgruppen *verharrt*, schwindet ihm hinsichtlich derselben auch jener noch nicht zum Verschwinden gebrachte schwache Rest von Ich-bin-Dünkel, von Ich-bin-Wunsch, von der Neigung, in der Form ›Ich-bin‹ zu denken, hinweg. Es ist geradeso, Brüder, wie wenn man ein verunreinigtes, schmutziges Kleid zum Wäscher brächte. Der riebe es mit Salzerde, Lauge oder Kuhmist tüchtig ab und spülte es dann in reinem Wasser. Dadurch wäre zwar das Kleid sauber und rein geworden, aber es bliebe an ihm doch ein noch nicht zum Verschwinden gebrachter schwacher Rest von dem Geruche der Salzerde oder der Lauge oder des Kuhmistes zurück. Und so legten die Eigentümer das Kleid in eine duftende Schachtel, in welcher der noch nicht zum Verschwinden gebrachte schwache Rest des Geruches alsbald aufgesogen würde.

Wann auf diese Weise der letzte Rest des Ich-bin-Dünkels wegschwindet, ob nach Monaten oder Jahren, gilt gleich. Aber einmal kommt der große Augenblick¹²³, wo die Wolken des Nichtwissens sich für den Hohen Jünger

¹²² Sam. Nik. III, p. 126 flg. (XXII, 89).

¹²³ *Wann* wird er kommen? Im Dreier-Buch No. 91 heißt es: »Es steht, Mönche, nicht in dem Vermögen und der Macht des Landmanns, daß ihm heute etwa sein Korn

völlig zerteilen, der duftige Schleier, den sein Begehren um seine Persönlichkeit und ihre Welt wob, mit einem Ruck *gänzlich* entzwei reißt¹²⁴ und er die Natur dieser Persönlichkeit *völlig* durchschaut: er erkennt ihr Getriebe, wie es sich in der sechsfachen Sinnentätigkeit vollzieht, als das Produkt eines aus Kot aufgebauten Mechanismus, der auch seinerseits wieder im Haften an Kot, wenn dieser sich schließlich auch bis zur Form von Gedanken verfeinert, sich erschöpft¹²⁵ und der eben wegen dieser seiner Natur gar nichts anderes als eine Leidensmaschine darstellen *kann*. Er erkennt weiterhin diesen seit Ewigkeiten sich unaufhörlich erneuernden Mechanismus als durch seinen Durst nach der Welt des Kotes und daher des Todes bedingt; und erkennt eben deshalb schließlich auch, daß er mit der restlosen Vernichtung dieses Durstes von dem schrecklichen Alp dieses Bereiches des Anattā, des Nicht-Selbst, im kommenden Tode völlig und für ewig frei wird, so daß ihn in alle Ewigkeit nichts, schlechterdings nichts mehr beunruhigen wird. Das alles erkennt er mit seinem geisti-

aufgehe, morgen Frucht trage und übermorgen reife, sondern es wird eben einmal eine Zeit kommen, wo jenes Korn des Landmannes den richtigen Zeitpunkt erreicht hat, Frucht trägt und reift. Ebenso nun auch . . . steht es nicht in dem Vermögen und der Macht des Mönches, daß ihm etwa heute oder morgen oder übermorgen sein Geist restlos von den Einflüssen erlöst werde, sondern es wird eben, Mönche, eine Zeit kommen, wo dem Mönche, der sich in hoher Sittenreinheit, hoher Geistigkeit – Konzentration – und hohem Wissen übt, sein Geist restlos von der Beeinflussung erlöst wird.« – In M. N., 10. Suttam aber sagt der Meister: »Wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sieben Jahre behaupten kann, darf eine von den zwei möglichen Folgen erwarten: Erlösung bei Lebzeiten oder Nichtwiederkehr nach dem Tode. Sei es um die sieben Jahre: wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sechs Jahre, fünf Jahre, vier Jahre, drei Jahre, zwei Jahre, ein Jahr behaupten kann – sei es um das Jahr: wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sieben Monate behaupten kann, darf eine von den zwei möglichen Folgen erwarten: Erlösung bei Lebzeiten oder Nichtwiederkehr nach dem Tode. Sei es um die sieben Monate: wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sechs Monate, fünf Monate, vier Monate, drei Monate, zwei Monate, einen Monat, einen halben Monat behaupten kann – sei es um den halben Monat: wer da, Mönche, diese vier Gegenstände der Besonnenheit sieben Tage behaupten kann, darf eine von den zwei möglichen Folgen erwarten: Erlösung bei Lebzeiten oder Nichtwiederkehr nach dem Tode.« – Und im M. Nik., 85. Suttam heißt es, daß ein Mönch, der den Vollendeten zum Lenker habe, am Abend eingeführt, am Morgen den Ausgang finden, am Morgen eingeführt, am Abend den Ausgang finden könne. – Es kommt eben alles auf die Fähigkeiten an, die man bei der Beschreitung des Weges bereits mitbringt, sowie auf die Energie, mit der man ihn geht, wie das speziell am letztgenannten Orte näher ausgeführt wird.

¹²⁴ Die höchste anschauliche Erkenntnis stellt sich blitzartig ein, so »wie nämlich, Mönche, ein Mensch in der Dunkelheit und Finsternis der Nacht beim plötzlichen Auftauchen des Blitzes mit seinen Augen die Gegenstände erkennen möchte.« Angutt. Nik. III, 25.

¹²⁵ Vgl. dazu: »Gleichwie, Mönche, selbst ein wenig Kot schon übel riecht: so möchte ich selbst nicht einmal für eine kurze Spanne Zeit wiedergeboren werden, und wär's auch nur für einen Augenblick.« Ang. Nik. I, 28, 13.

gen Auge so deutlich und anschaulich, sieht sich so sehr von allen Bestandteilen seiner Persönlichkeit als den Elementen des Leidens verschieden, wie ein scharf sehender Mann, am Ufer eines Alpensees von klarem durchsichtigen Wasser stehend, die Muscheln und Schnecken sieht und den Kies und Sand am Grunde und die Fische, wie sie dahingleiten und stille stehn. »Und so sehend, in *dieser* Weise erkennend, wird sein Denken erlöst von Beeinflussung durch die Gier nach den durch die Objekte der Sinne ausgelösten Freuden, wird erlöst von Beeinflussung durch die Gier nach Werden — (in einer Brahmawelt) —, wird erlöst von Beeinflussung durch Nichtwissen — (als den drei Äußerungsarten des nunmehr vernichteten Durstes)¹²⁶. In dem so Erlösten steigt das *Wissen* auf: Ich bin erlöst, vernichtet ist die Wiedergeburt; zu Ende gelebt der heilige Wandel; ich habe getan, was mir zu tun oblag, habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein¹²⁷.«

Damit ist sein Auszug aus der Welt im Grunde auch schon vollzogen. Wenn er auch regelmäßig noch das vollständige Verwehen der Bestandteile seiner Persönlichkeit als des Produktes seines früheren Durstes abwarten wird¹²⁸, so steht er von nun ab dieser Persönlichkeit und in ihr der ganzen Welt in vollendeter Gleichgültigkeit, die ja nur die positive Seite der Vernichtung alles Durstes nach der Welt ist, gegenüber. Nichts geht ihn mehr etwas an, nicht einmal der Tod, der ja nur das vernichtet, was er nunmehr anschaulich als nicht zu sich gehörig und noch dazu als leidvoll erkennt: »Er gerät durch nichts mehr in der Welt außer Fassung; ihm, dem von den Sinnenfreuden Losgelösten, dem Heiligen, der keine Frage mehr stellt, jeden Mißmut überwunden hat, der nach keinerlei Werden mehr dürstet, haften Wahrnehmungen nicht mehr an¹²⁹. Er

¹²⁶ S. oben S. 290.

¹²⁷ Digha N. II, 97, 98.

¹²⁸ Der erlöste Heilige hat das Leben überwunden. Das Nächstliegende wäre, daß er, nachdem er sich innerlich völlig von ihm losgesagt hat, ihm auch äußerlich durch Freitod ein Ende machte. Indessen wird er das regelmäßig gerade deshalb nicht tun, weil ihm das Leben gleichgültig geworden ist, so gleichgültig, daß er lächelnd seinem Mörder die Brust zum tödlichen Stich dar bieten würde:

»Ich freue mich nicht über den Tod,

Ich freue mich nicht über das Leben.

Ich werde diesen Körper weglegen,

Klar bewußt, besonnen.«

(Thera-Gāthā, V. 1002)

Indessen mögen schwere körperliche Schmerzen gar wohl ein Grund für ihn sein, das Leben durch Freitod gänzlich wegzuerwerfen, gerade weil es ihm im übrigen eine völlig gleichgültige Sache geworden ist. So handelte z. B. Channo im einhundertvierundvierzigsten Suttam des M. N., woselbst der Buddha diese Handlungsweise auf die Mitteilung Sāriputtos hin, daß sie den Freunden und Genossen Channos als Tadel gelte, mit den Worten billigt: »Ich sage nicht, Sāriputto, daß man darum Tadel habe. Wer da, Sāriputto, *den einen Körper ablegt und einen anderen Körper annimmt*, der, sage ich, ist tadelhaft. Das gilt von Channo, dem Mönche, nicht. Untadelhaft hat Channo, der Mönch, zur Waffe gegriffen.«

¹²⁹ Majj. Nik. I, p. 108 (18. Suttam).

hat den Strom, der diese Welt des Todes vom Reiche der Todlosigkeit trennt¹³⁰, durchschwommen und ist vom »diesseitigen Ufer, voller Gefahren und Schrecken« an »das jenseitige Ufer, sicher, frei von Schrecken«, hinübergelangt¹³¹. Damit hat er alles hinter sich gelassen, selbst die Lehre des Buddha, die ja auch nur »als Floß« zu dieser Überfahrt dienen sollte, »zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten¹³¹.« Er ist, wie jenseits aller Weisheit, so auch jenseits von Gut und Böse: »Die ihr das Gleichnis vom Flosse, Mönche, verstehet, ihr habt auch das Rechte zu lassen, geschweige das Unrechte¹³².«

¹³⁰ Der Buddha nennt die Welt das Reich des Todes – māradheyyam – im Gegensatz zum Reich der Todlosigkeit – amāradheyyam (M. N., 34. Sut.); wir nennen sie *Natur*, das Reich des ewigen Geborenwerdens. Auch das ist natürlich richtig: die Welt kann ebenso gut das Reich der *Natur*, wie das der *Mortur*, genannt werden (Schoenhauer, Nachl. IV, § 551). Doch kommt gerade in dieser Verschiedenheit der Benennung besonders deutlich die Verschiedenheit des Standpunktes zum Ausdruck: wer am Leben hängt, sieht nur dessen ewige Erneuerung; wer weise ist, sieht das Ende, dem alles unterworfen ist. – Gewöhnlich wird im Kanon der Tod in dieser seiner Eigenschaft als oberster Herr der Welt personifiziert und zwar als Māro, der Böse, der Fürst und Spender aller Weltlust, die ja auch gar nichts weiter als der verhüllte Tod ist, indem wer ihr dient, diesem untertan ist. Dabei bleibt jedoch die Personifikation, entgegen der Gestalt des Lucifer in der Bibel, als solche stets durchsichtig, wie das schon darin zum Ausdruck kommt, daß die nähere Bezeichnung Māro's als Māro pāpimā, genau genommen, nicht Māro, *der Böse*, sondern Māro, *das Übel*, bedeutet (Windisch, S. 195). – In dieser durchsichtigen Personifikation der Weltlust wird auch die Wirklichkeit am vollkommensten wiedergegeben: In jedem Menschen nehmen die Leidenschaften die Form unheimlicher, selbständiger Mächte an, deren *Einflüsterungen* – man beachte diesen Sprachgebrauch! – man preisgegeben ist; ja, im werdenden Heiligen, in welchem der Kampf mit ihnen zur furchtbaren Heftigkeit eines wirklichen Vernichtungskampfes anwächst, von dem der gewöhnliche Mensch keine Ahnung hat, verdichten sie sich auf dem Höhepunkte dieses Kampfes gerade in Hinsicht darauf, daß der Heilige sie als seinem tiefsten Wesen fremde und durchaus feindliche Mächte erkennt, in letzter gigantischer Aufwallung vor ihrem definitiven Zusammenbruch zu visionären Gestalten, nämlich eben denen des bösen Feindes, wie wir das nicht nur bei buddhistischen, sondern auch bei christlichen Heiligen sehen. – Daß Māro in allen Fällen wirklich nur eine Personifikation ist, wird übrigens ausdrücklich gelehrt: Rādho spricht zum Buddha: »Māro, Māro, so sagt man, o Herr; wer ist nun aber, o Herr, Māro?« – »Der Körper, wahrlich, Rādho, ist Māro, die Empfindung ist Māro, die Wahrnehmung ist Māro, die Gemütstätigkeiten sind Māro, das Bewußtsein ist Māro« (Samyutta Nik. XXIII, 11–22).

Im Vorstehenden ist die primäre Entstehung der Māro-Figur behandelt. In der Folge wurde sie dann, nachdem sie durch die Berichte derer, die sie erlebt hatten, der Welt bekannt geworden war, von den Kompilatoren des Kanons, dem menschlichen Hang zu derlei Personifikationen entsprechend und zur dramatischen Steigerung der Wirkung der Meisterworte, vielfach in die Rahmenerzählungen, in denen uns die letzteren überliefert sind, eingefügt (cfr. Windisch, Māra und Buddha, S. 177 ff.).

¹³¹ Majj. Nik. I, p. 134 (22. Suttam).

¹³² Cfr. auch Dhammapadam V. 412: »Wer guter Tat und böser Tat, – Wer beider Fesseln sich entwand, – Den heiß' ich einen Heiligen.«

So war es also der durch die Konzentration »in Weisheit ausgediehene Geist¹³³«, der einem Diamanten gleich, dem nichts widerstehen kann¹³⁴, alles vernichtete, mit der Folge, daß er nach getaner Arbeit selbst weggeworfen wird.

5. Die beschaulichen Schauungen

Der Steilaufstieg zu Nibbānam

»Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch nicht gleich ist dieser Wahrheit, alsolange wird er sie nicht verstehen.«

Meister Eckhart

Das Höhere Wissen

Vorbemerkung: Die Sinnenfreuden sind die durch die Objekte unserer fünf Sinne in uns ausgelösten Freuden. Der Buddho nennt sie Kāmā. Die Objekte dieser Sinne bilden zugleich den Inbegriff der Welt: »Als die Welt, ihr Brahmanen, gelten im Orden des Heiligen die fünferlei *Objekte* der Sinnenlust (kāmaganā). Welche fünf? Die Gestalten, die Töne, die Düfte, die Säfte, die Tastobjekte« (Ang. Nik. IX, Nr. 38). Das wahre Glück thront jenseits der Sinnenfreuden und damit *jenseits* der Welt, dort, wo dem Weltmenschen der große Abgrund des Nichts entgegengähnt. Als das Kriterium, das auszeichnende Merkmal dieses wahren Glücks gibt der Buddho den FRIEDEN an. Das versteht sich also: Unser absolut angemessener Zustand und damit vollkommenes Wohlbefinden und damit absolutes Glück und damit absolute Wunsch-, Willenlosigkeit und damit *absoluter Friede* sind identische Begriffe: wessen Wille, weil er sich nach Erreichung des ihm absolut angemessenen Zustandes vollkommen wohl und damit vollkommen glücklich befindet, schlechterdings durch nichts mehr angeregt wird, der genießt eben deshalb den HOECHSTEN FRIEDEN, indem Unfriede ja immer *Willensunrast* ist. Und so bezeichnet der Buddho das uns gesteckte Endziel mit Vorliebe als »Das Friedvolle, das Hocherhabene«, oder den »GROSSEN FRIEDEN« und betont immer wieder, daß, je höher man auf dem Glückspfade steigt, es desto friedvoller in uns und um uns wird.

Den direkten Aufstieg zum Gipfel des wahren Glücks und die Art, wie man von einer Stufe auf die andere emporgelangen kann, schildert das folgende Suttam des Anguttara Nikāyo IX, Nr. 41:

¹³³ Dīgha Nik. XVI.

¹³⁴ Angutt. Nik. I, p. 124 (III, 25).

»Der Hausvater Tapusso kam zum ehrwürdigen Anando, begrüßte ihn ehrerbietig und setzte sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend sprach er also zum ehrwürdigen Anando: »Wir Hausleute, ehrwürdiger Anando, genießen die Sinnenfreuden, sind an ihnen entzückt, schwelgen in ihnen. Der Zustand jenseits der Sinnenfreuden scheint uns gleichsam ein Abgrund. Doch habe ich gehört, daß in dieser Lehre und Ordnung schon bei ganz jungen Mönchen der Geist in dem Gedanken an den Zustand jenseits der Sinnenfreuden sich erhebt, beruhigt, darin feststeht und sich loslöst (von den Sinnenfreuden), da sie erkennen: »Das ist friedvoll« (etam santam). Der Zustand jenseits der Sinnenfreuden ist es, Ehrwürdiger, worin sich in dieser Lehre und Ordnung die Mönche von der großen Menge unterscheiden.« — »So ist es, Hausvater. Wollen wir den Erhabenen aufsuchen, um seine Erklärung über diese Materie zu hören.« Und der ehrwürdige Anando begab sich in Gesellschaft des Hausvaters Tapusso zum Erhabenen und berichtete ihm die Äußerung des Hausvaters Tapusso. Der Erhabene sprach:

»So ist es, Anando, so ist es, Anando. Auch ich hegte schon vor meiner vollen Erwachung, als ich noch kein voll Erwachter war, sondern der Erwachung erst nachhing, den Gedanken: »Etwas Gutes ist der Zustand jenseits der Sinnenfreuden, etwas Gutes ist die Abgeschiedenheit.« Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Zustand jenseits der Sinnenfreuden, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von den Sinnenfreuden) und so erkannte ich nicht: »Das ist friedvoll.« Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend der Sinnenfreuden durchschaue, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Glücke des Zustandes jenseits der Sinnenfreuden vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort beim Gedanken an den Zustand jenseits der Sinnenfreuden erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von den Sinnenfreuden); erfahre ich dann doch: »Das ist friedvoll.« Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend der Sinnenfreuden, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glück des Zustandes jenseits der Sinnenfreuden vor, *kostete es aus*. Und so gewann ich, Anando, seit dieser Zeit — (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) — losgelöst von den durch die Objekte der Sinne ausgelösten Freuden, diesen unheilschwangeren Dingen, die im energischen Denken und Überlegen — (der vier Grundlagen der Besonnenheit) — bestehende erste beschauliche Schauung mit all dem von Freude durchtränkten Wohlbefinden, wie es aus der Loslösung von den Freuden, die durch die Objekte der Sinne ausgelöst werden, entsteht. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit sinnlicher Freude verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr, nach dem Zurruhekommen des Denkens und Überlegens die von allen Gedanken und

Überlegungen freie Einheit des Geistes, die zweite beschauliche Schauung, erreichen, mit all dem von Freude durchtränkten Wohlbefinden, wie es aus (dieser) Konzentration erwächst¹³⁵. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken des Freiseins von Gedanken, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (vom Denken); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller¹³⁶. Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend der Gedanken durchschaue, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Glücke des Freiseins von Gedanken vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort beim Gedanken des Freiseins von Gedanken erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich (vom Denken) loslöst; erfahre ich dann doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend der Gedanken, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke des Freiseins von Gedanken vor, *kostete es aus*. Und so gewann ich seitdem, Anando, – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – nach Beruhigung der Gedanken und Überlegungen die von allem Denken und Überlegen freie Einheit des Geistes, die zweite beschauliche Schauung, mit all dem von Freude durchtränkten Wohlbefinden, wie es aus (dieser) Konzentration erwächst. Und wenn, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit Gedanken verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach Verblassen der Freude gleichmütig verweilen, besonnen, klar bewußt, und jenes Wohlbefinden im Körper erfahren, von dem die Erlesenen sagen: ›Der Gleichmütige, Besonnene lebt im Wohlbefinden‹ und so in der dritten beschaulichen Schauung verweilen¹³⁷. Aber mein Geist, Anando, erhob sich nicht beim Gedanken an den Zustand jenseits der Freude (wie sie in der zweiten beschaulichen Schauung herrscht), beruhigte sich nicht dabei, stand nicht darin fest, löste sich nicht los (von der Freude) und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend durchschaue, das auch die Freude in sich birgt¹³⁸, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Glücke jenseits der Freude vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort beim Gedanken an den Zustand jenseits der Freude erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von der Freude); erfahre ich dann

¹³⁵ Der konzentrierte Geist schwelgt hier in diesem von Freude durchtränkten Wohlbefinden.

¹³⁶ Im Urtexte heißt es stets: ›Das ist friedvoll‹ (etam santam), der Sinn ist aber natürlich, wie hier übersetzt.

¹³⁷ Es ist das Wohlbefinden gemeint, das die aufsteigende *völlige Gleichgültigkeit* gegenüber allen Sinnesobjekten, auch gegenüber dem eigenen Körper, auslöst.

¹³⁸ Sie ist einerseits vergänglich, andererseits hindert sie am Vordringen zu noch Höherem.

doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend, das auch die Freude in sich birgt, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke jenseits der Freude vor, *kostete es aus*. Und so gewann ich seitdem, Anando – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – indem ich auch die Freude verblassen ließ, die dritte beschauliche Schauung, in der ich *gleichmütig* verweile, besonnen, klar bewußt, und jenes Wohlbefinden in meinem Körper empfinde, von dem die Erlesenen sagen: ›Der Gleichmütige, Besonnene lebt im Wohlbefinden.‹ Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit Freude verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach Aufgabe alles Wohlbefindens so gut wie alles Leides, nach dem Dahinschwinden des früheren Frohsinns und Trübsinns die vollkommene Reinheit des über alles Leid und alles Wohlbefinden erhabenen besonnenen *Gleichmutes*, die vierte beschauliche Schauung gewinnen¹³⁹. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Zustand jenseits alles Leides und auch alles Wohlbefindens, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (vom Wohlbefinden der dritten beschaulichen Schauung), und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend, das auch das Wohlbefinden über den errungenen Gleichmut in sich birgt, durchschaue, mir völlig darüber klar werde und wenn ich zum Glücke des Zustandes jenseits alles Leides und auch alles Wohlbefindens vordringe, *es auskostete*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Zustand jenseits alles Leides und alles Wohlbefindens erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (auch von dem Wohlbefinden der dritten beschaulichen Schauung); sehe ich dann doch ein: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend, das auch das Wohlbefinden über den errungenen Gleichmut in sich birgt, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke des Zustandes jenseits alles Leides und alles Wohlbefindens vor, *kostete es aus*. Und so gewann ich seitdem, Anando, – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – nach Zurücklassung alles Leides und alles Wohlbefindens, nach dem Dahinschwinden des früheren Frohsinns und

¹³⁹ Also den Zustand vollendeter, von allen Gefühlsregungen freier *Gleichgültigkeit* gegenüber der gesamten Formwelt, insbesondere auch gegenüber dem eigenen Körper. Ist die vierte Schauung erreicht, so geht speziell die durch die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Körper herbeigeführte Loslösung von diesem so weit, daß seine Atmungstätigkeit und damit natürlich auch seine übrigen vegetativen Funktionen, wie übrigens auch die Tätigkeiten der fünf grobmateriellen Außensinne, vorübergehend aufhören. Nur der Geist bleibt in höchster Aktivität. Man ist also *reiner Geist* geworden und sieht sich als solcher in vollendeter Gleichgültigkeit seinem bewegungslosen Körper wie der gesamten Formwelt gegenüber. Auch es ist vergänglich und hindert am Fortschreiten zu noch erhabeneren Zuständen.

Trübsinns die vollkommene Reinheit des über alles Leid und alles Wohlbe-
finden erhabenen besonnenen Gleichmutes (gegenüber der gesamten Sinnen-
welt) die vierte beschauliche Schauung. Und wenn, Anando, während ich
in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich
kamen, die mit Wohlbefinden über den errungenen Gleichmut verbunden
waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen,
den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger
Ausschaltung aller Wahrnehmungen von körperlichen Formen, nach dem Hin-
schwinden aller Reflexwahrnehmungen¹⁴⁰ und durch Nichtbeachtung der Viel-
heitswahrnehmungen in der Vorstellung ›Grenzenlos ist der Raum‹ den Bereich
des grenzenlosen Raumes gewinnen und darin verweilen¹⁴¹. Aber mein Geist
erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich des grenzenlosen Raumes,
beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von dem
gleichmütigen Anblick der Welt der Formen in der vierten beschaulichen
Schauung); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir,
Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend der körperlichen Formen durch-
schaue, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Wohlbefinden im
Bereiche des grenzenlosen Raumes vordringe, *es auskostete*, dann mag es wohl
sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Bereich des gren-
zenlosen Raumes erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich löst (von der Form-
welt); erfahre ich dann doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute,
Anando, mit der Zeit, das Elend der Formen, wurde mir darüber völlig klar
und drang zum Glücke des Bereiches des grenzenlosen Raumes vor, *kostete es
aus*. Und so gewann ich seitdem, Anando – (nach Belieben, ohne Mühe und
Anstrengung) – nach völliger Ausschaltung der Wahrnehmung der körper-
lichen Formen, nach dem Hinschwinden aller Reflexwahrnehmungen, durch die
Nichtbeachtung der Vielheitswahrnehmungen in der Vorstellung ›Grenzenlos
ist der Raum‹ den Bereich des grenzenlosen Raumes. Und wenn, Anando,
während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstel-
lungen über mich kamen, die mit körperlichen Formen verbunden waren, so
war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid
überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger
Ausschaltung des Bereiches des grenzenlosen Raumes in der Vorstellung ›Gren-
zenlos ist das Bewußtsein‹ den Bereich des grenzenlosen Bewußtseins erreichen

¹⁴⁰ Gedächtnisbilder.

¹⁴¹ Auf dieser Höhe hat man als reiner Geist keinerlei Bewußtsein von der Außen-
welt mehr, auch nicht mehr von seinem eigenen Körper, man geht vielmehr mit seinem
allein noch übrig bleibenden Erkennen restlos in der Anschauung des grenzenlosen
Raumes auf.

und darin verweilen¹⁴². Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich des grenzenlosen Bewußtseins, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (vom Bereich des grenzenlosen Raumes); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend des Bereiches des grenzenlosen Raumes durchschaue, mir völlig darüber klar werde¹⁴³, und wenn ich zum Wohlbefinden im Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Bereich des grenzenlosen Bewußtseins erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst; erfahre ich dann doch: ›Das ist noch friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend des Bereiches des grenzenlosen Raumes, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glück des Bereiches des grenzenlosen Bewußtseins vor, kostete es aus. Und so gewann ich, Anando, seit der Zeit — (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) — nach völliger Ausschaltung des Bereiches des grenzenlosen Raumes in der Vorstellung ›Grenzenlos ist das Bewußtsein‹ den Bereich des grenzenlosen Bewußtseins und verweilte darin. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit dem Bereiche des grenzenlosen Raumes verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger Ausschaltung des Bereiches des grenzenlosen Bewußtseins in der Vorstellung ›Nun ist nicht irgend etwas mehr (für mich) da‹ den Bereich der Nichtirgendetwasheit erreichen und darin verweilen¹⁴⁴. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich der Nichtirgendetwasheit, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von dem Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins); und so erkannte ich nicht: ›Das ist noch friedvoller.‹ Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend des Bereiches des grenzenlosen Bewußtseins durchschaue, mir völlig darüber klar werde und wenn ich zum Wohlbefinden im Bereiche der Nichtirgendetwasheit vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Bereich der Nichtirgendetwasheit erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von dem Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins); erfahre ich dann doch: ›Das ist friedvoller.‹ Und ich durchschaute, Anando, mit der

¹⁴² Auf dieser Höhe wird man zum reinen, in sich webenden Erkennen, das nur mehr seine eigene Grenzenlosigkeit, wie vorher die des Raumes, und sonst schlechterdings nichts mehr schaut, insbesondere natürlich auch den eigenen Körper nicht mehr.

¹⁴³ Auch er ist für uns vergänglich und hindert am Vordringen zu noch erhabeneren Zuständen.

¹⁴⁴ Auch in diesem Bereiche weiß man sich in seiner ganzen Urrealität, ja in diesen Höhen erst recht, man geht aber mit seinem allein noch übrig gebliebenen reinen Erkennen, das selber unsichtbar ist — auch wir können ja unser Bewußtsein nicht sehen — auf in der Feststellung der Tatsache, daß schlechterdings nichts mehr für einen da ist.

Zeit das Elend des grenzenlosen Bewußtseins, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Wohlbefinden im Bereiche der Nichtirgendetwasheit vor, *kostete es aus*. Und so gewann ich seit der Zeit, Anando, — (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) — nach völliger Ausschaltung des Bereiches des grenzenlosen Bewußtseins in der Vorstellung »Nun ist nicht irgend etwas mehr (für mich) da« den Bereich der Nichtirgendetwasheit und verweilte darin. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit dem Bereiche des grenzenlosen Bewußtseins verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger Ausschaltung des Bereiches der Nichtirgendetwasheit den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erreichen und darin verweilen¹⁴⁵. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von dem Bereiche der Nichtirgendetwasheit); und so erkannte ich nicht: »Das ist noch friedvoller.« Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend des Bereiches der Nichtirgendetwasheit durchschaue, mir völlig darüber klar werde und wenn ich zum Wohlbefinden im Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung vordringe, *es auskostete*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (von dem Bereiche der Nichtirgendetwasheit); erfahre ich dann doch: »Das ist noch friedvoller.« Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit, das Elend des Bereiches der Nichtirgendetwasheit, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung vor, *kostete es aus*. Und so erreichte ich seit der Zeit, Anando, — (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) — nach völliger Ausschaltung des Bereiches der Nichtirgendetwasheit den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung und verweilte in ihm. Und wenn, Anando, während ich in diesem Zustande verweilte, Wahrnehmungen und Vorstellungen über mich kamen, die mit dem Bereiche der Nichtirgendetwasheit verbunden waren, so war mir das schmerzhaft. Gleichwie, Anando, einem Glücklichen, den Leid überfällt, das schmerzhaft ist.

Da kam mir, Anando, der Gedanke: Möchte ich doch nunmehr nach völliger Ausschaltung des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrneh-

¹⁴⁵ Das ist »die Spitze der Wahrnehmung« (Dīgha Nik. IX, 17): Die Wahrnehmung der absoluten Leere, der man sich als reiner, körperloser Geist, während man im Bereiche der Nichtirgendetwasheit weilt, noch gegenüber sieht, geht nun in die durch die grenzenlose Stille, in die man sich eingetaucht findet, hervorgerufene einzige und letzte Vorstellung über, die als solche gar keine eigentliche Wahrnehmung mehr ist: »Friedvoll ist das, hoherhaben ist das« (Dīgha Nik. I, 3, 16; vgl. auch Majjh. Nik., 105. Suttam).

mung die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung erreichen und darin verweilen. Aber mein Geist erhob sich nicht bei dem Gedanken an den Bereich der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung, beruhigte sich nicht dabei, stand darin nicht fest, löste sich nicht los (von dem Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung) und so erkannte ich nicht: »Das ist noch friedvoller.« Da kam mir, Anando, der Gedanke: Wenn ich das Elend des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung durchschaue, mir darüber völlig klar werde und wenn ich zum Wohlbefinden der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung vordringe, *es auskoste*, dann mag es wohl sein, daß sich mein Geist hinfort bei dem Gedanken an die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung erhebt, beruhigt, darin feststeht, sich loslöst (vom Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung); erfahre ich dann doch: »Das ist friedvoller.« Und ich durchschaute, Anando, mit der Zeit das Elend des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, wurde mir darüber völlig klar und drang zum Glücke der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung vor, *kostete es aus*. Und so gewinne ich, Anando, seit der Zeit – (nach Belieben, ohne Mühe und Anstrengung) – nach völliger Ausschaltung des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung und *verweile darin*, und die Einflüsse – (der Erscheinungswelt) – sind, nachdem ich all das weise erkannt hatte, zur Versiegung gelangt¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Wer den Bereich der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung erreicht hat, hat keinerlei bestimmte Wahrnehmung mehr. Mit dem reinen Denkgorgan, das allein noch von dem ganzen Persönlichkeitsgetriebe übrig geblieben ist, empfindet und erkennt er bloß mehr den unermesslichen Frieden, der ihn in der namenlosen, in sich verschwebenden Stille jenseits der gesamten Erscheinungswelt überkommt: »Friedvoll ist das, hocherhaben ist das« (Digh. Nik. I, 3, 16). Da nun aber auch das Denkgorgan und damit auch die *Wahrnehmung* dieses großen Friedens vergänglich ist, mit all den Folgen dieser Vergänglichkeit, so durchschaut er auch *diese* Wahrnehmung und Empfindung – (*nevasaññānāsaññāyatana* *saññā*: Majjh. Nik. II, p. 265, 106. Suttam des Majjh. Nik.) – als Elend. Stelle dir vor, wie niederdrückend das Bewußtsein sein müßte: »Auch diese höchste Wahrnehmung des Großen Friedens wird wieder vergehen und ich kann wieder in die Gefahr kommen, in die Welt zurückzusinken.« Erst dort, wo *keinerlei Tätigkeit* mehr gesetzt wird, auch keine Denktätigkeit mehr, mithin auch nicht mehr die Wahrnehmungstätigkeit des Bereiches der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, hat *alles* Leiden sein Ende gefunden, erst dort stellt sich mithin auch der uns *absolut* angemessene Zustand und mithin das *absolute* Glück ein. Wer *dies* einsieht, für den gelten, eben in Hinsicht auf die mit dem Denkgorgan sich vollziehende Wahrnehmung und Empfindung des Großen Friedens im Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung, die Worte von Digha Nikaya IX, 17: »In diesem Stadium denkt er: »Es ist für mich besser, nicht mehr zu denken als zu denken.« Und so stellt er auch dieses Denken ein und wird – (auch insoweit) – nicht mehr *tätig*. Und so schwindet auch die Wahrnehmung und Empfindung – (wie sie im Bereiche der Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung noch vorhanden ist) – hinweg, und er erreicht die Aufhebung (von Wahrnehmung und Empfindung).«

Einen Nachhall, einen Nachklang aus dem vorübergehenden Aufenthalte im absolut

Solange, Anando, als ich diese neun aufeinander folgenden Warten noch nicht in vorwärts- und rückwärtsschreitender Richtung erreicht und mich wieder aus ihnen erhoben hatte, solange hatte ich noch nicht als ein vollkommen Erwachter die in der Welt mit ihren bösen und heiligen Geistern, mit ihrer Schar von Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen unvergleichliche Erwachung (zur höchsten Wirklichkeit) kennengelernt. Als ich aber, Anando, diese neun aufeinander folgenden Warten in vorwärts- und rückwärtsschreitender Richtung erreicht und mich wieder aus ihnen erhoben hatte, da kannte ich als ein vollkommen Erwachter die unvergleichliche höchste Erwachung; und die anschauliche Erkenntnis stellte sich ein: »Unerschütterlich ist die Erlösung meines Geistes; das ist meine letzte Geburt, von nun ab gibt es kein neues Werden mehr.«

Freilich *wie* das im Einzelnen vor sich geht, ist für die normale Erkenntnis nicht einzusehen, eben weil ihr dieses Gebiet verschlossen bleibt, weshalb es auch völlig wertlos ist, sich hierüber in Vermutungen und Konstruktionen zu ergehen¹⁴⁷. Der Buddho selbst warnt davor, indem er ausdrücklich »den Machtbereich der Schauungen — *jhāna-visayo* — als ein weiteres der vier unfaßbaren Dinge erklärt, über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, wenn man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheimfalle¹⁴⁸«. Er läßt bloß, wie immer, so auch hier dazu ein, die Probe aufs Exempel zu machen, indem er es jedermann, der das nicht will, überläßt, davon zu halten, was ihm gut dünkt. Ja, mit dem bloßen Glauben an die Worte des Meisters muß sich hier ausnahmsweise sogar mancher begnügen, der an sich den Willen auch zur Übung und schließlichen Herbeiführung dieses »Gipfelpunktes der

angemessenen Zustände der Freiheit von jeder Wahrnehmung und Empfindung bringt ein Jünger, der in diesen Zustand untergetaucht war, bei der Rückkehr in den körperlichen Organismus, in den drei Empfindungen mit, die ihn bei dieser Rückkehr als erste empfangen: »Was für Empfindungen, Ehrwürdige, kommen den Mönch an, der aus der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung wieder zurückkehrt?« — »Drei Empfindungen, Bruder *Visākho*, kommen den Mönch an, der aus der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung zurückkehrt: die Empfindung der Leerheit, die Empfindung der Eindrucksfreiheit, die Empfindung der Wunschlosigkeit.« — »Das Gemüt eines Mönches, der wieder aus der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung hervorgekommen ist, neigt sich zur Abgeschiedenheit, beugt sich zur Abgeschiedenheit, senkt sich zur Abgeschiedenheit (*vivekaninnaṃ cittaṃ hoti vivekaṇaṃ vivekapabbhāraṇa-ti.*)« — (*M. N.*, 44. *Suttam.*)

¹⁴⁷ Nur das Eine sei zur Vermeidung von Mißverständnissen betont, daß diese Fähigkeiten, insbesondere also auch die magischen Kräfte — einer seiend, vielfach zu werden usw. — sich sämtlich im Zustand tiefster *Versenkung* einstellen — cfr. Psalmen der Mönche, V. 563: »Leibhaftig hat sich *Panthako* — Vervielfacht magisch tausend Mal: — *Sitzt also still im heiteren Hain.*« Es sind also Erlebnisse, die der Heilige nur in *diesem* Zustände und *nur er allein* macht, mithin für die Außenwelt un wahrnehmbar. Sie haben also nichts mit den biblischen Wundern gemein.

¹⁴⁸ *Angutt. Nik. IV*, 77.

Konzentration¹⁴⁹« oder dieser »in Konzentration ausgereiften Weisheit¹⁵⁰« hätte. Denn nicht nur, daß nicht jedem alle Schauungen, insbesondere nicht die höheren, erreichbar sind, kann es sein, daß einer trotz aller Anstrengungen nicht einmal die erste gewinnt, indem das Schwinden der fünf Hemmungen keineswegs immer zur völligen Einstellung der Tätigkeiten der fünf äußeren Sinne zu führen braucht, sondern auch bloß eine derartige *Beruhigung* derselben im Gefolge haben kann, daß sie dem klaren, anschaulichen Denken nicht mehr hinderlich sind, insbesondere auch nicht mehr in Form der aus ihnen stammenden sinnlichen Gedanken. Indessen ist das Denken auch im letzteren Falle – von ihm handelt das vorige Kapitel – völlig geläutert, so daß es auch in diesem Zustande den vollkommenen Anattā-Anblick und damit die definitive Erlösung herbeizuführen geeignet ist. Ein auf diese Weise zur völligen Erlösung Gelangter, also einer, der nie auch nur die erste Schauung erreicht hat, wird ein Sukkhavipassako genannt, das heißt einer, »der von trockener Einsicht erfüllt ist¹⁵¹«, während derjenige, der zugleich eine oder mehrere oder alle Schauungen gewonnen hat, ein Samatha-yāniko heißt, einer, der die Vollberuhigung – Samatho – der sechs Sinnentätigkeiten zum Vehikel genommen hat¹⁵². Fragt man nach dem Grunde, warum nicht jeder die Schauungen zu gewinnen vermag, so lautet die Antwort des Buddha: »Das kommt von der Verschiedenheit der Anlagen her.« Liegt somit hier eine Ausnahme, und zwar die einzige, von dem die ganze Lehre des Buddha beherrschenden Grundsatz der Möglichkeit der eigenen Nachprüfung für jedermann vor, so wird doch keiner, der sich von der Solidität dieser Lehre im übrigen überzeugt hat, auch an der Realität dieses Machtbereiches der Schauungen den geringsten Zweifel hegen, da er ja »den Erhabenen dafür bürgen sieht¹⁵³«. Vielmehr wird er gerade auch aus der Schilderung dieser überweltlichen Fähigkeiten, die sich einstellen, je näher man dem Nibbānam und damit dem »Nichts« kommt, nicht mit Unrecht einen neuen Fingerzeig dafür entnehmen, daß sich hinter diesem scheinbaren Nichts das Wahre und Echte verbirgt.

C. Die Hilfsmittel der Konzentration

Im bisherigen haben wir gesehen, daß die Konzentration des Geistes oder die konzentrierte anschauliche Erkenntnistätigkeit das Herz des Heilsweges des Buddha ist. Nur sie führt zum anschaulichen *Wissen* und damit zur Vernich-

¹⁴⁹ Angutt. Nik. IV, 75.

¹⁵⁰ Dīgha Nik. XVI.

¹⁵¹ Sam. Nik. XII, 70. – Übersetzung von Geiger: Bd. II, S. 172, Anm. 1. – Seidenstücker, Pāli-Buddh., S. 282.

¹⁵² Sam. Nik. XII, 70. – Übersetzung von Geiger: Bd. II, S. 172, Anm. 1. – Seidenstücker, Pāli-Buddh., S. 282.

¹⁵³ Siehe bezüglich dieses Ausdrucks Majj. Nik., 55. Suttam.

tung unseres Durstes nach der Welt, mithin zur Erlösung. Auf sie läuft eben deshalb auch der ganze Weg hinaus. Weil indessen so ungeheuer viel, ja alles von ihr abhängt, deshalb gibt der Buddha auch noch mehrfache mehr oder minder *formelle* Verfahrensweisen zur Entwicklung und Pflege der Fähigkeit der konzentrierten Betrachtung an. Um diese Mittel zu verstehen, müssen wir uns des folgenden Umstandes erinnern:

Unser Erkennen steht von Natur aus ganz im Dienste des Durstes. Infolgedessen wird es von jeder Regung desselben sofort in Beschlag genommen, so daß es wie ein Scheinwerfer, der eine Gegend bestreicht, fast jeden Augenblick auf ein anderes Objekt gerichtet ist, sei nun dieses Objekt unmittelbar durch die äußeren Sinne vermittelt oder bestehe es in einer der unaufhörlich in uns auftauchenden Gedankenregungen. Man kann auch sagen, unser Erkennen gleiche in seiner gewöhnlichen Tätigkeit dem Lichte in einer Laterne, das in der Dunkelheit der Nacht von seinem Träger, damit er seinen Weg finde und *nur zu diesem Zwecke*, also nicht etwa, um die Gegenstände genauer zu erkennen, jeden Moment auf ein anderes Objekt eingestellt wird. So wenig wie dieser Wanderer einen *wirklichen* Einblick in die beleuchteten Gegenstände erhält, so wenig kann natürlich auch das Erkennen in seiner normalen Betätigungsweise einen wirklichen Einblick in das, was in seinen Bereich tritt oder gebracht wird, gewinnen. Wenn letzteres erreicht werden soll, muß es vielmehr anhaltend und in möglichster Schärfe auf dem betreffenden Gegenstand ruhen, muß eben auf ihn *konzentriert* werden¹⁵⁴. Nun ist diese Konzentrationsfähig-

¹⁵⁴ Nebenbei bemerkt, liegt darin auch der Grund für die oftmaligen Wiederholungen in den Suttan, die nur der tadeln kann, dem sich der Geist der letzteren nicht erschlossen hat:

Wenn man einen falschen Schein, der das Auge öftt, zum Beispiel, daß im Zwielficht der Nacht ein eigentümlich geformter Baumstumpf eine vermummte Gestalt vortäuscht, wegbringen will, so ist das nur dadurch möglich, daß man den Blick so lange und scharf auf den den falschen Schein auslösenden Gegenstand heftet, bis die Wirklichkeit hervortritt. So muß man auch so lange und *immer wieder* alles mit dem Scheinwerfer der Drei Merkmale betrachten, bis der gegenteilige *transcendentale falsche Schein*, zufolge dessen wir uns mit dem Erkennbaren, d. i. den fünf Gruppen unserer Persönlichkeit, verwechseln — cfr. Schopenhauer, XI, S. 253 § 359 — schwindet. Das aber wollen die Suttan des Buddha erreichen, eben weshalb sie *immer und immer wieder* und unter den verschiedensten Gesichtspunkten den Blick auf diesen transcendentalen falschen Schein lenken und lenken *müssen*. — Wer das monoton findet, der hat noch nicht einmal eine bloße Ahnung von dem Problem dieses transcendentalen Scheins und der *alle* anderen Probleme vernichtenden Bedeutung der Aufhebung dieses Scheins. — Weil ein falscher Schein, ja ein falscher *transcendentaler* Schein wegzubringen ist, deshalb genügt es natürlich auch nicht, das vorliegende Werk ein- oder zweimal durchzustudieren und es dann für immer wegzulegen — die dadurch vermittelten richtigen Gedanken würden nur allzubald von der in uns hausenden Tendenz zum »verkehrten Denken« (cfr. oben S. 343 f.) wieder ausgelöscht werden — sondern man muß durch tägliche, jahrelang fortgesetzte Einstellung des Denkens in die Richtung der Erkenntnis der drei Merkmale es in diese Bahnen *zwingen*, wodurch dann im gleichen Maße jener transcendentale Schein schwinden wird.

keit, wie alles in der Welt, Sache der Übung; wobei einleuchtet, daß man sie nicht bloß bei der gewöhnlichen Sinnesbetätigung pflegen, sondern sich auch speziell auf sie *trainieren* kann, indem man etwa seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand konzentriert, ohne einen weiteren Zweck als den, sich an ein gesammeltes Denken zu gewöhnen. Ja, weil man so den Kampf gegen das Haupthindernis aller konzentrierten Geistestätigkeit, die Zerstretheit, zum alleinigen und Selbstzweck macht, wird gerade dieses Verfahren sein Ziel am ehesten erreichen, indem man seinem Erkenntniswillen mit der Zeit das völlige Übergewicht und damit die volle Herrschaft über die anderweiten, daneben noch in uns aufsteigenden Willensregungen, die ihn in ihre Dienste zwingen wollen, verschafft, so daß also dieses Training schließlich dahin führt, daß man sich nach Belieben irgend einem Objekt gegenüber rein erkennend zu verhalten vermag. Es kann deshalb auch nicht wundernehmen — das Gegenteil wäre vielmehr geradezu auffallend —, daß der Buddha auch dieses *spezielle Training* zur Stärkung des Erkenntniswillens und damit des Erkennens selbst in den von ihm zusammengestellten Heilsweg aufgenommen hat, und zwar hat er das nach dreifacher Richtung hin getan:

Zunächst übt man sich darin, einen einzelnen Gegenstand, zum Beispiel einen Baum, so scharf und so lange im Geiste zu fixieren, bis er die anschauliche Erkenntnis gänzlich ausfüllt und man in dieser Anschauung völlig zur Ruhe kommt, alle übrigen Willensregungen sich also beschwichtigen. Gelingt das, dann geht man dazu über, die Erkenntnistätigkeit auch nach *der* Richtung zu üben, daß mit der Intensität auch ihre Extensität wächst, indem man die *Monoideisierung* des Erkennens mittels anschaulicher Vorstellungen immer ausgedehnterer Objekte herbeiführt. Weil auf diese Weise die reine Erkenntnistätigkeit von allem triebmäßigen Wollen immer unabhängiger und in sich gefestigter, also seine Freiheit von allen Hinderungen immer großartiger wird, deshalb wird das Resultat dieses Trainings als »großartige Geisteserlösung« bezeichnet. In der Tat muß man ja auch eine gewaltige Freiheit im Wollen, speziell im Erkennen-wollen, erreicht haben, wenn man seinen Willen so weit in der Gewalt hat, daß man imstande ist, Stunden oder gar Tage lang in tiefster Anschauung eines vorgestellten Objektes, noch dazu eines solchen von großer Ausdehnung, zu verharren: »Was ist aber, Hausvater, großartige Geisteserlösung? Da hat ein Mönch, Hausvater, einen einzelnen mächtigen Baum als »großartig« aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ferner, Hausvater, ein Mönch etwa noch zwei bis drei mächtige Bäume als »großartig« aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ein Mönch, Hausvater, ein einzelnes Wiesenfeld als »großartig« aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ferner, Hausvater, ein Mönch etwa noch zwei bis drei Wiesenfelder als »großartig« aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ein Mönch, Hausvater, ein einzelnes Königreich als »großartig« aufgefaßt und beruhigt sich dabei . . . Da hat ferner, Hausvater, ein Mönch etwa noch zwei bis drei Königreiche als »großartig« aufgefaßt und

beruhigt sich dabei . . . Da hat ferner, Hausvater, ein Mönch etwa noch die vom Ozean umschlossene Erde als ›großartig‹ aufgefaßt und beruhigt sich dabei. Das heißt man, Hausvater, großartige Geisteserlösung¹⁵⁵.«

Es ist klar, daß es mit einem so willfähigen Erkenntnisvermögen auch nicht mehr allzu schwer sein kann, das Getriebe der Persönlichkeit bis auf den Grund zu durchschauen und so den Anattā-Anblick zu verwirklichen. Es leuchtet aber weiter ein, daß dieses Training auch am leichtesten zu den beschaulichen Schauungen führt bis hinauf zur Spitze, dem höheren Wissen, und damit zur unumschränkten, willkürlichen Beherrschung der gesamten Persönlichkeitsprozesse.

Noch größeres Gewicht legt der Buddho einem anderen Training der Konzentration bei, nämlich jenem, das die Atmungstätigkeit zum Objekt hat. Konnten wir die Konzentration das Herz seines Heilsweges nennen, so bildet speziell die Konzentrierung der Erkenntnistätigkeit auf das Ein- und Ausatmen sozusagen das Herz im Herzen. Immer wieder wird in den Suttan auf die Wichtigkeit dieser Art von Übung der Konzentration hingewiesen: »Ein- und Ausatmung, Mönche, bedachtsam geübt und gepflegt, bringt reiche Frucht, reichen Segen.« Ja, der Buddho selbst brachte auch noch nach seiner vollen Erwachung die viermonatige Regenzeit regelmäßig »versenkt in die Wachsamkeit auf das Einatmen und Ausatmen« zu¹⁵⁶. Fragen wir nach dem Grunde der überragenden Bedeutung dieser Trainings, so gibt ihn uns der Buddho selbst an: »Ein- und Ausatmung, Mönche, bedachtsam geübt und gepflegt, läßt die vier Gegenstände der Besonnenheit zustandekommen; die vier Gegenstände der Besonnenheit, bedachtsam geübt und gepflegt, lassen die sieben Erweckungen zustandekommen; die sieben Erweckungen, bedachtsam geübt und gepflegt, lassen die Erlösung durch Wissen zustande kommen¹⁵⁷.« Der Buddho erklärt uns auch, wie das gemeint ist:

Zunächst übt man lediglich die Konzentration der Erkenntnistätigkeit auf das Ein- und Ausatmen für sich: »Da begibt sich der Mönch ins Innere des Waldes oder unter einen großen Baum oder an eine leere Stätte, setzt sich mit gekreuzten Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet und pflegt die Besonnenheit. Bedachtsam atmet er ein, bedachtsam atmet er aus. Atmet er tief ein, so weiß er: ›Ich atme tief ein‹, atmet er tief aus, so weiß er: ›Ich atme tief aus‹; atmet er kurz ein, so weiß er: ›Ich atme kurz ein‹, atmet er kurz aus, so weiß er: ›Ich atme kurz aus‹. ›Den ganzen Atemzug¹⁵⁸ empfindend will ich

¹⁵⁵ Majj. Nik. III, p. 146 (127. Suttam).

¹⁵⁶ Samyutta Nik. vol. V, p. 326 (LIV, 11).

¹⁵⁷ und zwar im Majj. Nik. III, p. 178 (118. Suttam).

¹⁵⁸ Im Urtext heißt es zwar »sabbakāya, den ganzen Körper« — cfr. Majjhima Nikāyo, 10. Suttam —; daß aber darunter gleichwohl nur der Atem gemeint ist, ergibt sich nicht nur aus dem ganzen Zusammenhang, sondern insbesondere auch aus der alsbald folgenden Stelle: »Bei den Körpern nenne ich es den Körper verändern, nämlich das Einatmen und das Ausatmen.«

einatmen«, »Den ganzen Atemzug empfindend will ich ausatmen«, so übt er sich: »Diese Körpertätigkeit¹⁵⁰ beruhigend will ich einatmen«, »Diese Körpertätigkeit beruhigend will ich ausatmen«, so übt er sich.«

Der Mönch übt also das konzentrierte Denken an jener Tätigkeit seines Körpers, in der sich selbst wieder die Gesamtheit der rein körperlichen Prozesse konzentriert, derart, daß er auch gleich von allem Anfang an unmittelbaren Einfluß auf dieselben zu gewinnen sucht: »Bei den Körpern nenne ich es den Körper *verändern*, nämlich das Einatmen und das Ausatmen. Darum wacht der Mönch zu einer solchen Zeit beim Körper über den Körper.«

Nun hängt der Atmungsprozeß aber auch mit allen übrigen Tätigkeiten der Sechssinnenmaschine als deren Grundlage innig zusammen. Es ist deshalb auch der beste Weg, indem man den ersteren zum Stützpunkt für das konzentrierte Denken macht, auf welchen diese sich zur Vermeidung von Ablenkungen durch anderweite Gemütsregungen immer wieder zurückzieht, auch das ganze übrige Getriebe dieser Sechssinnenmaschine genau beobachten und zugleich beeinflussen zu lernen:

»Freude empfinden« — nämlich das Ein- und Ausatmen — »will ich einatmen«, »Freude empfindend will ich ausatmen«, so übt er sich. »Wohl empfindend will ich einatmen«, »Wohl empfindend will ich ausatmen«, so übt er sich. Zu einer solchen Zeit verharret der Mönch bei den *Empfindungen in der Beobachtung der Empfindungen*. Bei den Empfindungen, Mönche, nenne ich es die Empfindungen *verändern*, nämlich durch scharfe Beobachtung des Ein- und Ausatmens.

»Die Gedankentätigkeit wahrnehmend will ich einatmen«, »die Gedankentätigkeit wahrnehmend will ich ausatmen«, so übt er sich. »Die Gedankentätigkeit heiter stimmend will ich einatmen«, »die Gedankentätigkeit heiter stimmend will ich ausatmen«, so übt er sich. »Die Gedankentätigkeit befreiend will ich einatmen«, »die Gedankentätigkeit befreiend will ich ausatmen«, so übt er sich. Zu einer solchen Zeit verharret der Mönch *beim Gemüt in der Beobachtung des Gemütes*.

»Die Vergänglichkeit wahrnehmend will ich einatmen«, »die Vergänglichkeit wahrnehmend will ich ausatmen«, so übt er sich. »Die Reizlosigkeit wahrnehmend will ich einatmen«, »die Reizlosigkeit wahrnehmend will ich ausatmen«, so übt er sich. »Die Aufhebung wahrnehmend will ich einatmen«, »die Aufhebung wahrnehmend will ich ausatmen«, so übt er sich. »Die Loslösung wahrnehmend will ich einatmen«, »die Loslösung wahrnehmend will ich ausatmen«, so übt er sich. Zu einer solchen Zeit verharret der Mönch bei den *Denkobjekten (Dingen) in der Beobachtung der Denkobjekte*, voll Eifer, klar bewußt, besonnen, nach Überwindung weltlichen Begehrens und Bekümmerns und, nachdem er also die Aufgabe von Begehren und Bekümmern weise geschaut hat, wird er zu einem scharfen Beobachter.

¹⁵⁰ *kāya-sankhāro*.

Wie wir sehen, stellt diese Art von Konzentrationstraining eine Kombination des rein formellen Trainings mit dem rechten Gedenken dar: Das reine Erkennen wird hier gerade dadurch geübt, daß es von allem Anfang an gleich auf den Anattā-Anblick eingestellt wird. Eben deshalb wird der letztere auf diese Weise auch am leichtesten und raschesten verwirklicht. Indem man nämlich so die Konzentration des Geistes eben am *rechten Gedenken* übt, kommt man schon während dieser Übung selbst der *Wirklichkeitsergründung* immer näher. Gerade daraus aber schöpft der Wille zur reinen Erkenntnis seinerseits fortwährend neue *Energie*, sich immer noch weiter gegenüber den anderen Regungen des Wollens durchzusetzen. Je mehr das gelingt, je mehr also die letzteren abflauen, desto größere *Freude* steigt auf, bis mit dem fortschreitenden Überhandnehmen der reinen Erkenntnistätigkeit auch diese Freude wieder abebbt und schließlich völlige *Ruhe* des Gemütes eintritt: in der ganzen Sechsinnenmaschine ist nur mehr der Wille nach reiner Erkenntnis und das von diesem getragene Erkennen tätig, welches letztere eben deshalb ganz einig, ganz rein geworden ist, gleichwie eine Flamme, die, aus edelstem Holz genährt, ohne jeden Qualm und Rauch, ganz klar und gleichmäßig brennt — die *Konzentration* ist eine vollständige geworden¹⁶⁰. Mit ihr tritt aber auch der *Gleichmut* gegen alles ein. Denn wo reine Erkenntnis die Herrschaft übernommen hat, da gibt es weder Zuneigung noch Abneigung gegen irgend etwas mehr. Das wären ja Äußerungen des Durstes, der aber nunmehr völlig, wenn zunächst auch nur vorübergehend, zum Schweigen gebracht ist. Reine Erkenntnis ist kalt, anteillos. Sie kann weder angenehm noch unangenehm berührt werden, sie ist wie das Wasser, das sich nicht entsetzt, nicht empört oder sträubt, ob man »in ihm Reines wäscht oder Unreines wäscht, Kotiges wäscht oder Harniges wäscht oder Schleimiges wäscht oder Eiteriges wäscht¹⁶¹«. Diese reine Erkenntnis wird aber mit der Zeit unfehlbar zum reinen Anattā-Anblick führen, womit jeder Durst auf ewig vernichtet und so *die Erlösung durch Wissen* eingetreten ist: Die *sieben Erweckungen* — sie waren es, die wir eben vom rechten Gedenken an bis hinauf zum Gleichmut sich haben entwickeln sehen — haben ins *Ende* übergeführt¹⁶².

Neben den bisher behandelten Hauptarten des Konzentrations-Trainings gibt es noch ein drittes, rein äußerliches Verfahren zur Beschwichtigung aller dem reinen Denken hinderlichen Gemütsregungen und damit zur Herbeiführung des ersteren. Es sind die *Kasinā-Übungen*: »Der Jünger übt das Alleinswerden (Kasinam)¹⁶³ im Erdigen, im Wasser, im Feuer, im Winde, im Blauen, im Gelben, im Roten, im Weißen, im Raume, im Erkennen, im Licht¹⁶⁴.« Nach

¹⁶⁰ Sie braucht aber keine Konzentration in dem Sinne zu sein, daß sie von einer beschaulichen Schauung begleitet ist.

¹⁶¹ Majj. Nik. I, p. 423 (62. Suttam).

¹⁶² Der Pāli-Ausdruck für *Erweckung* ist sambojjhango oder bojhhango.

¹⁶³ d. h. das Erkennen geht gänzlich in der betreffenden Vorstellung auf.

¹⁶⁴ Angutt. Nik. I, p. 41 (I, 20).

Nyānatiloka¹⁶⁵ besteht dieses Verfahren im folgenden: »Man konzentriert seine ungeteilte Aufmerksamkeit auf einen sichtbaren Gegenstand, am besten auf eine eigens zu dem Zwecke hergestellte farbige runde Scheibe (»Blau-, Gelb-, Rot-, Weiß-Kasinam«) oder aber auf einen deutlich in die Augen fallenden Fleck Erde (»Erdkasinam«) oder auf einen in einiger Entfernung liegenden Teich (»Wasserkasinam«) etc., bis man schließlich einen mondähnlichen Reflex sowohl bei geöffneten als auch geschlossenen Augen deutlich wahrnimmt. Denselben nennt man den »aufgefaßten Reflex« (uggaha-nimittam). Indem man nun fortfährt, seine Konzentration auf diesen Reflex zu heften (letzterer muß bleiben, selbst wenn man sich inzwischen an einen anderen Ort begibt), so kommt der, einem funkelnden Stern oder dem aus den Wolken heraustretenden Mond gleichende, farblose und gestaltlose innere Reflex (patibhāga-nimittam) zum Entstehen. Gleichzeitig schwinden die Hemmungenn (nīvaranā) und die bis zum ersten jhānam währende, an dasselbe »angrenzende Konzentration« (upa-cāra-samādhi) ist erreicht:« alle Regungen des dürstenden Willens sind eingeschlafen, das Licht des Erkennens, durch keine derselben mehr getrübt, strahlt wiederum ganz rein, vermag also auch auf dieser Basis, wenn es von dem nunmehr in Aktion tretenden Willen zur völligen Durchschauung der Persönlichkeit auf die letztere gerichtet wird, sie mit der Zeit bis auf den Grund zu durchdringen¹⁶⁶.

Es ist natürlich Sache der Veranlagung, welches von diesen Trainings¹⁶⁷ dem einzelnen am meisten liegt. Ganz wird indessen wohl kaum einer auf sie verzichten können, der im Kampfe um Ertötung oder auch nur Schwächung seiner Triebe vermittels der reinen Erkenntnis — einen anderen Weg gibt es nicht — in absehbarer Zeit greifbare Fortschritte erzielen will. Denn unser Erkennen hat sich im Laufe des unendlichen Kreislaufes unserer Wiedergeburten so sehr daran gewöhnt, sich in den Dienst jeder aufsteigenden Willensregung zu stellen und so wie diffuses Licht alles notdürftig, aber nichts ganz zu beleuchten, statt, sich auf ein Objekt einstellend, es völlig zu durchdringen, daß es zu dieser letzteren, ihm im Grunde allein angemessenen Tätigkeit erst in harter Arbeit direkt trainiert werden muß.

¹⁶⁵ Angutt. Nik. I, p. 41 (I, 20).

¹⁶⁶ Was die übrigen noch nicht näher behandelten Kasinā anlangt, so bildet speziell beim »Raumkasinam der durch eine runde Öffnung, zum Beispiel in einem Dach einer Hütte, gesehene Fleck des Himmelsraumes das Objekt«. — Das Bewußtseinskasinam hat die Grenzenlosigkeit des Erkennens selbst, wie sie bei der Übung des Raumkasinam offenbar wird, als Objekt und vermag das Reich des unbegrenzten Erkennens zu erzeugen. — »Im Lichtkasinam dient das durch ein Fenster, Schlüsselloch etc. eintretende Tageslicht als Objekt.« — Die oben erwähnten farbigen runden Scheiben haben nach Franke, l. c. S. 210 A 4, wenige Zoll Durchmesser.

¹⁶⁷ Es gibt noch zwei weitere Arten solcher Trainings: die acht Überwindungen (abhibhāyatanā) und die acht Befreiungen (vimokhā). Sie sind Ausgestaltungen der Kasina-Übungen.

D. Die vier Brahma-Zustände

Wenn wir den Weg, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, überschauen, so finden wir ihn von der unumschränktesten Nächstenliebe durchsetzt. Insbesondere sind auch die vom Buddha aufgestellten fünf Sittengebote nichts weiter als ein Ausfluß dieser von ihm gelehrtten allumfassenden Liebe. Der Jünger des Buddha ist »fühlbar, voll Teilnahme, hegt zu allen lebenden Wesen Liebe und Mitleid¹⁶⁸«. Diese seine allumfassende Liebe erstreckt sich sogar auf die Pflanzenwelt, indem er auch »die Zerstörung von Keim- und Pflanzenleben meidet¹⁶⁹«; ja, er treibt seine Rücksicht auch auf diesen Teil des Lebendigen so weit, daß er die Überreste seiner kargen Mahlzeit »auf grasfreien Grund oder in fließendes Wasser entleert¹⁷⁰«.

Auch im übrigen sind die heiligen Texte geradezu unerschöpflich in dem Preis der Nächstenliebe:

»Mögen alle Wesen voll des Glücks und sicher sein!

Alle mögen sie glücklich sein!

Was nur immer es an Lebewesen gibt,

Ob sie bewegen sich, ob festgebannt an ihrem Platze¹⁷¹,

Ob lang sie sind, ob kurz, ob groß, ob klein,

Ob mittel oder schwächling oder dick,

Ob unsichtbar sie weilen oder sichtbar auch,

In der Nähe oder in der weiten Ferne,

Ob sie bereits im Leben stehen oder es ersehnen:

Glücklich sollen alle Wesen sein!

Wie eine Mutter schützt das einzige Kind mit ihrem Leben,

Erwecke grenzenlose Liebe man zu allen Wesen.«

heißt es im Mettāsuttam des Suttanipāto. Im Anguttara-Nikāyo¹⁷² aber sagt der Meister: »Wer von meinen Jüngern selbst nur einen Augenblick die geist-erlösende Liebe pflegt, dieser Jünger vertieft sich nicht vergebens und folgt der Lehre und Weisung des Meisters, wie viel mehr jene, die den Gedanken der Liebe beharrlich pflegen«, während es im Itivuttakam — man kann diese Stelle direkt als das hohe Lied des Buddhismus bezeichnen — heißt:

»Alle Mittel in diesem Leben, um Verdienst zu erwerben, haben nicht den Wert eines Tausendstels der Liebe, der Erlösung des Geistes. Die Liebe, des Geistes Erlösung, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt.

»Und wie aller Sternenschein nicht den Wert eines Tausendstels des Mon-

¹⁶⁸ Cfr. oben S. 330.

¹⁶⁹ Siehe oben S. 331.

¹⁷⁰ Majj. Nik. I, p. 207 (31. Suttam).

¹⁷¹ Es sind die Pflanzen gemeint.

¹⁷² Angutt.-Nik. I, p. 38 f. (XX, 2; I, 20 : 2).

denscheins hat, sondern der Mondschein ihn in sich aufnimmt und leuchtet und flammt und strahlt, so haben auch alle Mittel in diesem Leben, um Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Tausendstels der Liebe, der Erlösung des Geistes. Die Liebe, des Geistes Erlösung, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt.

»Und wie im letzten Monat der Regenzeit, im Herbste, die Sonne am klaren, wolkenlosen Himmel, am Firmament emporsteigend, alles Dunkel im Luft-raum beseitigt und leuchtet und flammt und strahlt, und wie in der Nacht, am frühen Morgen, der Morgenstern leuchtet und flammt und strahlt, so haben auch alle Mittel in diesem Leben, um Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Tausendstel der Liebe, der Erlösung des Geistes. Die Liebe, des Geistes Erlösung, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt¹⁷³.«

Dabei ist diese Liebe nicht etwa nur eine bedingte, eine durch die Abneigung der anderen begrenzte. Sie durchflutet vielmehr den Jünger des Buddho so unermesslich, daß keinerlei Feindseligkeit ihr Schranken setzen, daß sie durch keinen Haß je ausgeschöpft werden kann, gleichwie man die Erde nicht erdlos zu machen vermag; im Gegenteil bringt jeder feindliche Angriff sie erst zur vollen Entfaltung:

»Gleichwie etwa, Mönche, wenn da ein Mann herkäme, mit Spaten und Korb versehen, und spräche also: ›Ich werde den Erdball erdlos machen‹, und er grübe da und dort, würfe da auf und dort auf, lockerte da auf und dort auf, löste da ab und dort ab: ›Erdlos sollst du werden, erdlos sollst du werden‹; was meint ihr nun, Mönche: könnte wohl dieser Mann den Erdball erdlos machen?«

»Gewiß nicht, o Herr!«

»Und warum nicht?«

»Der Erdball, o Herr, ist ja tief, unermesslich, den kann man nicht wohl erdlos machen, so viel Mühe und Plage auch immer jener Mann haben mag.«

»Ebenso nun auch, Mönche, gibt es da fünferlei Redeweisen, deren die Leute sich euch gegenüber bedienen können; rechtzeitiger oder unzeitiger, sinniger oder unsinniger, höflicher oder grober, zweckmäßiger oder unzweckmäßiger, liebevoller oder böswilliger . . . Da habt ihr euch nun, Mönche, wohl zu üben: ›Nicht soll unser Geist verstört werden, kein böser Laut unserem Munde entfahren, freundlich und mitleidig wollen wir bleiben, liebevollen Geistes, ohne inneren Mißmut; und jene Person werden wir mit liebevollem Geiste durchstrahlen: von ihr ausgehend werden wir dann die ganze Welt mit erdballgleichem Geiste, mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem, durchstrahlen‹: also habt ihr euch, Mönche, wohl zu üben^{174 175}.«

¹⁷³ Cfr. »Buddhistischer Weltspiegel«, 1. Jahrg., S. 154 flg.

¹⁷⁴ »Wir werden die ganze Welt mit erdballgleichem Geiste durchstrahlen«, das will sagen: Der Jünger des Buddho sucht in sich so unermesslich viel Liebe zu seinen Mitwesen zu erzeugen, daß sie durch keinen Haß je auszuschöpfen ist, so wenig, als die Erde erdlos gemacht werden kann.

¹⁷⁵ Majj. Nik. I, p. 127 (21. Suttam).

Ja, der Buddho geht so weit, daß er sagt: »Wenn euch, Mönche, Räuber und Mörder mit einer Baumsäge Gelenke und Glieder abtrennten, so würde, wer da in Erregung geriete, nicht meine Weisung erfüllen¹⁷⁶.« Auch solchen gegenüber hat man vielmehr »freundlich und mitleidig zu bleiben« und hat von ihnen ausgehend »die ganze Welt mit liebevollem Geiste zu durchstrahlen, mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem«.

Dabei ist aber diese Nächstenliebe eine Liebe ganz eigener Art. Wenn wir von Liebe sprechen, so verbinden wir damit, und zwar auch bei der reinsten Nächstenliebe, untrennbar den Begriff des Gefühls- oder Triebmäßigen, denken mit anderen Worten stets an eine *Neigung* zu einzelnen oder allen Menschen oder den Lebewesen überhaupt. Davon ist nun aber die Liebe, die der Buddho lehrt, weit entfernt. Alles, was Neigung und Trieb ist, ist ja nichts weiter als eine Regung des Durstes, vielleicht des Durstes in seiner edelsten Form, aber immerhin des Durstes, der doch gerade als die Quelle alles Unheils um jeden Preis überwunden werden muß. Deshalb ist denn auch die Nächstenliebe des Buddho etwas von jeder Neigung Freies. Was bleibt aber übrig, wenn man aus der Liebe alles Triebmäßige, alles, was Neigung ist, ausscheidet? *Güte*. Die Güte ist die durch die Erkenntnis von den Schlacken der Leidenschaft, als welche prinzipiell auch jede bloße Neigung irgend welcher Art anzusprechen ist, geläuterte Liebe: leidenschaftliche Liebe ist etwas Alltägliches, leidenschaftliche Güte ein Widerspruch in sich. Die Güte schließt also schon begrifflich alles Triebmäßige aus, sie ist die Liebe der reinen Erkenntnis im Gegensatz zur Liebe des noch von seinen Trieben beherrschten Menschen. Sie ist eben deshalb auch die Liebe des Buddho, weshalb wir sie denn auch weiterhin mit diesem ihren Ehrennamen nennen wollen: der Buddho lehrt die grenzenlose *Güte* gegen alles, was da lebt und atmet.

Weil aber die Güte die Frucht der reinen Erkenntnis ist, deshalb kann sie voll auch nur da zur Reife gedeihen, wo diese reine Erkenntnis in ihrer ganzen Fülle das Dunkel des Lebens erhellt, mithin in einem reinen, konzentrierten Geiste, der einzigen Quelle aller solchen Erkenntnis: »Der Körperberuhigte fühlt Heiterkeit, des Heiteren Geist wird konzentriert. Gütigen Geistes weiland durchdringt er zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, ebenso die dritte und die vierte; nach oben und unten und horizontal durchstrahlt er die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem gütigem Geiste¹⁷⁷.«

Wir sehen: auf welchem Wege man nur immer auf das wirklich Große und Hehre in der Welt trifft, stets stellt es sich als die Frucht der Konzentration des Geistes dar.

Ist aber so die Güte die Frucht der reinen Erkenntnis, so muß sie auch in engster Beziehung zu dem großen Endziele aller solchen Erkenntnis, dem vollständigen Gleichmut, wie er aus der Ertötung jeglichen Durstes resultiert,

¹⁷⁶ Majj. Nik. I, p. 129 (21. Suttam).

¹⁷⁷ Cfr. M. N., 7. Suttam.

stehen; und in der Tat ist diese Beziehung so eng, daß der Buddho sie geradezu zu einem Vehikel für die Erlangung dieses Endzieles gemacht hat. Er tut das in den Brahmavihārahāvanā, den Erweckungen der vier Brahma-Zustände¹⁷⁸, deren erste eben darin besteht, daß der Mönch die ganze Welt mit gütigem Geiste durchstrahlt, während er die drei weiteren im unmittelbaren Anschluß an diese erste, wie folgt, pflegt:

»Mitleidsvollen Geistes weilend durchdringt er zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, ebenso die dritte und vierte; nach oben und unten und horizontal durchstrahlt er die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem mitleidsvollem Geiste.

Freudevollen Geistes weilend durchdringt er zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, ebenso die dritte und vierte; nach oben und unten und horizontal durchstrahlt er die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem freudevullem Geiste.

Gleichmütigen Geistes weilend durchdringt er zuerst eine Himmelsrichtung, dann die zweite, ebenso die dritte und vierte; nach oben und unten und horizontal durchstrahlt er die ganze Welt mit umfassendem, großem, alles Maß übersteigendem gleichmütigem Geiste¹⁷⁹.

Mit diesem völligen Gleichmut, sofern er dauernd geworden ist, hat der Mönch aber wiederum die volle Erlösung erreicht: »So ist es, versteht er, es gibt Gemeines, es gibt Erhabenes, und es gibt eine Entrinnung in *das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches*.« Und in solchem Schauen, in solchem Anblick wird sein Geist erlöst von der Beeinflussung durch das Begehren, erlöst von der Beeinflussung durch (die Gier nach) Werden, erlöst von der Beeinflussung durch das Nichtwissen¹⁸⁰.

Es entsteht nun aber die Frage nach dem letzten und tiefsten Grunde dieser grenzenlosen Anteilnahme gegenüber allem Lebendigen, wie sie in Form der Erweckungen der vier Brahma-Zustände ein wesentliches Erfordernis aller Heiligkeit ist — niemand kann heilig werden, der *sie* nicht in sich verwirklicht hat. Nach Schopenhauer beruht diese Anteilnahme auf der Durchschauung des principium individuationis, auf unserer Identifikation mit den anderen Wesen, also darin, daß die Scheidewand zwischen du und ich aufgehoben wird, indem man sich, wie ja auch nach dem Vedānta — »tat tvam asi« — in allem wiedererkennt. Es ist aber klar, daß diese Erklärung vor dem Buddho nicht bestehen kann. Verirrt doch auch sie sich in das der Erkenntnis schlechthin und bedingungslos verschlossene transzendente Gebiet, in das »unbetretene Land«,

¹⁷⁸ Der *Brahman*-Begriff war und ist für den Inder der Inbegriff des Heiligen und Echten. Seine ursprüngliche Bedeutung ist Gebet. Bezüglich des vom Buddho aus dem Veda übernommenen Wortes *Brahman*, siehe »Wissenschaft des Buddhismus«, S. 296.

¹⁷⁹ Majj. Nik. I, p. 38 (7. Suttam).

¹⁸⁰ Cfr. M. N., 7. Suttam. — Wenn oben S. 182 f. die vier Brahma-Zustände nur zu einer Wiedergeburt in einer Brahmawelt führen, so liegt der Grund hiefür darin, daß dort der Mönch eben noch an diesen vier Brahma-Zuständen selbst haftet.

hinsichtlich dessen es nur *ein* richtiges Verhalten gibt: absolutes Schweigen. Der Buddho braucht aber auch derartige Erklärungen, die auf dem Versuch, das Unfaßbare zu fassen, beruhen, gar nicht. Denn von seinem höchsten Standpunkte aus entschleiert sich auch dieses Problem wieder in höchst einfacher Weise; ja, seine Lösung ist abermals, wenn man sie nur einmal begriffen hat, wie die ganze Lehre des Buddho überhaupt, selbstverständlich. Der wahre Grund für jene grenzenlose Anteilnahme, die der Heilige gegen alle Wesen hegt, ist nämlich in dem Satze beschlossen: »Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen¹⁸¹.« Freilich darf man dabei diesen Satz nicht so nehmen, wie er sich dem oberflächlichen Blick präsentiert, sondern muß ihn mit dem Buddha-Auge betrachten. Diesem aber stellt er sich, wie folgt, dar: Wenn ich Wohl begehre und Wehe verabscheue, so ist dieses Ich natürlich nicht mein Körper, auch nicht meine Empfindung, meine Wahrnehmung, meine Gemüts-tätigkeiten, noch auch mein Erkennen, kurz, nicht der Inbegriff meiner Persönlichkeit; denn das alles ist ja *nicht-ich*, anattā. Ich selbst bin, wie wir wissen, etwas von diesem allem radikal Verschiedenes, das sich in keiner Weise positiv bestimmen läßt, bin das Unergründliche schlechthin. Nur so viel weiß ich im Lichte meiner Erkenntnis, daß ich nichts von der Welt bin, das heißt, ich kann rein negativ sagen, daß im Grunde nichts von der Welt etwas mit mir zu tun hat. Im Gegenteil stellt meine Persönlichkeit und damit die Welt nur eine *Beschränkung* von mir dar, von welcher Schranke ich mich als Heiliger in Verwirklichung der heiligen *Freiheit* losmache, eine Freiheit, die vollständig wird, wenn ich in meinem letzten Tode auch den Mechanismus, mittels dessen ich mit der Welt in Verbindung stehe, den sinnenbehafteten Körper, definitiv abwerfe. Dann bin ich absolut frei, damit aber *schrankenlos*, *grenzenlos*, Begriffe, die ja alle nur besagen, daß jede Schranke, jede Grenze, die meine Freiheit beeinträchtigte, gefallen ist: »Von dem, was man Körperlichkeit nennt, *befreit*, o Vaccho, ist der Vollendete gar tief, *unermesslich*, unergründlich, gleichwie etwa der große Ozean¹⁸².« Wenn ich aber im Grunde schrankenlos, grenzenlos und andererseits ein Wesen bin, das Wohlsein begehrt und Wehe verabscheut, dann ist natürlich auch dieses Begehren nach Wohlsein und dieses Verabscheuen des Wehes grenzenlos; und in der Tat erfährt das ja auch jeder jeden Augenblick an der Unersättlichkeit seines Verlangens nach Wohlsein und seinem schrankenlosen Abscheu vor allem Leid¹⁸³. Nicht aber erfährt er die Schrankenlosigkeit seines Wesens selbst. Denn *er selbst* hat sich ja auf seine Persönlichkeit und einen bestimmten Interessenkreis *beschränkt*, eben weshalb dann auch sein grenzenloses Verlangen nach Wohlsein und Verabscheuen des Leidens sich auf diesen beschränkten Kreis konzentriert, sich innerhalb seiner auswirkt. Im werdenden Heiligen aber kommt in dem gleichen Maße, als er alles, auch seine

¹⁸¹ Majj. Nik., 94. Suttam.

¹⁸² M. N., 27. Suttam.

¹⁸³ Damit ist also das Rätsel der Unersättlichkeit des Durstes an sich gelöst.

Persönlichkeit, als anattā erkennt, auch die Schrankenlosigkeit seines Wesens selbst zum Durchbruch. Damit wird dann aber auch sein Begehren nach Wohlsein und sein Verabscheuen des Leidens von der Beschränkung auf den bisher willkürlich gezogenen Kreis befreit: ersteres weitet sich in Form grenzenlosen Wohlwollens — nur ein anderer Ausdruck für Güte — sein Verabscheuen des Leidens aber in Form grenzenlosen Mitleids über das All hin aus: er leidet mit, wo nur immer Leid empfunden wird und sei es in Fixsternweiten¹⁸⁴. Ebenso schrankenlos ist natürlich aber auch die Freude, die in Befriedigung seines Begehrens nach Wohlsein in dem gleichen Maße in ihm aufgeht, als er sich anschaulich als von seiner Persönlichkeit verschieden erkennt und damit sich in seinem eigentlichen Wesen über diesen Urquell alles Leidens erhaben weiß, wie endlich auch der heilige Gleichmut, in welchem sein grenzenloses Verlangen nach Wohlsein zu allerletzt, wenn er auch jene heilige Freude als eine verfügbare Regung erkannt hat, ebenso grenzenlos befriedigt wird und damit für immer zur Ruhe kommt¹⁸⁵.

Weil so, je höher ein Mensch moralisch steigt, seine Güte immer mehr zunimmt und zugleich universeller wird, deshalb ist umgekehrt auch das Maß von Güte, das einer offenbart, ein untrüglicher Maßstab für seinen moralischen Wert. Besonders wird für diese seine Einschätzung nach dem Ausgeführten von Bedeutung sein, welchen Aktionsradius diese seine Güte hat, ob sie sich also nicht bloß auf die Menschheit, sondern auch auf die Tierwelt, ja selbst das Pflanzenreich erstreckt: der Heilige begreift sie alle unbegrenzt in seiner Brust¹⁸⁶. Bei ihm wirkt sich diese Güte entsprechend der völligen Reinheit der Erkenntnis, aus der sie entspringt, auch in der reinsten Weise aus, indem er alle Wesen mit dem heiligen Gleichmut als dem Höchsten durchstrahlt und auch im übrigen sein Erbarmen — diese Form hat bei ihm, der selbst keines geistigen Schmerzes mehr fähig ist, das Mitleid angenommen — sich ausschließlich darin betätigt, den Menschen das Höchste, die Wahrheit, zu geben — »Der Wahrheit Gabe ist die höchste Gabe¹⁸⁷« — indem er alle die anderen zahllosen Möglich-

¹⁸⁴ Man kann auch sagen: er wird zu einem Wesen, dem es ganz wohl nur dann ist, wenn es überhaupt kein Leiden auch nur mehr wahrzunehmen braucht, das eben deshalb auch selbst mit leidet, wo immer es nur auf Leiden stößt.

¹⁸⁵ Hier finden also auch die Begriffe *Egoismus* und *Altruismus* in einer höheren Einheit ihre Auflösung: man ist selbst erst glücklich, wenn man auch allen anderen Wesen wohl will. Das letztere ist nur möglich in dem Maße und soweit, als man sich von seiner eigenen Persönlichkeit lossagt. Insoweit verliert man dann aber auch sein *Ego*, mit welchem Worte man, wie wir wissen — cfr. oben S. 141 ff. — gemeinhin ja nur die eingebildete wesenhafte Beziehung seiner selbst zu den Bestandteilen seiner Persönlichkeit zum Ausdruck bringt. Ist man aber kein Ego, kein Ich als positive Größe dieser Welt mehr, dann hat natürlich auch der Gegensatz »der andere« diese seine gegensätzliche Beziehung verloren, so daß jede Schranke für die Betätigung des Wohlwollens aufgehoben ist.

¹⁸⁶ Suttanipāto, V. 149.

¹⁸⁷ Dhammapadam, V. 354.

keiten, Güte zu erweisen, den noch Strebenden überläßt, je nach dem Grade der Erkenntnis, den sie bereits erreicht haben. Auch hinsichtlich dieser niederen Grade der Auswirkung der Güte ist nämlich daran festzuhalten, daß sie die Frucht der Erkenntnis sind. Deshalb wird die Güte auch in diesen niederen Stadien, entgegen der bloßen Nächstenliebe, die nur zu oft blind und deshalb töricht handeln läßt, stets danach trachten, das in jedem Falle Zuträglichste und Beste zu geben, sei es nun an Almosen oder durch persönliches Eingreifen oder aber vor allem auch — im Vergleich zum ewigen Heile tritt ja das flüchtige irdische Wohl gänzlich zurück — soweit möglich, durch heilsamen Rat und Belehrung.

Daneben aber wird der kämpfende Jünger die Güte auch stets in Form der vier Brahma-Zustände selbst pflegen, soweit er dazu nur immer fähig ist. Nicht nur, daß dies zu seinem eigenen Heile unumgänglich notwendig ist, indem er sich gerade dadurch von jeder Beschränkung auf einen bestimmten Kreis immer mehr befreit und so in Wahrheit wieder zu sich selbst zurückfindet — »wer geistesklar unbegrenzte Güte erweckt, dünn sind die Fesseln (für ihn), der das Vergehen der sterblichen Natur schaut¹⁸⁸« — erweist er durch die Pflege der vier Brahma-Zustände auch den anderen Wesen einen viel gewaltigeren Dienst, als er es je durch äußere Werke der Mildtätigkeit vermöchte. Denn er *durchstrahlt* sie ja alle, soweit sie dafür empfänglich sind, mit seiner Güte, seinem Mitgefühl, seiner Freude und zum Schluß als Höchstem mit seinem unerschütterlichen Gleichmut und senkt so ganz unmittelbar Beruhigung, Heiterkeit und Frieden in sie hinein. Freilich will das *uns* bei unserer grobmateriellen Naturauffassung, die nur die rein mechanischen Einwirkungen von Stoß und Druck anerkennen will, nicht in den Sinn. Aber ist denn diese Naturauffassung nicht schon längst durch unsere Naturwissenschaften selbst widerlegt? Können wir nicht die Hertz'schen Wellen drahtlos auf Tausende von Meilen in den Raum hinaussenden mit dem Erfolg, daß sie von jedem gleichgestimmten Empfänger aufgefangen werden? Warum sollte also nicht auch der Mensch Wellen der Güte, des Mitleids, der Freude und des Gleichmuts in den Raum hinauszusenden vermögen mit der Wirkung, daß sie von jedem dafür empfänglichen Herzen aufgefangen werden, nachdem wir doch bereits wissen, daß auch das sogenannte Geistige nur ein Feinstoffliches, also speziell etwas den Hertz'schen Wellen Ähnliches ist? Dabei trifft das Phänomen der Ausstrahlung von Wellen der Güte mit jenem der Ausstrahlung Hertz'scher Wellen auch darin zusammen, daß auf je weitere Entfernung die Wellen wirken sollen, desto größer die Kraftquelle sein muß, von der sie erzeugt werden: je konzentrierter der Wille ist, desto weiter reicht sein Wirkungsbereich¹⁸⁹. Welch ein Gedanke! Ein hei-

¹⁸⁸ Itivuttakam 27.

¹⁸⁹ Im Kleinen kann das Phänomen alltäglich beobachtet werden: die Anwesenheit der Mutter wirkt beruhigend auf das Kind, auch wenn sie von diesem nicht bemerkt wird; ein hervorragend gütiger Mensch beruhigt schon durch seine bloße Anwesen-

liger Mönch sendet von seiner einsamen Zelle aus Wellen des Mitgeföhls oder der Freude in den Raum hinaus; hunderte von Meilen davon entfernt treffen sie auf ein von Kummer und Gram verzehrtes Gemüt, das, ihm selbst unbegreiflich, eben infolge davon plötzlich Frieden und Heiterkeit in sich aufsteigen föhlt! Wird hier nicht wiederum einmal das Urteil des Normalmenschen, der unterschiedslos jeden Mönch zu einem für die Welt unnützen Müßiggänger stempelt, in sein direktes Gegenteil verkehrt? Sind nicht diese weltflüchtigen Mönche, wenn sie so wirken, in Wahrheit zugleich die größten Wohltäter ihrer Volksgenossen? Fürwahr »Ihr sollt wissen, daß *die* Leute die nützeften Übungen üben: sie schaffen mehr ewigen Nutzen in einem Augenblick, als alle äußeren Werke, die je auswendig gewirkt werden«, sagt ja auch unser großer deutscher Meister Eckhart¹⁹⁰. Beispiele von der Kraft dieser Ausstrahlung gibt uns der Buddho selbst. Devadatto, der Judas Ischariot unter seinen Anhängern, läßt einen wilden Elefanten in einer engen Gasse auf ihn los. »Aber der Erhabene richtete auf den Elefanten Nälägiri seine Kraft der Güte. Da senkte der Elefant Nälägiri, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Güte getroffen, seinen Rüssel, ging hin, wo der Erhabene war und trat vor ihn hin¹⁹¹.« Ein anderes Mal erbittet Anando von dem Erhabenen, daß er Roja, einen der Lehre des Buddho fremd gegenüberstehenden Edelmann aus dem Hause der Maller, zur Lehre bekehren möge. »Das ist nicht schwer für den Vollendeten, o Anando, zu machen, daß Roja, der Malla, für diese Lehre und diese Ordnung gewonnen werde. Und Roja, der Malla, von dem Erhabenen mit seiner Kraft der Güte getroffen, ging, wie eine Kuh ihr junges Kalb sucht, von einem Haus zum andern, von einer Zelle zur andern und fragte die Mönche: »Wo, ihr Ehrwürdigen, weilt jetzt der Erhabene, der heilige, höchste Buddho? Ich begehre ihn zu sehen, den Erhabenen, den heiligen, höchsten Buddho¹⁹².«

Diese Güte, die der Heilige ausstrahlt, ist es auch, die ihm, in der Wildnis mitten unter wilden Tieren lebend, mehr Sicherheit gewährt, als es irgend welche äußere Schutzmaßregeln vermöchten: »Auf der Bergeshalde weilend, zog ich Löwen und Tiger durch die Kraft der Güte zu mir. Von Löwen und Tigern, von Pantheren, Bären und Büffeln, von Antilopen, Hirschen und Ebern umgeben, weilte ich im Walde. Kein Wesen erschrickt vor mir, und auch ich heit aufgeregte Gemüter. — Umgekehrt kann sich der Machtbereich des Willens sogar auf die Abgeschiedenen erstrecken: »Wünscht sich, Mönche, ein Mönch: »Die dahingegangenen verstorbenen Blutsverwandten, die meiner in Liebe gedachten, sollen hohes Verdienst darum haben, hohe Förderung, dann soll er nur vollkommene Sittenreinheit üben, geklärte Geistesruhe erkämpfen, die Konzentration pflegen, durchdringenden Blick gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein« (Majj. Nik. I, p. 33 [6. Suttam]).

¹⁹⁰ In dieser Linie liegt mithin auch die wirkliche Lösung der sogenannten sozialen Frage.

¹⁹¹ Cullavaggo VIII, 3, 12.

¹⁹² Mahāvaggo VI, 3, 6, 4. — Diese und die vorhergehende Stelle sind nebst dem jede von ihnen einleitenden Satze aus Oldenberg (S. 351, 352), nur daß dieser mettā jeweils mit »Freundschaft« statt mit »Güte« übersetzt.

fürchte mich vor keinem Wesen. Die Kraft der Güte ist mein Halt; so weile ich auf der Bergeshalde¹⁹³.«

Wirkt so ein nach diesen Grundsätzen lebender Mönch nicht nur sich selbst, sondern auch vielen anderen zum Wohle und Heile, zum Nutzen, Wohle und Heile der Götter und Menschen¹⁹⁴«, so wird es auch verständlich, daß die Ermöglichung eines solchen heiligen Lebens durch Gewährung des notdürftigen Lebensunterhaltes für die Mönche seitens der Laienanhänger vom Buddha als das beste und verdienstwirkendste Almosen gepriesen wird, ein Almosen, das in seinem Werte steigt, je höher der Mönch bereits steht und je gewaltiger deshalb sein Wirken ist. Arbeiten so doch auch die Laienanhänger als Kärner an dem großen Bauwerke mit, das *echte* Mönche — nur von solchen ist natürlich die Rede¹⁹⁶ — als die Könige im heilsamen Wirken errichten.

Aus diesen Ausführungen wird aber auch verständlich werden, daß nur ein Mensch, der vor allem sein eigenes Heil wirkt, auch ein wirklicher Helfer seiner Mitwesen sein kann: »Daß aber, Cundo, einer, der selber sumpfversunken ist, einen anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann, ein solcher Fall findet sich nicht. Daß aber, Cundo, einer, der selber nicht sumpfversunken ist, einen anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann, ein solcher Fall findet sich¹⁹⁷.« Es hat also auch nichts Auffallendes, sondern ist wiederum nur selbstverständlich, wenn es im Dhammapadam¹⁹⁸ heißt: »Das eigene Heil gib nimmer auf um fremden noch so großen Heils.« Wollen diese Worte doch nur besagen: Lasse nie dein eigenes Heil außer acht um des Heiles der anderen willen; denn sonst ruinierst du dich nur selber, ohne in Wahrheit den anderen zu nützen, eine Mahnung, die heute noch genau so berechtigt ist, wie sie es früher war, da auch heute noch die Devise im Schwang ist: »Unheilsam in der eigenen Haut, wird allgemeines Wohl gewählt¹⁹⁹.« Das Richtige ist eben, *sowohl* zum eigenen *als auch* zum Heile der anderen zu wirken. Ein solcher Mensch »ist der größte, der beste, der würdigste, der erhabenste²⁰⁰«, er tritt ganz in die Fußstapfen des Buddho, der ja auch nicht mit seiner eigenen Erlösung sich begnügte, sondern Zeit seines Lebens zu retten suchte, was zu retten war, ja, der weiterhin dafür Vorsorge traf, daß auch allen späteren Geschlechtern an seiner Lehre der klar sichtbare Weg zum Heile offen blieb. Trug er doch noch angesichts seines Todes seinen Jüngern auf: »Darum aber habt ihr die Dinge, die von mir zur Durchschauung euch aufgewiesen wurden, wohl zu *bewahren, zu behüten*... auf daß

¹⁹³ Cariyā Pitaka III, 13.

¹⁹⁴ Majj. Nik. I, p. 211 (31. Suttam).

¹⁹⁶ Von den anderen gilt: »Es wäre für einen schlechten, ungezügelten Menschen besser, er schluckte eine glühende Eisenkugel hinunter, als daß er von des Landes Mildtätigkeit lebte.« (Dhammapadam, V. 308)

¹⁹⁷ Majj. Nik. I, p. 45 (8. Suttam).

¹⁹⁸ V. 166.

¹⁹⁹ Psalmen der Nonnen, V. 936.

²⁰⁰ Angutt. Nik. II, p. 95 (IV, 95).

dieses heilige Leben seinen Lauf nehmen, lange bestehen kann, daß es vielen zum Wohle, vielen zum Heile sei, aus Erbarmen zur Welt, zum Nutzen, Wohle und Heile für Götter und Menschen²⁰¹, indem die so überlieferte Lehre an die Stelle seiner persönlichen Unterweisung treten sollte: »Es mag wohl sein, Anando, daß ihr etwa gedächtet: »Dahin ist die Unterweisung des Meisters, wir haben keinen Meister mehr.« Doch darf man das, Anando, nicht also ansehen. Was ich euch, Anando, als Lehre und als Regel aufgewiesen und angegeben habe, das ist nach meinem Verscheiden euer Meister^{202 203}.«

Auch wir haben diese Lehre nunmehr erschöpfend kennen gelernt. Überblicken wir sie noch einmal im ganzen, so läßt sie sich kurz also zusammen-

²⁰¹ Dīgha Nik. XVI.

²⁰² Dīgha Nik. XVI.

²⁰³ Man hat daraus, daß die Lehre des Buddha auch heute noch besteht, eine Widerlegung seiner Prophezeiung finden zu können geglaubt: »Nicht lange Zeit, Anando, wird heiliges Leben bewahrt bleiben; fünfhundert Jahre, Ananda, wird die Lehre der Wahrheit bestehen« (zitiert bei Oldenberg, S. 384, 445). Zu einer solchen Schlußfolgerung kann aber nur derjenige gelangen, der sich über den Inhalt dieser Prophezeiung nicht klar geworden ist. Der Buddha wollte mit ihr natürlich nicht sagen, daß nach fünfhundert Jahren seine Lehre vom Erdboden verschwunden sein werde – den Ausschluß *dieser* Eventualität mochte selbst ein geringerer Geist als er voraussehen –, sondern nur, daß das allgewaltige Gesetz der Vergänglichkeit auch vor seiner eigenen Lehre von dieser Vergänglichkeit nicht Halt machen werde, indem sie nach fünfhundert Jahren gemeinhin so unverständlich geworden sein werde, daß *wirklich* heiliges Leben, also die völlige Erlösung, als ständige Erscheinung aufgehört habe. Wer an *diesem* Sinne der Prophezeiung noch einen Zweifel hegt, der lese den Schluß des fünfundsechzigsten Suttams der M. S., wo der Buddha auf die Frage nach dem Grunde dafür, daß es früher weniger Ordensregeln gab, aber mehr der Mönche, die Wissen hatten, da waren, antwortet: »Also ist es eben, Bhaddālī, wenn die Wesen sich verschlechtern, *wenn die wahre Lehre untergeht*, daß es mehr der Ordensregeln gibt, aber weniger Mönche, die Wissen besitzen.« Der Buddha hat also sogar von einem Untergang seiner Lehre schon zu seinen Lebzeiten in dem Sinne gesprochen, daß immer weniger Mönche Wissen besitzen. – Daß aber in *diesem* Sinn seine Lehre fünfhundert Jahre nach seinem Tode untergegangen war, geht gerade aus dem von Oldenberg (l. c.) als Gegenargument angeführten Umstande hervor, daß um jene Zeit die Gemeinden der Buddhisten durch alle Weiten Indiens in Blüte stehen und daß ihre Sendboten ferne über Indien hinaus, die Meere durchziehend, die Schneefelder des Himalaya übersteigend, die Wüsten Mittelasiens durchwandernd, zu Nationen den Glauben des Buddha bringen sollten, deren Namen selbst man zu Zeiten des Buddha in Indien nicht gekannt habe –: *Seine Lehre war zur reinen Laienreligion, zur Volksreligion geworden*, hatte also das Auszeichnende einer Lehre »wie sie den Erwachten eigentümlich ist«, die nur in der Hauslosigkeit ganz verwirklicht werden kann, verloren. Zwar bestand auch der Orden des Meisters selbst noch; ja, er war gleichfalls infolge dieser Entwicklung mächtig aufgeblüht; aber gerade dadurch, daß er »Größe, hohe Gabe, hohen Ruhm, reiches Wissen, späte Jahre erreicht hatte«, waren auch in ihm »manche auf Einflüsse (der Gier, des Hasses und der Verblendung) beruhende Dinge offenbar geworden« (cfr. das zit. Suttam der M. S.), die ihn seines Charakters als einer Anstalt, in der heiliges Leben im engeren und wirklichen Sinne eine ständige Erscheinung bildete, entkleideten. – Um trotz der damaligen äußeren Blüte den inneren Verfall deutlich zu sehen, braucht man nur in der Geschichte nach-

fassen: Wir sind krank: wir leiden an der Krankheit *des Wollens* und damit des Lebens²⁰⁴. *Das Symptom* dieser Krankheit ist die Wunde der sechs Sinne²⁰⁵, das heißt unser mit den sechs Sinnen behafteter Körper. Die Krankheit ist *chronisch*: wir leiden schon seit anfangslosen Zeiten an ihr. Je nachdem sie mildere Formen annimmt oder heftiger wird, haften wir in Götterwelten oder im Menschenreich einerseits, in Höllen- oder Tierreichen andererseits, und stellt sich uns dementsprechend die Wunde der sechs Sinne in Form »der himmlischen fünferlei Sinnenfreuden²⁰⁶« oder eines menschlichen oder tierischen Organismus oder aber eines verstoßenen Wesens dar, all das in endloser Aufeinanderfolge. *Der Arzt*, der uns von dieser Krankheit heilen kann, ist der Buddho, die *Medizin*, mittels deren er heilt, ist die in der Meditation gewonnene anschauliche Erkenntnis. Entgegen der bloßen Symptombehandlung durch den Normalmenschen — er beruhigt die jeweils sich meldenden Regungen des Begehrens bloß vorübergehend, indem er ihnen nachgibt, mit der Folge, daß die Krankheit sich noch weiter verschlimmert²⁰⁷ — wird diese letztere vom Buddho auf dem Wege des erkennenden Schauens an der Wurzel behoben: wir werden völlig willenlos. Mit der Krankheit verschwindet aber auch ihr Symptom, die Wunde der sechs Sinne. Zunächst zwar bleibt sie noch als Narbe bestehen: auch der Heilige ist bis zu seinem Tode noch an seinen Körper gebunden. Mit diesem Tode aber wird der Körper gänzlich und für immer abgeworfen: die Wunde schließt sich ganz; wir sind für immer genesen, sind frei, absolut frei, nämlich frei von allem Wollen, frei von unserer langen Krankheit, frei vom Leben.

Diese einzige Veränderung wird also die Erlösung von der Welt in uns hervorbringen. Wir selbst werden völlig unangetastet bleiben. Es soll nur dieses ewige unheilvolle Wollen, diese stete quälende Krankheit an uns behoben und damit endlich einmal Frieden in uns werden, auf daß wir mit dem Meister sagen

zulesen, wie die Lehre sich bereits um jene Zeit in verschiedene Richtungen gespalten hatte.

Die Sache ist genau wie beim Christentum: auch dieses besteht noch, obgleich es als herrschende Institution in seinem *ursprünglichen* Bestande schon längst untergegangen ist.

²⁰⁴ »Sabbam dukkham chandamūlakam chandanidānam: chando hi mūlam dukkhassa: alles Leiden wurzelt im Willen, stammt aus dem Willen: denn der Wille ist die Wurzel des Leidens« (Samyutta Nik. XLII, 11).

²⁰⁵ Cfr. M. N., 105. Suttam: »Die Wunde, das ist eine Bezeichnung der sechs Sinne«; ferner M. N., 33. Suttam: »Und wie verbindet ein Mönch Wunden? Wenn da ein Mönch mit dem Auge eine Gestalt erblickt, mit dem Ohre einen Ton gehört hat (usw.), so haftet er weder am Ganzen noch an den Einzelheiten. Also verbindet ein Mönch Wunden.«

²⁰⁶ Majj. Nik. I, p. 505 (75. Suttam).

²⁰⁷ gleichwie die Wunden eines Aussätzigen durch das Abreiben, mit dem er den Juckreiz zu beseitigen sucht, nur noch schlimmer werden (cfr. das gewaltige 75. Suttam des Majj. Nik.).

können: »Einstmals bestand Begehren, und das war von Übel; das besteht jetzt nicht mehr, und so ist's gut. Einstmals bestand Haß, und das war von Übel; das besteht jetzt nicht mehr, und so ist's gut. Einstmals bestand Verblendung, und das war von Übel; das besteht jetzt nicht mehr, und so ist's gut²⁰⁸.«

Ob wir das einmal sagen können, wird vor allem davon abhängen, ob die Lehre des Buddho so, wie wir sie nunmehr kennen gelernt haben, zunächst den *Willen* in uns ausgelöst hat, es einmal sagen zu können. Alles weitere ist dann wiederum — selbstverständlich.

* * *

²⁰⁸ Angutt. Nik. III, 66.