

DIE HOHE WAHRHEIT VON DER LEIDENSENTSTEHUNG

Allgemeines

Wie genugsam ausgeführt, fällt das Problem der Leidensvernichtung mit dem der Überwindung unserer Persönlichkeit zusammen, durch die allein wir mit der Welt und damit mit dem Leiden verbunden sind, ja, in der wir die Welt und damit das Leiden überhaupt bloß erleben. In dem Maße, als es mir gelingt, von meiner Persönlichkeit loszukommen, über sie hinauszuwachsen, wachse ich auch über die Welt und ihre Leiden hinaus, und wenn ich mich ganz von den Bestandteilen meiner Persönlichkeit abgelöst habe, schaue ich als ein völlig Fremder auf sie und damit auch auf die Welt und das Leiden herab. Sie alle gehen mich dann nichts mehr an; denn ich habe mich ja aus ihnen herausgezogen, bin zwar noch *in* der Welt, aber nicht mehr *von* der Welt, ich rage über sie empor und sehe dem bevorstehenden Verfall meiner Persönlichkeit im Tode kalt und anteillos entgegen; er berührt mich so wenig, wie es etwa den Himälaya, den König der Berge, berührt, wenn die Nebelschwaden, die ihn tief unten rings umziehen, sich auflösen und verflüchtigen, er vielmehr im Gegenteil dadurch erst in seiner ganzen Reinheit hervortritt: »Gleichwie, Brahmane, die blaue, rote oder weiße Lotusblume, im Wasser entstanden, im Wasser aufgewachsen, über das Wasser emporragend dasteht, unbefleckt vom Wasser: ebenso auch bin ich, Brahmane, in der Welt geboren, in der Welt aufgewachsen, habe die Welt überwunden und *unbefleckt von der Welt verweile ich*¹.«

Doch mit der Hinauswachsung über meine gegenwärtige Persönlichkeit ist das Problem von der Vernichtung des Leidens noch keineswegs erschöpft. Ja, handelte es sich bloß um die Überwindung dieser meiner *gegenwärtigen* Persönlichkeit, so ließe sich schließlich sogar mit Recht einwenden, daß ein wirklich ernsthaftes Problem gar nicht gegeben und es deshalb auch gar nicht der Mühe wert sei, hiewegen einen großen Erlösungsapparat in Tätigkeit zu setzen, da diese Persönlichkeit im Tode ja ohnehin von selbst vollständig zerfalle. Der Schwerpunkt liegt vielmehr darin, auch jede künftige Neubildung einer solchen im Momente der Auflösung der gegenwärtigen zu verhindern, da wir ja bereits wissen, daß wir uns im Augenblicke des Todes jeweils immer sofort wieder neu in einem der fünf Reiche objektivieren. Eben hierin lag auch für den Buddha der Kern des Problems. Auch er hätte selbstverständlich, wenn bloß das Leiden der einen flüchtigen gegenwärtigen Existenz in Frage stünde, nicht viel Aufhebens davon gemacht.

¹ Angutt. Nik. IV, 36.

Bei der ausschlaggebenden Wichtigkeit dieses Umstandes für die klare Erfassung der einschlägigen Lehre des Buddho wird es gut sein, sich das ganze Problem der Leidensvernichtung *anschaulich* gegenwärtig zu halten. Es ist das für uns um so leichter, als uns der Buddho selbst mit höchster Lebendigkeit schildert, wie es sich ihm auf dem Gipfel der Erkenntnis als das erste und zweite der drei großen Wissen darstellte, die ihm in der Nacht, während er unter dem Bodhi-Baume bei Uruvela die Buddhaschaft erreichte, aufgingen, während ihm dann das dritte Wissen die Lösung des Problems selbst brachte:

»Solchen Geistes, gesammelt, geläutert, gesäubert, von Helligkeit durchstrahlt, geschmeidig, biegsam, fest, regungslos, richtete ich ihn auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen. Ich erinnerte mich an manche verschiedene frühere Daseinsformen, als wie an ein Leben, dann an zwei Leben, dann an drei Leben, dann an vier Leben, dann an fünf Leben, dann an zehn Leben, dann an zwanzig Leben, dann an dreißig Leben, dann an vierzig Leben, dann an fünfzig Leben, dann an hundert Leben, dann an tausend Leben, dann an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltentstehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltvergehungen, dann an die Zeiten während mancher Weltentstehungen-Weltvergehungen. »Dort war ich, jenen Namen hatte ich, jener Familie gehörte ich an, das war mein Stand, das mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende; dort gestorben, trat ich anderswo wieder ins Dasein; da war ich nun, diesen Namen hatte ich, dieser Familie gehörte ich an, dies war mein Stand, dies mein Beruf, solches Wohl und Wehe habe ich erfahren, so war mein Lebensende; da gestorben, trat ich hier wieder ins Dasein.« So erinnerte ich mich mancher verschiedenen früheren Daseinsform, mit je den eigentümlichen Merkmalen, mit je den eigenartigen Beziehungen. Dieses Wissen, Aggivassano, hatte ich nun in den ersten Stunden der Nacht als erstes errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ersten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte.

»Solchen Geistes . . . richtete ich ihn auf die Erkenntnis des Verschwindens-Erscheinens der Wesen. Mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, sah ich die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, ich erkannte, wie die Wesen je nach den Taten wiedererscheinen. »Diese lieben Wesen sind freilich in Taten dem Schlechten zugetan, in Worten dem Schlechten zugetan, in Gedanken dem Schlechten zugetan, tadeln Heiliges, achten Verkehrtes, tun Verkehrtes; bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, gelangen sie auf den Abweg, auf schlechte Fährte, zur Verderbnis, in höllische Welt. Jene lieben Wesen sind aber in Taten dem Guten zugetan, in Worten dem Guten zugetan, in Gedanken dem Guten zugetan, tadeln nicht Heiliges, achten Rechtes, tun Rechtes; bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, gelangen sie auf gute Fährte in göttliche Welt.« So sah ich mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen,

die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, ich erkannte, wie die Wesen je nach den Taten wiedererscheinen. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den mittleren Stunden der Nacht als zweites errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ersten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte.

»Solchen Geistes . . . richtete ich ihn auf die Erkenntnis der Versiegung der Beeinflussung². »Dies ist das Leiden« verstand ich der Wirklichkeit gemäß. »Dies ist die Leidensentstehung« verstand ich der Wirklichkeit gemäß. »Dies ist die Leidensvernichtung« verstand ich der Wirklichkeit gemäß. »Dies ist der zur Leidensvernichtung führende Pfad« verstand ich der Wirklichkeit gemäß. Also erkennend, also schauend war da mein Geist erlöst von der Beeinflussung durch das sinnliche Begehren, erlöst von der Beeinflussung durch das Werden, erlöst von der Beeinflussung durch das Nichtwissen. »Erlöst bin ich«, diese Erkenntnis ging auf. »Versiegt ist die Geburt, vollendet die Heiligkeit, gewirkt das Werk, nichts bindet hinfort an diese Welt« verstand ich da. Dieses Wissen, Aggivessano, hatte ich nun in den letzten Stunden der Nacht als drittes errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen gewonnen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ersten Sinnes, eifrig, unermüdlich verweilte³.«

Hienach übersah der Buddho also *anschaulich* die grenzenlose Kette seiner vorangegangenen, jedesmal durch eine neue Geburt bedingten Persönlichkeiten, wie auch, daß die anderen Wesen im unaufhörlichen Kreislauf immer wieder vom Tod zu erneuter Geburt geführt werden, und erfaßte eben diesen unabsehbaren Kreislauf innerhalb der fünf Reiche im aufgehenden dritten Wissen als das große Leiden des Menschen: »Dies ist das Leiden« verstand ich da.

Wie dieser Kreislauf der unaufhörlichen Neuobjektivierung als Persönlichkeit — Persönlichkeit natürlich im weitesten Sinne genommen als Individuum jeglicher Art — ein für allemal zum Stillstand zu bringen sei, *das* war also für ihn die große Frage. Ihre Lösung wurde ihm dann im dritten Wissen zuteil, von dem er selbst sagt: »Die klare Gewißheit ging mir nun auf:

² Das Wort, das mit *Beeinflussung* wiedergegeben ist, heißt im Urtext *āsavo*. Das Wort kommt von *su*, fließen, auslaufen und verbindet der Kommentar mit dem Worte die Vorstellung des *Fließens*. Im vorliegenden Werke ist deshalb *āsavo* in Anlehnung an Dr. Schrader — Die Fragen des Königs Menandros, S. 155, 158 — stets mit *Beeinflussung* wiedergegeben: alles sinnliche Begehren, (alle Gier nach) Werden, alle Ansichten, alles Nichtwissen — das sind die vier Arten der *āsavā*, — bilden eine — unglückselige — *Beeinflussung* unseres im Grunde von ihnen freien Wesens, vor allem auch — dies ist die gewöhnliche Bedeutung der *āsavā* — eine störende Beeinflussung unserer reinen Erkenntnistätigkeit, wie wir später noch sehen werden. — Daß *bhavāsavo* = Beeinflussung durch *die Gier nach* Werden ist, wird in Dhammasangani ausdrücklich gelehrt.

³ Majj. Nik. I, p. 247 (36. Suttam).

Auf ewig bin erlöst ich,
Dies ist die letzte Geburt,
Nicht gibt es mehr ein neues Werden⁴.«

Die Suttan sind voll von Stellen, die immer wieder auf diesen Heraustritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, dem Samsāro, als das höchste Ziel aller Heiligkeit hinweisen. Nur einige seien noch angeführt:

»Was es auch, Brüder, an Erschaffenem und Unerschaffenem gibt, als höchstes hierunter gilt . . . *die Zerstörung des Kreislaufs* (Samsāro)⁵.«

»Ein Feind der Geburt ist der Asket Gotamo, zum Zwecke der Verhinderung der Geburt verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler . . . Von wem für die Zukunft die Wiedergeburt zu einem anderen Leben vernichtet ist, wie man eine Fächerpalme mit der Wurzel ausrottet und zerstört, von wem sie zum Aufhören gebracht ist, daß sie in Zukunft sich nicht wiederholt, den nenne ich einen Feind der Geburt⁶.«

»Der Heilige, der den Frieden sucht, trägt *seinen letzten Körper zu Grabe*⁷.«

»Unzählbar langer Zeiten Lauf
Hab' immer ich den Leib geliebt:
Nun kenn' ich künftig keinen Leib,
Den letzten Körper kreis' ich ab,
Das letzte Leben, letzte Grab,
*Und nimmer gibt es Wiedersein*⁸.«

»Im Wirbel kreist' ich kraus in der Unterwelt,
Geriet immer neu hinab ins Totenreich,
Hinan wieder oft und oft als Tier erzeugt,
In Leiden lungernd, ach, lange Zeiten durch.
Das Menschenleben dann, es gemahnte mild,
In Götterwelten wallt' ich wieder empor,
In Formensphären, in Sphären ungeformt,
Nicht unbewußt, und bewußt nicht minder nicht.«

»Gewordenes verwest, verstiebt gewiß in Staub,
Vergänglich zergeht es, immer umgewühlt:
Mein Werden gewahr' ich, was da leben läßt,
Errungen ist Friede, *ewige Ruh'*⁹.«

⁴ Majj. Nik. I, p. 167 (26. Suttam).

⁵ Angutt. Nik. IV, 34.

⁶ Mahāvaggo VI, 31.

⁷ Angutt. Nik. IV, 16.

⁸ Psalmen der Mönche, V. 202.

⁹ Psalmen der Mönche, V. 258, 259.

Hienach liegt also die Sache so: Vom Leiden kann ich mich als definitiv befreit nur dann erachten, wenn ich die unumstößliche anschauliche Gewißheit erreiche, nicht nur, daß ich etwas von den Bestandteilen meiner gegenwärtigen Persönlichkeit durchaus Verschiedenes und deshalb von deren Schicksal Unberührbares bin, sondern auch, daß diese meine gegenwärtige Persönlichkeit *die letzte* sein wird, an die ich gekettet bin, ich also mit meinem kommenden Tode als dem letzten, der mir noch bevorsteht, auf ewig aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, dem Samsāro, heraustreten und durch keinerlei Elemente desselben werde mehr beunruhigt werden. *Das* ist das Problem.

Es ist aber klar, daß ich, wenn ich die endlose Kette meiner Persönlichkeiten soll abschneiden, das stete Wiederauftauchen einer solchen, nach dem Zerfall der bisherigen im Tode, soll hintanhaltend können, vor allem wissen muß, wie es kommt, daß immer wieder eine solche neu entsteht. Denn nur, wenn ich die Bedingungen eines Vorganges kenne, kann ich es überhaupt unternehmen, seinen Eintritt zu verhüten, oder in den Worten des Buddho: die Vernichtung des Leidens kann ich bloß erreichen, wenn ich seine *Entstehung* kenne. So ist es denn vom Buddho auch nur folgerichtig, wenn er zunächst in der zweiten der vier Hohen Wahrheiten die *Entstehung* dieser unübersehbaren Leidenskette aufdeckt.

Indessen gibt er in dieser zweiten Hohen Wahrheit nur die Grundursache für diese unablässige sukzessive Neubildung von Persönlichkeiten an, als die wir uns seit Ewigkeit objektivieren. Im Einzelnen zeigt er die Bedingungen dieses sich unaufhörlich wiederholenden Vorganges in der berühmten Formel der *Entstehung durch Abhängigkeit* (Patīcasamuppādo), mit der wir uns deshalb zunächst zu beschäftigen haben. Sie gilt gemeinhin als der schwierigste Teil der Lehre des Buddho und findet die verschiedensten, zum Teil unglaublichsten Auslegungen, obgleich auch sie, wenn man sie nur einzusehen vermag, *selbstverständlich* ist. Um sie aber einzusehen, ist vor allem nötig, daß man gerade ihr gegenüber fähig ist, sie rein objektiv, das heißt also voraussetzungslos in dem Sinne zu betrachten, daß man an ihre Untersuchung nicht mit der Brille der eigenen philosophischen Ansichten, auf die man bereits eingeschworen ist, herantritt, indem man beispielsweise von der Voraussetzung ausgeht, der Buddho lehre eine idealistische Weltauffassung im modernen Sinne des Wortes, die Formel stelle deshalb die buddhistische *Dianoilogie* dar¹⁰. Durch derartige

¹⁰ Die auf diesem Standpunkte stehen, machen dabei nicht einmal vor dem Texte selbst Halt, richten ihn vielmehr unbedenklich einfach der eigenen Auffassung gemäß zu, wie man das ersehen kann in Franke's Übersetzung des Dighanikāyo, S. 44 f. Dort wird aus »tanhā« (Durst) »das begehrende Interesse (an der Erscheinungswelt)«, aus »upādānam« (Anhaften) »die Beziehung (der Daseinserscheinungen) auf das Ich«, aus »bhavo« (Werden) »die (Idee [!]) des individuellen Seins«, aus jāti (Geburt) »(die der) Geburt«, also die *Idee* [!] der Geburt! Wenn man so mit dem Texte umspringt, dann kann man freilich auch unbedenklich die Konstatierung treffen: »Von einer Reihenfolge mehrerer Geburten, die sich durch die Kausalitätsreihe hindurchzöge, kann keine Rede

Voreingenommenheiten macht man sich nur ihr Verständnis gleich von Anfang an unmöglich. Das einzig richtige ist vielmehr, sich ihr gegenüber, soweit man es nur immer vermag, auf den Standpunkt eines Vollendeten zu stellen. Wir haben denselben bereits ausführlich behandelt. Er ist, um ihn noch einmal kurz zu präzisieren, folgender: Der Vollendete steht den fünf Gruppen, aus denen sich jeweils das aufbaut, was man Persönlichkeit nennt, in der sich ihm wiederum die Welt darstellt, so entfremdet gegenüber, er ist so sehr von dem Wahn, als ob sie irgendwie ein Ausfluß seines Wesens seien, geheilt, daß ihm bei ihrer Betrachtung nicht einmal der *Gedanke* an sein Ich kommt. Für ihn sind es vielmehr nichts weiter als rastlos auf- und abwogende Prozesse, die im Grunde mit ihm selbst nicht das Geringste zu tun haben. Vom ruhenden Pol seines eigentlichen, jenseits ihrer liegenden Wesens aus sieht er auf sie gleich Phantasmagorien, die vor ihm hin- und hergaukeln, herab, sieht, wie sie als fremde Elemente aus dem Bereiche des Unerkennbaren oder — was, wie wir ja bereits wissen, damit gleichbedeutend ist — aus dem *Nichts* unaufhörlich, gleich Sumpfbblasen aus dem Wasser, aufsteigen, um sich alsbald immer wieder aufzulösen. Nicht einmal insofern kommt ihm mehr der Gedanke an sein Ich, als er die Art der Verkoppelung dieses seines Ich mit jenen wesensfremden Elementen erkennen möchte. Denn die Grunderkenntnis, daß alles Erkennen nach außen gerichtet und ihm deshalb das Wesenhafte und sein Gebiet unerreichbar ist, ist in ihm so lebendig geworden, daß er eben auch nur mehr dieses der Wirklichkeit *vollkommen* angepaßte Denken pflegt.

Vermögen wir diesen Standpunkt vollständig zu begreifen, dann sind wir uns schon, ehevor wir die Formel der Entstehung durch Abhängigkeit überhaupt nur kennen, darüber im klaren, daß sie nur darin bestehen kann, aufzuzeigen, wie diese Prozesse, die das Gesamtbild der Persönlichkeit und der Welt ergeben, durch einander bedingt sind, wie einer aus dem anderen hervorgeht, und kommen gar nicht mehr auf den Gedanken, daß dabei von einer Person die Rede sein könnte, die diese Prozesse aktuiert; kurz: Wir wissen schon im vorhinein, daß die Formel der Entstehung in Abhängigkeit durchaus *unpersönlich* gefaßt sein muß, indem im Bereich des Erkennbaren eine Person ja nicht zu finden ist, der Bereich des Unerkennbaren aber, eben als solcher, überhaupt keine *Ge-*sein«, wie sie Franke, S. 45, Anm. 2 trifft. Zwar gibt er die richtige und eigentliche Bedeutung der zugrundeliegenden Pāli-Ausdrücke anmerkungsweise wieder, das richtige wäre aber doch wohl das Umgekehrte gewesen, da bei dem beliebten Verfahren der wirkliche Inhalt des Textes für die meisten ganz unter den Tisch fällt.

Die Haltlosigkeit der Franke'schen Auslegung der Kausalitätsformel — nur eine solche Auslegung, nicht aber eine Übersetzung liegt vor — ergibt sich übrigens schon ganz allein und ohne weiteres daraus, daß sie nicht aus dem Texte selbst zu begründen ist, dieser vielmehr erst, wie angegeben, zurechtgestutzt werden muß.

Ähnlich steht es mit der Neumann'schen Übersetzung der Formel. Auch sie stellt im Grunde bloß eine Auslegung derselben dar, beruhend auf der falschen Auffassung der Sankhārā als »Unterscheidungen« und von nāma-rūpam als »Bild und Begriff«, einen Terminus, den Neumann von Schopenhauer entlehnt hat.

danken mehr auslöst. Und so schildert uns in der Tat die Formel der Entstehung in Abhängigkeit nichts weiter als einfache *Vorgänge*, die auf dem Hintergrund des *Nichts* als dem der Erkenntnis entrückten Bereiche unseres tiefsten Wesens vor sich gehen, aus diesem »Nichts« sich erheben und immer wieder in dasselbe versinken:

»Wer aber, Herr, berührt?«

»Die Frage ist nicht richtig gestellt«, sprach der Erhabene. »Nicht sage ich: ›Er berührt.‹ Sagte ich freilich: ›Er berührt,‹ dann wäre die Frage: ›Herr, wer berührt?‹ richtig gestellt. Ich aber sage nicht so. Würde dagegen jemand mich, der ich nicht so sage, fragen: ›Von was, Herr, ist die Berührung abhängig?‹ — so wäre diese Frage richtig gestellt und die richtige Antwort darauf würde lauten: ›In Abhängigkeit von den sechs Sinnesorganen entsteht die Berührung und in Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung.‹«

»Wer aber, Herr, empfindet?«

»Die Frage ist nicht richtig gestellt«, sprach der Erhabene. »Nicht sage ich: ›Er empfindet.‹ Sagte ich freilich: ›Er empfindet,‹ dann wäre die Frage: ›Herr, wer empfindet?‹ richtig gestellt. Ich aber sage nicht so. Würde dagegen jemand mich, der ich nicht so sage, fragen: ›Von was, Herr, ist die Empfindung abhängig?‹ — so wäre diese Frage richtig gestellt, und die richtige Antwort darauf würde lauten: ›In Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung.‹¹¹«

Nur weil es in Wirklichkeit eine *Person* nicht gibt, ist ja auch bloß Raum für eine kausale Verknüpfung im Sinne des Buddho. Denn unter einer Person versteht man ein Wesen, dem Empfinden und Wahrnehmen *wesentlich* sein soll. Gäbe es so etwas, dann wäre natürlich auch jede Frage nach den primären Ursachen der Empfindungen und Wahrnehmungen sinnlos und jede kausale Verkettung im Sinne des Buddho unmöglich. Denn zu empfinden und wahrzunehmen wäre dann eben die Auswirkung meines *Wesens*. Diese Qualitäten fänden in dem letzteren ihren zureichenden Grund, so daß kein Raum mehr für eine weitere Ursache übrig bliebe, so gut wie die Frage, warum ein bestimmtes Tier Flügel hat, erschöpfend durch den Hinweis beantwortet ist, daß dieses Tier ein Vogel sei. Damit wäre aber auch jede Erlösung von Empfindung und Wahrnehmung und damit vom Leiden unmöglich. Denn mich selbst kann ich unmöglich vernichten¹².

Erscheint so schon diese Eigentümlichkeit der Formel, daß sie eine vollständig unpersönliche Fassung hat, als eine Selbstverständlichkeit, so wird sie sich weiterhin auch im übrigen, wenn wir uns nur den dargelegten Standpunkt des Buddho stets vor Augen halten, als von äußerster Durchsichtigkeit erweisen.

¹¹ Samyutta Nik. XII, 12.

¹² cfr. oben S. 105

Alter und Tod — Geburt als die nächsten Bedingungen des Leidens

Der Samsāro ist eine unübersehbare Kette sich aneinanderreihender einzelner Persönlichkeiten. Dabei besteht die Persönlichkeit, wie wir bereits wissen, in dem Ineinanderwirken der fünf Gruppen des Anhaftens derart, daß der körperliche Organismus — die erste Gruppe¹³ — die *Unterlage* der Persönlichkeit, die Sechssinnenmaschine darstellt, die vermittels der Tätigkeit der Sinnesorgane zunächst Bewußtsein auslöst und sodann in Verbindung mit diesem Empfindung, Wahrnehmung und Gemütsregungen erzeugt. Da nun weiterhin, wie wir ebenfalls schon wissen, diese fünf Gruppen zugleich die sämtlichen Elemente und damit den Inbegriff alles Leidens bilden, so können wir den körperlichen Organismus auch die *Leidensmaschine* heißen.

Damit wird aber klar und deutlich, daß, wenn die ursächliche Bedingtheit der endlosen Leidenskette des Samsāro aufgewiesen werden soll, als die nächste Ursache des Leidens eben der körperliche Organismus¹⁴, die Leidensmaschine selbst sich darstellt. Dabei erhält derselbe den Charakter als Leidensmaschine, wie wir wiederum bereits wissen, dadurch, daß er »altert und verblüht, abgenutzt, grau und runzelig wird, die Lebenskraft schwindet, die Sinne stumpf werden¹⁵« und schließlich im Tode die völlige Zersetzung und Auflösung erfolgt. Diese beiden Grundeigenschaften der Unterlage der Persönlichkeit, Alter und Tod, geben zugleich dem ganzen Persönlichkeitsprozeß selbst und damit dem ganzen Leben in allen seinen Einzelheiten und nach allen Richtungen hin das Gepräge der Vergänglichkeit und machen eben dadurch das Leben als solches leidvoll. Im Altern und Sterben kulminiert daher das Leiden, sie sind der prägnanteste Ausdruck desselben. Eben deshalb stellte sich denn auch dem Buddho, als er in erkennendem Schauen die Bedingtheit des Leidensprozesses zu ergründen unternahm, als erste Frage die dar: »Sind Alter und Tod von irgend etwas abhängig?« Die Antwort war natürlich: »Ja, sie sind abhängig.« — »Von was sind Alter und Tod abhängig?« — »In Abhängigkeit von der *Geburt* entsteht Alter und Tod¹⁶.« Jeder sieht ohne weiteres ein, daß auch diese Antwort richtig ist. Weil Altern und Sterben nichts anderes sind als der allmähliche Verfall und die schließliche definitive Auflösung des körperlichen Organismus, deshalb sind sie mit diesem unweigerlich gesetzt, das heißt, sie sind durch jenen Vorgang bedingt, durch welchen dieser Organismus selbst unter Hinzutritt des Elements des Bewußtseins entsteht: »Somit, Anando: Was da geboren wird oder altert oder stirbt oder vergeht oder entsteht . . . — *das ist der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein*¹⁷.« Der Vorgang der

¹³ cfr. oben S. 61, Anm. 65.

¹⁴ Nāma-rūpam.

¹⁵ Samyutta Nik. XII, 2.

¹⁶ Dīgha Nik. XV.

¹⁷ Siehe oben S. 62.

Entstehung dieses »mit Bewußtsein behafteten Körpers« aber findet im Mutterleibe statt und erstreckt sich vom Moment der Empfängnis bis zum Austritt des Foetus aus dem Mutterleibe. Den ganzen Vorgang in seiner Gesamtheit faßt der Buddho unter dem Ausdruck *Geburt* zusammen: »Und was, Mönche, ist die Geburt? Der Wesen in dieser oder jener Lebensklasse Geburt, Geborenwerden, *Keimung, Empfängnis*, das Erscheinen der Gruppen, das Ergreifen der Sinnengebiete: Das nennt man, Mönche, Geburt¹⁸.«

Mit dieser Erkenntnis, daß Alter und Tod mit der Geburt, das heißt also mit der Bildung des mit den »sechs Sinnen behafteten Körpers«, naturnotwendig gesetzt sind, da sie ja nur die Auswirkung der Gesetze, denen dieser Körper unterworfen ist, darstellen, ergab sich für den Buddho zunächst, daß eine Befreiung von *dem* Altern und Sterben, dem sein von ihm *zur Zeit* innegehabter Körper unterlag, sich als unmöglich erwies. Dem *gegenwärtigen* Altern und dem sich daran anschließenden Tode gegenüber war er also von vornherein ohnmächtig. Gegenüber *diesem* Altern und *diesem* Tode blieb deshalb auch nur die gleichmütige Hinnahme dieser unabänderlichen Folgeerscheinungen einer bereits gesetzten Ursache übrig, wie sie in den Worten ihren Ausdruck findet: »Geduldig trag' ich ab den Leib¹⁹.« Dagegen ergab sich die Möglichkeit, sich in seinem unergründlichen Wesen von der Wiederholung dieser Vorgänge in der weiteren Zukunft, also in einer neuen Existenz, zu schützen, dann, wenn es gelang, jede *weitere* Geburt, das heißt die Bildung eines *künftigen* neuen körperlichen Organismus, hintanzuhalten. Der Buddho sah sich also hier vor das unerhörte Problem gestellt, jenes Geheimnis zu ergründen, zufolge dessen sich durch den Vorgang der Empfängnis in einem Mutterleibe immer wieder ein neuer sinnenbegabter Körper bildet mit der Folge, daß sich noch in jenem Bewußtsein auf ihn herabsenkt. Nur wenn die Lösung dieses Problems gelang, konnte überhaupt festgestellt werden, ob unter den Bedingungen dieses Vorganges – eben der Geburt in dem Sinne, wie der Buddho dieses Wort gebraucht – solche seien, die zu setzen oder zu unterlassen in unserer Macht steht. Der Buddho hat auch dieses Problem ergründet und dabei zugleich den Anteil aufgedeckt, den wir selbst an unserer jeweiligen Empfängnis haben, so daß jeder in der Lage ist, zu bestimmen, ob er wiedergeboren werden will oder nicht. Eben diese Unmöglichmachung einer künftigen Neugeburt, verbunden mit dem unerschütterlichen Bewußtsein, daß dies gelungen sei, ist das Kriterium der eingetretenen Erlösung und damit der erreichten Heiligkeit. Denn nur derjenige ist für immer dem Kreislauf entfahren und eben dadurch definitiv dem Leiden entgangen, also gänzlich erlöst und so vollkommen heilig geworden, der von sich sagen kann: »*Erschöpft hat sich die Wiedergeburt*, gelebt ist das heilige Leben, getan ist, was zu tun war, ich habe nichts mehr mit dieser

¹⁸ Samyutta Nik. I. c.

¹⁹ Psalmen der Mönche, V. 1002.

Ordnung der Dinge gemein²⁰, oder auch, wie es anderweit heißt: »Unerschütterlich ist meine Erlösung, *dies ist die letzte Geburt*, nicht gibt es mehr ein neues Werden²¹.«

Damit ist zugleich als der einzige Zeitpunkt, in welchem es möglich ist, für immer aus dem Samsāro herauszutreten, jener festgestellt, in dem sich allein eine neue Geburt vollziehen kann, nämlich der Augenblick des Todes, an den sich ja die neue Geburt jeweils anschließt.

Die Bedingungen der Wiedergeburt

Es ist früher²² schon gesagt worden, daß die Lösung des Rätsels, wie wir immer wieder zu einer neuen Geburt kommen, sich als geradezu verblüffend einfach erweist, so einfach, wie es eben nur die Wahrheit sein kann. Nunmehr sind wir an dem Punkte angelangt, diesen Satz zu verifizieren.

Zunächst kann natürlich niemand aus unmittelbarer Anschauung heraus sagen, wie sich der Vorgang seiner eigenen Geburt jeweils vollzieht, obwohl jeder ihn bereits unzählige Male durchgemacht hat. Denn die Empfängnis, die diese jeweilige Geburt einleitet, geht für jedes Wesen in der Nacht der tiefsten Bewußtlosigkeit oder, um im Geiste des Buddho zu sprechen, im tiefsten Nichtwissen vor sich. Wohl aber könnte man auf den Gedanken kommen, die Kenntnis, die sich der Buddho auch in diesem Punkte zuschreibt, aus dem zweiten der drei großen Wissen, die er sich errungen hatte, abzuleiten, nämlich aus der Fähigkeit, »vermittels des göttlichen Auges, des geklärten, überirdischen« zu erkennen, »wie die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen²³.« Wäre der Buddho wirklich auf diesem Wege zur Feststellung der Bedingungen unserer Wiedergeburt gelangt, so wäre das für uns sehr mißlich. Würden wir, denen diese Fähigkeit des göttlichen Auges vollständig abgeht, uns doch hier auf den bloßen Glauben an seine Darstellung beschränkt sehen und damit einer der Grundpfeiler des gewaltigen, auf der Möglichkeit unmittelbarer eigener Einsicht beruhenden Baues seiner Lehre sich als morsch erweisen. Indessen ist diese Befürchtung unbegründet, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: Auch vermittels der Fähigkeit des göttlichen Auges konnte der Buddho doch immer nur die bloße *Tatsache*, daß die Wesen — und zwar in unserer Sinnenwelt in einem Mutterleibe — immer wieder neu erscheinen, konstatieren, nicht aber die *Ursache* für diese Tatsache, die der unmittelbaren Anschauung überhaupt nicht zugänglich ist. Diese Ursache mußte also auf einem anderen Wege gefunden werden. Es war der folgende:

²⁰ Samyutta Nik. XXXV, 28.

²¹ Cfr. oben S. 156.

²² Oben S. 85.

²³ Cfr. oben S. 154.

Der Buddho suchte das Geborenwerden als den integrierenden Bestandteil eines anderen, allgemeineren Vorganges zu begreifen, so daß, wenn er die Bedingung für den letzteren aufdeckte, damit zugleich und eo ipso auch die für den ersteren klargestellt war. Als diesen allgemeineren Vorgang aber fand er das *Werden* (bhavo). Das Werden ist der allgemeinste, ja im Grund einzige Vorgang auf der Welt. Es gibt kein eigentliches Sein im Sinne eines irgendwie Beharrenden, sondern alles ist im fortwährenden Flusse begriffen, entwickelt sich aus den kleinsten Anfängen, um sich alsbald wieder aufzulösen, ist eben ein bloßes *Werden*. In dieser Weise *wird* insbesondere auch alles *Lebendige* in jeder der möglichen Welten, nämlich der Begierdenwelt, der Formwelt und der Nichtformwelt²⁴. Dabei geht *dieses* Werden, also das Werden eines neuen sinnbehafteten Körpers, eines neuen körperlichen Organismus²⁵, immer und ausnahmslos in der Weise vor sich, daß es durch »Empfängnis, Keimung, Geborenwerden« eingeleitet wird. Danach ist aber der in diesen letzteren Begriffen beschriebene Vorgang *nur das Werden in seinem Beginne selbst*²⁶. Es leuchtet also auch ohne weiteres ein, daß die letzten Bedingungen der Geburt in dem angegebenen Sinne, also das Empfangen- und Geborenwerden, mit denen des Werdens überhaupt zusammenfallen: Wenn ich die Bedingungen für die *Empfängnis* eines Wesens setze, setze ich eben damit die Bedingungen für sein *Werden*, und wenn ich die Bedingungen alles Werdens vernichte, vernichte ich eben dadurch auch die Bedingungen jeglicher Geburt. Es ist also wiederum nur ein *selbstverständlicher* Satz, wenn der Buddho sagt: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Geburt von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Geburt abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom Werden entsteht die Geburt²⁷.« Daß der Buddho mit diesem Satz wirklich nur das eben Ausgeführte besagen will, ergibt sich mit aller wünschenswerten Präzision aus seiner eigenen Erklärung, die er ihm gibt:

»Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit von dem Werden entsteht die Geburt.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit von dem Werden die Geburt entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt

²⁴ »Diese drei [Arten von] Werden gibt es, Mönche: Werden in der Begierdenwelt, Werden in der Formwelt, Werden in der Nichtformwelt.« (Samyutta-Nik. XII, 2) — Unter der »Formwelt« werden hier jene himmlischen Reiche verstanden, in denen die Objektivierung zwar noch in körperlicher Form erfolgt, aber frei von sinnlichem Begehren; die »Nicht-Formwelt« begreift die Reiche des unbegrenzten Raumes, des unbegrenzten Bewußtseins, der Nichtirgendetwasheit und der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung in sich. Von diesen höheren Daseinsbereichen wird später noch gehandelt werden.

²⁵ Ausnahmslos in *diesem* Sinne wird der Ausdruck »bhavo« (Werden) in den Suten, so oft er Bezug auf den Paticcasamuppādo hat, gebraucht.

²⁶ Cfr. Psalmen der Mönche, V. 259: »Mein *Werden* gewahr' ich, was da *leben* läßt.« (Oben S. 156).

²⁷ Diese Stelle und die folgenden sind aus Dighā Nikāyo XV.

und durchweg kein Werden von irgend etwas stattfände, das will sagen, kein Werden in der Begierdenwelt, kein Werden in der Körperwelt, kein Werden in der Nichtkörperwelt—würde da, *bei dem gänzlichen Fehlen des Werdens*, auf Grund der Aufhebung des Werdens, irgendwo Geburt wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Geburt, nämlich das Werden.«

Damit war also für den Buddho das Problem der Geburt auf das des Werdens überhaupt übergeleitet, indem nunmehr für ihn die Frage zu beantworten war: Was ist der zureichende Grund für dieses rastlose, unaufhörliche *Werden*, in das wir uns hineingestellt sehen? Die Antwort wurde ihm wiederum durch tiefe Betrachtung, die auch uns mühelos die Frage lösen wird: Ich gehe auf der Straße. Eine Mädchengestalt taucht vor mir auf. Ich *hafte* an ihr. Als Folge davon gewahre ich in mir Gedanken, wie ich mich ihr nähern könne. Pläne werden geschmiedet. Sie werden äußerlich verwirklicht. Es folgt die Liebeserklärung, die Heirat; Kinder werden erzeugt; kurz, jene ganze Kette von glücklichen und unglücklichen Ereignissen, wie sie nur ein Familienleben mit sich bringen kann, läuft ab — alles bedingt und ausgelöst durch den einzigen Umstand, daß ich vor Jahren an jener Mädchengestalt auf der Straße *gehaftet* hatte. Jenes Haften, das damals in mir aufgestiegen war, war es, das dieses ganze, sich über viele Jahre hinziehende *Werden* ausgelöst hatte. Wäre es nicht aufgestiegen, wäre ich vielmehr beim ersten Anblick jener weiblichen Erscheinung gleichgültig geblieben, so wäre auch sie, wie tausend andere, unbeachtet, wie sie gekommen, wieder aus meinem Gesichtskreis entschwunden und hätte vielleicht nie wieder meine Lebensbahn gekreuzt, die eben dadurch unter Umständen eine diametral entgegengesetzte Richtung genommen hätte. — Ein junger Mann, der vor der Wahl seines Berufs steht, *haftet* an dem in ihm auftauchenden Gedanken, ein Geschäftsmann, ein Beamter, Offizier, ein Künstler zu werden. »Diesen Gedanken hegt er und pflegt er und klammert sich daran.« Die Folge ist, daß der Gedanke sich in die Tat umsetzt, daß das *Werden* einsetzt und sich so lange betätigt, bis der junge Mann schließlich wirklich zum Geschäftsmann, Beamten, Offizier oder Künstler *geworden* ist. Infolge jenes *Anhaftens* ist er zu dem *geworden*, woran er *haftete*. Hätte sich in ihm kein solches Anhaften geregt, dann wäre er auch nichts von alledem *geworden*. — Man haftet an einer Speise mit der Wirkung, daß man davon isst und krank *wird*; man haftet an dem Gedanken, daß eine bestimmte Arznei helfe, nimmt infolge davon und *wird* gesund; man haftet an einem Gegenstand, den uns ein anderer wegnimmt, und *wird* zornig; man haftet an einem fröhlichen Anblick und *wird* lustig. Kurz: Sobald ein *Anhaften* in uns aufsteigt, beginnt das *Werden*, nicht bloß das Krank-werden, Gesund-werden, Zornig-werden, Lustig-werden, sondern jegliches Werden überhaupt: Immer und überall *wird* man zu dem, woran man *haftet*, indem man sich zugleich mit dem, was

infolge des Haftens wird, *identifiziert*. Ja, selbst mein eigener Körper *wird* bloß, wenn und so lange an der Nahrung *gehaftet* und diese demzufolge dem Körper einverleibt wird; hört jegliches Anhaften an der Nahrung auf, dann *wird* auch der Körper als solcher nicht weiter, er löst sich auf. Das Resultat ist also: Wenn ich an nichts mehr *hafte*, kann auch nichts mehr für mich *werden*. Selbst ein bloßer Gedanke, der in mir aufsteigt, schwindet haltlos hinweg, löst sich auf, wenn ich ihm gegenüber vollkommen gleichgültig bleibe, das heißt also, wenn keinerlei Anhaften an ihm stattfindet: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Werden von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Werden abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom *Anhaften* entsteht das Werden!«

So zwingend, weil aus der unmittelbaren Anschauung geschöpft, diese Beweisführung dafür ist, daß alles Werden in einem *Haften* seinen Grund hat, so ist sie doch und damit auch ihr Resultat uns ganz ungewohnt, weil von unserer sogenannten wissenschaftlichen Methode durchaus verschieden. Unsere Naturwissenschaften betrachten nämlich alles Werden lediglich und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der steten Wandlungen der Materie auf Grund der sie beherrschenden Gesetze. Diese Materie und diese Gesetze sind für sie das allein Gegebene, aus denen deshalb, wie alles in der Welt, so auch der Mensch erschöpfend zu begreifen sei. Demzufolge steht es für unsere Forscher von vornherein fest, daß die Materie und ihre Gesetze auch die alleinigen Ursachen zu allen Erscheinungen der Natur, also auch des Menschen, in sich bergen müssen, woraus dann eben als die allein in Betracht kommende Methode aller Ätiologie die möglichst umfassende Erforschung der Natur, innerhalb deren der Mensch nur ein Genus unter vielen anderen darstellt, sich ergibt mit der Folge, daß dadurch auch immer nur die *äußere* kausale Verknüpfung der Erscheinungen untereinander erkannt wird, nie aber das innerste Prinzip, aus dem sie hervorquellen. Dieses, von uns *Naturkraft* genannt, lassen die Naturwissenschaften eben wegen der Art ihrer Methode als unerklärten und für sie unerklärbaren Rest stehen, eben weshalb wir dann auch zunächst gar nicht wissen, wie wir uns verhalten sollen, wenn wir uns plötzlich mitten in die Erklärung dieser Naturkraft selbst hineingestellt sehen. Nichts anderes nämlich als diese Erklärung stellt die Erkenntnis dar, daß alles Werden aus dem *Anhaften* hervorgeht. Dieses Haften ist das Kraftprinzip in allen einzelnen Erscheinungen der Natur und bildet eben deshalb das Wesen aller Naturkräfte. Freilich kann man das ganz erst dann verstehen, wenn man statt des angegebenen *objektiven* Standpunktes unserer Naturwissenschaften — objektiv deshalb, weil er vom *Objekt* ausgeht, dieses als das Primäre betrachtet, aus dem alles, selbst das Subjekt, zu erklären sei — sich auf den direkt entgegengesetzten, den *subjektiven*, zurückzieht, den der Buddho einnimmt. Nach ihm ist ja, wie wir bereits zur Genüge wissen, das Primäre nicht die Natur, die Welt mit

ihren Gesetzen, sondern ich selbst bin dieses Primäre; und das Problem besteht nicht darin, mich als Produkt der Welt zu begreifen, also aufzuklären, wie die Welt zu mir kommt, sondern umgekehrt, die Welt als Produkt von mir zu erfassen und klar zu machen, wie ich in meinem unergründlichem Wesen zur Welt als zum Bereiche des Anattā, des Nicht-Ich, komme, oder, was dasselbe ist, wie ich in den Bereich *des Werdens* hineingerate. Eben deshalb kann es sich für den Buddha und für jeden, der von seinem Standpunkt aus in die Welt hineinschaut, nie darum handeln, wie das Werden an sich, also unabhängig von mir zu erklären sei, sondern dasselbe wird, wie ja die ganze Welt, zu *einem subjektiven Phänomen des Einzelnen*, muß deshalb auch stets und ausnahmslos und von vornherein seinen letzten zureichenden Grund im einzelnen Individuum haben. Damit ergibt sich dann aber auch eine von der unserigen ganz entgegengesetzte Methode, diesen Ugrund aufzufinden. Man wird auf ihn nie durch äußere Forschung stoßen, auch wenn man die ganze Welt bis in die Tiefen der Sterne durchsucht, so wenig als man den unterirdischen Zufluß eines Sees dadurch findet, daß man ihn auf seiner Oberfläche an allen Ecken und Enden mit allen nur möglichen Instrumenten auf das genaueste durchforscht, sondern man muß, sich aus der Welt auf sich selbst, auf das »Centrum seiner Lebensgeburt²⁸« zurückziehend, durch beharrliche Innenschau festzustellen suchen, wie ich zu all dem Werden, in das ich mich hineinverwoben sehe, komme. Unter Führung des Buddha wird man dann, wie wir gesehen haben, unschwer konstatieren können, daß, was in und an mir und für mich *wird*, es immer nur durch ein vorausgegangenes, in mir aufgestiegenes *Anhaften* wird, ja, daß eben dadurch auch ich selbst erst zum »*Ich*« *werde*. Erst wenn man so die Quelle, aus der das Werden hervorquillt, in sich selbst aufgedeckt hat, kann man seinen auf diese Weise richtig eingestellten Blick mit Aussicht auf Erfolg auch auf die anderen Lebewesen richten²⁹ — wiederum im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die das Einzelne aus dem Allgemeinen begreifen wollen —, um festzustellen, ob nicht auch bei ihnen alles Werden irgend welcher Art auf einem Anhaften basiert. Bei der offensichtlichen Gleichartigkeit aller Lebenserscheinungen wird sich ohne weiteres die Erkenntnis einstellen, daß der Satz auch bei ihnen im vollen Umfange gilt, wie der Buddha das in den Worten ausdrückt: »Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit vom Haften entsteht das Werden.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Haften das Werden entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß *überhaupt und durchweg kein Haften irgend eines (Wesens) an irgend etwas bestünde*, das will sagen, kein Haften an Sinnenfreuden, kein Haften an Ansichten, kein

²⁸ Jakob Böhme.

²⁹ »Das eigene Körpergetriebe beobachtend, wird er da vollkommen ausgeglichen, vollkommen abgeklärt: weil er da vollkommen ausgeglichen, vollkommen abgeklärt wurde, kann er *nach außen*, an *anderem* Körper, *weise den Blick bewähren*.« (Digha Nik. XVIII.)

Haften an rituellen Gebräuchen, kein Haften an dem Gedanken des Ich-Selbst³⁰ — würde da, bei dem gänzlichen Fehlen des Haftens, auf Grund der Aufhebung des Haftens, irgendwie ein Werden wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Werdens, nämlich das Haften.«

Ja, wenn wir nur tief genug zu schauen vermögen, entschleiern sich schließlich auch alle Kräfte im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen als Äußerungen von *Anhaftungen*: Man nehme eine Schachtel mit Zündhölzern. Sobald man ein Zündholz an der Reibfläche der Schachtel reibt, flammt Feuer auf. Woher kommt es? Weder in der Reibfläche noch im Zündholz ist es selbstverständlich enthalten; man mag beide auf alle nur erdenkliche Weise physikalisch und chemisch untersuchen, nie wird man eine Spur von Feuer oder etwas dem Ähnlichen in ihnen entdecken. Und doch tritt jedesmal, sobald ein Zündholz an der Reibfläche gerieben wird, Feuer hervor. Danach sind aber Reibfläche und Zündholz nichts weiter als die *Bedingungen* — causes occasionelles³¹ — für ein Drittes, das diese Bedingungen *ergreift*, an sie sich *anhaftet* und vermittelt ihrer als Feuer offenbar wird. Dieses Dritte lauert förmlich auf diese Bedingungen, um sich an sie anzuklammern und mittels ihrer mit Vehemenz in die Erscheinung zu treten: Wo immer nur ein Zündholz an seiner Reibfläche gerieben wird, mag das in Europa oder in Amerika oder auf dem Monde oder auf dem Sirius geschehen, das gilt gleich: immer und überall wird diese geheimnisvolle Naturkraft diese Bedingungen gierig ergreifen und sich mittels ihrer ins Dasein drängen. Und dennoch, obwohl sie immer und überall ist, ist sie doch wieder nirgends; denn nirgends kann sie selbst je gefunden werden, kurz: sie ist für uns etwas Unerklärliches, Unergründliches, entsteht für uns jedesmal wieder neu aus dem »Nichts«, in das sie stets wieder zurück-sinkt, liegt also *außerhalb* der Welt, eben weshalb von ihr letzten Endes, wie von unseren eigenen Kraftäußerungen, nichts weiter gesagt werden kann, als daß es eine *Anhaftung* ist, die sich vollzieht und die wir dann als Feuer wahrnehmen. Und so ist es mit jeder Naturkraft. Zur weiteren Illustration mag das schöne Beispiel Schopenhauer's, in welchem er das Wesen der Naturkräfte anschaulich darlegt, in *buddhistischer* Fassung gegeben werden³²:

»Denken wir uns etwan eine nach den Gesetzen der Mechanik konstruierte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerstehen durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit usf. Hier sind

³⁰ Das Tier haftet natürlich bloß an Sinnengenüssen und an dem »Gedanken des Ich-Selbst«. Den letzteren hat es indes nicht in abstrakter Form, wohl aber als anschauliche Vorstellung; auch es sieht in seiner Individualität sich selbst.

³¹ Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, S. 163 (196).

³² W. a. W. u. V. I, 161 f. (193).

Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit ursprüngliche, unerklärte *Anhaftungen*: bloß die Bedingungen, unter denen, und die Art und Weise, wie sie sich äußern, hervortreten, eine bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, gibt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein starker Magnet auf das Eisen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen; die Bewegung der Maschine stockt und die Materie ist sofort wieder der Schauplatz einer anderen *Anhaftung*, von der die ätiologische Erklärung ebenfalls nichts weiter als die Bedingungen ihres Eintrittes angibt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maschine auf Zinkplatten gelegt, gesäuerte Feuchtigkeit dazwischen geleitet und sogleich ist dieselbe Materie der Maschine einer anderen ursprünglichen *Anhaftung*, dem Galvanismus, anheimgefallen, der nun nach seinen Gesetzen sie beherrscht, durch seine Erscheinungen an ihr sich offenbart, von welchen die Ätiologie auch nicht mehr als die Umstände, unter denen, und die Gesetze, nach welchen sie sich zeigen, angeben kann. Jetzt lassen wir die Temperatur wachsen, reinen Sauerstoff hinzutreten: die ganze Maschine verbrennt: das heißt, abermals hat eine *Anhaftung*, der Chemismus, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unweigerlich Anspruch auf jene Materie. Der dadurch entstandene Metallkalk verbinde sich nun mit einer Säure: ein Salz entsteht, Krystalle schießen an: sie sind die Erscheinungen einer anderen *Anhaftung*, die selbst wieder ganz unergründlich ist, während der Eintritt ihrer Erscheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Ätiologie anzugeben weiß. Die Krystalle verwittern, vermischen sich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt sich aus ihnen: eine neue *Anhaftung* — und so ließe sich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen . . . wie bald diese, bald jene *Anhaftung* ein Recht auf sie gewinnt, und sie unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten.«

Freilich lehrt der Buddho nicht ausdrücklich, daß auch im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen alles Werden durch Anhaften bedingt ist, aber nicht etwa, weil es falsch ist, sondern weil er mit einer geradezu beispiellosen Konsequenz, wie immer, so auch hier, an seinem Prinzip festhält, mit nichts sich zu befassen, was nicht dazu dient, ein wahrhaft heiliges Leben zu begründen, sondern bloß dazu gut sein könnte, unsere Wißbegierde zu befriedigen; das Werden im Pflanzenreiche und im Bereiche des Unorganischen aber berührt uns, wenigstens nach der hier fraglichen Richtung, nicht weiter, weil es nie für uns praktisch werden kann, indem wir nie mehr in diese Reiche zurückgleiten können. Spricht so der Buddho nicht eigens von den Ursachen des Werdens in diesen Reichen, so setzt er doch, wie wir noch sehen werden, als selbstverständlich voraus, daß auch dort diese Ursache stets in einem Anhaften besteht.

In der oben zitierten Stelle finden wir auch eine Einteilung der möglichen Arten des Anhaftens, insoferne es sich beziehen kann auf *Sinnenfreuden*, *Ansichten*, *rituelle Gebräuche* und den *Gedanken des Ich-Selbst*. Auch diese Ein-

teilung mutet uns zunächst etwas fremdartig an, da wir dieses Anhaften lieber nach den äußeren Objekten, auf die es sich bezieht, gruppiert sehen möchten. Allein auch hier sind wir wieder durch den uns gewohnten objektiven Standpunkt beeinflusst, der immer sofort die äußere Welt zum Maßstab nehmen will. Besinnen wir uns aber auf den subjektiven Standpunkt des Buddho, also darauf, daß unser unergründliches Wesen als ein Fremdes der Welt gegenübersteht, an der wir bloß haften, so wird klar, daß dieses Haften in letzter Linie an den Sinnenfreuden statthat, dann an den Ansichten, die in uns über die Welt und unser Verhältnis zu ihr aufsteigen, weiter an den religiösen Zeremonien, durch die wir unser Heil wirken zu müssen glauben, wie eine solche beispielsweise die Verehrung eines persönlichen Gottes ist, insbesondere aber an dem falschen Gedanken, als ob unser Wesen eine positive Größe dieser Welt sei. Indessen ist diese Einteilung nicht die grundlegende. Als solche erscheint eine andere, die auch uns ohne weiteres verständlich ist und die wir bisher schon kennen gelernt haben. Sie hat direkt die Elemente zum Gegenstande, die unsere Persönlichkeit ergeben und in denen, eben weil wir in der letzteren die ganze Welt erleben, sich all unser Anhaften erschöpft. Es sind die fünf Gruppen: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Bewußtsein, die der Buddho als den Inbegriff alles dessen, woran wir überhaupt haften können, die fünf Gruppen des Anhaftens, pañcupādānakkhandhā, schlechthin nennt. Eben in der Herausarbeitung, das heißt also in dem *Werden* dieser fünf Gruppen mit dem körperlichen Organismus als Grundlage besteht der Vorgang der Geburt, der eben deshalb auch das Anhaften κατ' ἐξοχήν zur Voraussetzung hat. Bevor wir uns jedoch mit der Art *dieses* Anhaftens näher befassen, empfiehlt es sich, zunächst noch die unmittelbare *Bedingung* alles Anhaftens kennen zu lernen.

Auch das Anhaften ist nämlich ursächlich bedingt. Ja, in der Aufzeigung dieser Bedingungen, unter denen, und der Art und Weise, wie es sich äußert, besteht, wie wir gesehen haben, das Wesen aller Ätiologie. Freilich begnügt sich diese, wie wir ebenfalls bereits wissen, mit der Aufdeckung der *äußeren* Bedingungen, entsprechend ihrem objektiven Standpunkt, während wir vom Buddho wiederum den *inneren* Grund erwarten dürfen, den er uns denn auch, wie folgt, angibt: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Anhaften von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Anhaften abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom *Durste* entsteht das Anhaften.«

Was das heißen will, erklärt uns der Buddho selbst: »Ich habe gesagt: ›In Abhängigkeit vom Durste entsteht das Haften.‹ Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Durste das Haften entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg kein Durst irgend eines (Wesens) nach irgend etwas bestünde, das will sagen, kein Durst nach Gestalten, kein Durst nach Tönen, kein Durst nach Gerüchen, kein Durst nach Geschmücken, kein Durst nach Tastobjekten, kein Durst nach Vorstellungen —

würde da, bei dem gänzlichen Fehlen des Durstes, auf Grund der Aufhebung des Durstes, irgendwie ein Haften wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr!«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Haftens, nämlich der *Durst*.«

Hienach wird also zunächst unter Durst, tanhā, jegliches Verlangen oder Begehren nach irgend etwas in der Welt, die ja ihrerseits, wie wir bereits wissen, sich in den Objekten der sechs Sinne erschöpft, verstanden, angefangen vom leisesten Begehren, das in uns aufsteigt, bis zum eingewurzelten, scheinbar unausrottbaren Triebe. Ungewohnt ist uns hiebei lediglich der Ausdruck *Durst*. Wir werden später noch näher auf ihn, insbesondere sein Verhältnis zum Willen, zurückkommen. Hier genüge es festzustellen, daß er, ganz wie der Schopenhauersche Wille, *sowohl das bewußte als das unbewußte Wollen* in sich begreift.

Sobald dieser Durst, also dieses Verlangen nach einem Sinnesobjekt, sich in uns erhebt, ist die naturnotwendige Folge, daß auch ein *Haften* in uns aufsteigt. Um uns dies deutlich zu machen, dürfen wir nur auf unsere früheren Beispiele zurückgreifen: Was war die Ursache, daß ich an jener Mädchengestalt, die mir auf der Straße begegnete, *haftete* mit der Folge, daß dieses Haften selbst wieder das daraus erfolgende *Werden* und damit mein ganzes Lebensschicksal bestimmte? Fraglos das in mir aufgestiegene *Verlangen*, das Mädchen zu besitzen. Wäre dieses Verlangen, dieser Durst nicht in mir aufgestiegen, so hätte ich auch nicht an der Gestalt *gehaftet* und wären wiederum auch alle Wirkungen dieses Haftens selbst ausgeblieben. Und was ist der Grund, daß einer mit eiserner Energie alle Hindernisse überwindet, die sich seinem Plan, ein Geschäftsmann, ein Beamter, Offizier, Künstler zu werden, entgegenstellen? Was ist die Ursache, daß er mit solcher Gewalt an diesen Gedanken und Plänen *haftet*? Doch wohl sein intensives Begehren, sein heißer *Durst*, sein unbeugsamer *Wille*, jene Lebensstellung zu erringen. Hätte er keinerlei solches Verlangen, keinerlei derartiges *Interesse*, das wiederum nur eine Modalität des Durstes ist, so würde er auch nicht an derartigen Gedanken und noch weniger an den Mitteln zu ihrer Verwirklichung *haften*, und damit würde von alledem nichts *werden*. — Habe ich kein *Verlangen* nach der Speise, keinen *Durst* nach dem Getränke, die mich krank machen können, so *hafte* ich auch nicht an ihnen, ergreife sie nicht und vermeide eben dadurch das Krank-*werden*. — Und habe ich endlich auch nicht das geringste Verlangen nach meinem Körper und damit auch keinerlei Wunsch mehr, ihn zu erhalten, bin ich dabei noch frei von jedem Verlangen, den sich meldenden Hunger und Durst zu stillen, kurz: habe ich *überhaupt kein Verlangen* irgend welcher Art mehr, dann *hafte* ich auch an nichts mehr und kann gleichmütig zusehen, wie dieser mein Körper mangels Zuführung der nötigen Nahrung sich auflöst und verfällt, bis er schließlich samt den Sinnesorganen ganz zugrunde geht, kann mithin in unmittelbarer

Anschauung an mir selbst konstatieren, wie *alles* Werden für mich nach und nach zur Ruhe kommt.

Das alles ist so klar, daß es keines weiteren Beweises bedarf, ja im Grunde auch gar keines solchen fähig ist. Daß alles Anhaften und damit alles Werden durch den Durst, das Wollen bedingt ist, ist für jeden, der den Satz überhaupt nur erst einmal begriffen hat, vielmehr wiederum ohne weiteres in sich selbst evident; es bleibt bloß noch übrig, die Probe aufs Exempel zu machen, indem man an sich selbst praktisch erprobt, wie durch allmähliche Willensabtötung auch das Werden immer weniger wird. Und zwar gilt der Satz nicht bloß für uns selbst und jene Erscheinungen, welche uns ähnlich sind, die Tiere: »die fortgesetzte Reflexion wird den Menschen dahin leiten, auch die Kraft« — oder, um im Geiste des Buddho zu sprechen, die *Anhaftung* — »welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht³³« — alle diese Anhaftungen als durch jene Ursache bedingt zu erkennen, welche da, wo sie am deutlichsten hervortritt, nämlich im Menschen, *tanhā, Durst, Wollen* heißt. »Kein Körper ist ohne Sucht und Begier«, sagt Schopenhauer³⁴ im Geiste Jakob Boehmes, wie er sich ausdrückt, und, wie wir nach dem Bisherigen hinzufügen dürfen, eben so sehr im Geiste des Buddho. Um speziell noch einmal auf unser früher gebrauchtes Beispiel vom Feuer zurückzukommen, so haben wir gesehen, daß jenes Geheimnisvolle, was, wenn ein Zündholz an der entsprechenden Reibfläche gerieben wird, als Feuer erscheint, förmlich auf diese Bedingungen seiner Sichtbarwerdung lauert, ohne Beschränkung auf Zeit und Raum immer bereit, sie mit Vehemenz zu ergreifen. Wer möchte in dieser lauernden Gier, sich an die geeigneten Bedingungen *anzuhaften* und so zum *Werden* — als Feuer — zu gelangen, trotz der graduell weiten Entfernung dieser Art von Daseinsform von unserer eigenen, nicht ebenfalls die *tanhā, den Durst*, wiedererkennen?

Damit ist aber als der Urgrund alles Seienden oder vielmehr, um in der geläuterten Erkenntnisweise des Buddho, der ja in dieser Welt kein Sein, sondern nur ein ewiges *Werden* anerkennt, zu verbleiben³⁵, alles *Werdenden* die *tanhā*,

³³ Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, 131 (163).

³⁴ l. c.

³⁵ Auch hier muß man wieder die Ungenauigkeit mancher Übersetzungen aus dem Kanon beklagen, die, statt uns zur Erkenntnishöhe des Buddho, von der aus in der Welt kein *Sein*, sondern nur ein ewiges *Werden* sich darbietet, hinaufzuführen und so unsere eigene seichte Anschauung zu läutern, umgekehrt die klare Erkenntnis des Buddho, sie entgegen dem Wortlaut des Urtextes in die gewöhnliche Ausdrucksweise hineinzwängend, verflachen und verdunkeln, indem sie *bhavo, werden*, stets mit *sein* oder *dasein* wiedergeben.

der Durst, das Wollen aufgewiesen: »Dort, wo Willensgier ist, dort ist das Haften³⁶.« »In Abhängigkeit vom Haften« — aber — »entsteht das Werden³⁷.«

Die bisherigen Ausführungen ergeben also: Unsere Geburt hat als ein Teil, nämlich als das Anfangstadium des Werdens überhaupt mit diesem die gleiche Grundursache, das *Anhaften*; alles Anhaften aber wurzelt im *Durste*, im *Wollen*. So hatte den Buddha das Suchen nach der Ursache unserer steten Wiedergeburt zur Aufdeckung der Grundursache alles Werdens, das heißt in unserem Sprachgebrauch, alles Seins überhaupt, geführt. Andererseits aber wird gerade dadurch der Vorgang, der unsere stete Wiedergeburt herbeiführt, ins hellste Licht gesetzt. Wie er sich hienach darstellt, davon soll nunmehr die Rede sein.

Der Vorgang der Wiedergeburt — Das Karma-Gesetz

Unser wahres Wesen liegt jenseits unserer Persönlichkeit und ihrer Bestandteile, ja jenseits der Welt, im scheinbaren *Nichts*. An ihm lassen wir es uns aber nicht genügen, wir haben Verlangen, Durst nach etwas Weiterem, unserem tiefsten Wesen durchaus Fremdem, nämlich nach der *Welt*, die da ist eine Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte und des Tastbaren; und weil wir Verlangen, Durst nach ihr haben, deshalb ergreifen wir jederzeit mit Gier die Gelegenheit, mit ihr in Verbindung zu kommen. Das ist jedoch nicht unmittelbar möglich. Um einen Kontakt mit den Gestalten herzustellen, ist ein Auge, um eine Berührung mit den Tönen zu erreichen, ein Ohr, um eine solche mit den Düften, den Säften, dem Tastbaren zu ermöglichen, sind eine Nase, eine Zunge, ein Leib notwendig, ein Gehirn aber als Zentralstelle; kurz, zur Herstellung des von uns so sehr erstrebten Kontaktes mit der Welt benötigen wir den körperlichen Organismus, den »mit den sechs Sinnen behafteten Körper« als die Sechssinnenmaschine. Und so groß ist unser Durst nach der Welt der Gestalten, der Töne, Düfte, Säfte und des Tastbaren, daß wir wähnen, dieser Durst sei die unmittelbare Auswirkung unseres Wesens selbst und deshalb »der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein« die jeweilige *Erscheinung* dieses unseres Wesens, das sich darin objektiviere; daher denn auch unser beispieldloses Haften an diesem Organismus, solange wir ihn besitzen, und unser grenzenloser Durst nach einem neuen in dem Momente, wo wir ihn verlieren, also im Augenblick des Todes, ein Durst, der dann ja auch tatsächlich zur Bildung eines neuen solchen Organismus, einer neuen Sechssinnenmaschine führt. Der Vorgang hiebei, wie er sich aus der Lehre des Buddha ergibt, ist folgender:

Wir wissen bereits, daß jedes Werden ein Doppeltes voraussetzt, einmal, daß die Bedingungen zu seinem Eintritt gesetzt, und dann, daß diese Bedingungen *ergriffen* werden, daß an ihnen *gehaftet* wird. Man erinnere sich an das

³⁶ Samyutta Nik. XXII, 82.

³⁷ Digha Nik. XV.

Beispiel vom Feuer: Die Reibung des Zündholzes an der Reibfläche stellt die *Bedingung*, an der *gehaftet wird*, dar oder, da dieses Ergreifen, dieses Anhaften aus dem scheinbaren Nichts heraus erfolgt, so daß es in keiner Weise näher bestimmt werden kann, insbesondere auch nicht als Wirkung eines Subjektes, noch kürzer und besser: Das Zündholz wird infolge der *Reibung* das Objekt *einer Anhaftung*. Aus eben diesen beiden Faktoren resultiert nun auch jenes neue, selbständige Werden, das mit der Empfängnis, oder, um in der Sprache des Buddho zu bleiben, mit der Geburt einsetzt. Die beiden Eltern setzen durch die Begattung in der Vereinigung des männlichen Samens mit dem weiblichen Ei, eine Vereinigung, die bei der Hervorbringung des Feuers der des Zündholzes mit seiner Reibfläche analog ist, die *Bedingung* oder, was dasselbe ist, *das Objekt* für die *Anhaftung*, zufolge welcher letzterer dann das ergriffene Objekt, das so befruchtete Ei, sich zum Embryo gestaltet, das *Werden* eines neuen körperlichen Organismus einsetzt. Diese Anhaftung aber war jene, die der trotz aller Krankheit und Todespein nicht geminderte *Durst* eines sterbenden Wesens nach einer neuen Sechssinnenmaschine als der einzigen Möglichkeit, mit der Welt der Gestalten, Töne, Düfte, Säfte und des Tastbaren weiter in Kontakt zu bleiben und sie zu genießen, ausgelöst hatte. Konkret gesprochen: Man versetze sich im Geiste an das Krankenlager eines Menschen, etwa eines mächtigen Fürsten, bezüglich dessen das vor sich geht, was wir Sterben nennen, das heißt also, der die fremden Bestandteile, die er bisher in seinem mit den sechs Sinnen behafteten Körper ergriffen hielt, welcher letzterer ihn uns ja auch allein sichtbar macht, wieder abzugeben gezwungen ist und der eben deshalb wieder einmal, wie schon so oft im Verlaufe der Zeiten, die »Sterbempfindung³⁸« an sich erfahren muß. In ihm ist der Durst nach der Welt noch nicht erloschen; wo aber Durst ist, da ist Anhaften. Dieses Anhaften betätigt sich zunächst, solange das Leben noch nicht aus dem Körper gewichen ist, an diesem seinem gegenwärtigen Körper selbst; in dem Augenblicke aber, wo derselbe mit dem Entschwinden der Lebensfähigkeit aufgehört hat, ein taugliches Objekt für dieses Anhaften abzugeben, da diesem nur ein *lebensfähiger* Körper als Mittel zur Befriedigung des Durstes nach Leben Genüge leistet, wird unter Fahrenlassen des bisherigen Körpers ein neuer lebensfähiger Keim ergriffen, an ihm *gehaftet*, und zwar ist das eben jener Keim, den soeben in einem fremden Ehebett Mann und Weib, etwa rohe Tagelöhnerseheleute, unter den Schauern der Wollust in der Verbindung von Samen und Ei bereitet haben. Auf den so ergriffenen Keim senkt sich im Mutterleibe Bewußtsein herab; der Keim gestaltet sich zum Embryo, wird geboren — und jener ehemals mächtige Fürst sieht sich im Lichte dieses Bewußtseins als Kind dieser Tagelöhnerseheleute wieder, wenn auch ohne Erinnerung an seine frühere Existenz, in der Folge nur notdürftig ernährt, lieblos behandelt, ja oft gefühllos mißhandelt, in späteren Jahren aber vom Vater, um diesem die Mittel zur Befriedigung seiner Trunk-

³⁸ Dīgha Nik. XVII.

sucht zu verschaffen, zum Betteln angehalten: aus dem ehemaligen Fürsten ist ein erbärmlicher Bettler geworden. — Doch das ist noch nicht das Schlimmste. Bei einem anderen betätigt sich im Augenblicke des Sterbens das infolge des noch vorhandenen Durstes nach neuem Werden oder Dasein bedingte Anhaften an einem neuen Keim in irgend einem Tierleib oder es findet gar in einer Hölle statt, so daß der gestorbene Mensch sich alsbald als Tier oder gar als Teufel anschaut. Dem steht der andere Fall gegenüber, daß unter Fahrenlassen des bisherigen Körpers in einer Lichtwelt, in einem Himmel, *gehaftet* wird und so derjenige, an dem sich der Vorgang des Sterbens vollzogen hat, sich später als »ein Gott oder als ein Göttlicher« wiedersieht.

Damit ist aber die Frage nach dem »Kausalnexus zwischen meinem früheren Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes³⁹« gelöst, die Brücke zwischen dem frischen Dasein eines neugeborenen Wesens und dem eines anderen untergegangenen aufgezeigt: »Wenn *Drei* sich vereinen, Mönche, bildet sich eine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint, aber die Mutter hat nicht ihre Zeit, auch das Jenseitswesen ist nicht bereit, und so bildet sich keine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit, aber das Jenseitswesen ist nicht bereit, und so bildet sich keine Leibesfrucht. Da sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit und das Jenseitswesen ist bereit, so bildet sich durch der *Drei* Vereinigung eine Leibesfrucht⁴⁰.« Dabei sieht jeder in Hinsicht darauf, daß der Buddha ja die Wiederverkörperung lehrt, sofort, daß das Wort *Jenseitswesen* nur ein metaphorischer Ausdruck für den dürstenden Willen nach Werden eines verscheidenden Wesens und damit auch, nachdem sich dieses Wesen ja, soweit es sich als *von* und *in* dieser Welt *wähnt*, mit diesem dürstenden Willen völlig identifiziert, für dieses Wesen selbst ist. Hiemit entschleiern sich dann aber Tod und Empfängnis als die beiden Seiten *eines* Vorganges: Jede Empfängnis ist nur möglich durch den gleichzeitigen Tod eines Wesens in einem der fünf Reiche des Samsāro, indem, was hier verschwindet, dort wieder erscheint. Den Schauern der Wollust im Momente der Begattung steht also die Qual des Todes des empfangenen Wesens in seiner bisherigen Gestalt gegenüber.

Bei dieser ganzen Sachlage ist natürlich davon auszugehen, daß für den zu einer neuen Anhaftung an einem neuen Keim führenden dürstenden Willen nach Werden eines sterbenden Wesens die Gesetze des Raumes und der Zeit in diesem Augenblicke nicht existieren, ihm also alle Keime der Welt an sich gleich nahe sind. Denn der Durst ist in diesem Augenblick ja ohne jedes Substrat, indem ihm der bisherige Körper, *auf den er sich konzentriert hatte*, entrissen worden ist⁴¹. Er ist vollständig in der gleichen Lage, wie jene andere Art von

³⁹ Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 575 (592).

⁴⁰ Majj. Nik., 38. Suttam. — Jenseitswesen = gandhabbo.

⁴¹ Er lodert in diesem Augenblick, *frei* von seiner bisherigen Beschränkung, aus dem »Nichts«, d. i. unserem tiefsten Wesen, empor, das ebenso grenzenlos wie das All ist, wie wir im letzten Kapitel noch sehen werden.

Durst, die wir sich als Feuer offenbaren sehen und die, wie wir bereits wissen, ebenfalls mit geisterhafter Allgegenwart auf die Bedingung ihres Eintrittes lauert und sie mit Begierde ergreift, gleichviel, ob sie hier auf unserer Erde oder auf dem Sirius gesetzt wird⁴².

* * *

Ist so das Problem der Wiedergeburt in der denkbar einfachsten Weise gelöst, so ist diese Lösung doch noch keine erschöpfende. Denn noch bleibt die — praktisch so ungeheuer wichtige — Frage zu beantworten: Woher kommt es, daß das eine Wesen bei seinem Verscheiden an dem Ei in einem Menschenweibe, das andere an einem solchen in einem Tierleibe, wieder ein anderes in einer Hölle oder in einer Götterwelt haftet? Oder, kürzer: Wodurch wird die Verschiedenheit in der *Richtung* des Haftens bei dem Tode eines Wesens bestimmt? Die Antwort ist: Durch denselben Faktor, der die Ursache des Anhaftens überhaupt darstellt, den Durst, die tanhā. Die *Art* dieses Durstes, oder, anders ausgedrückt, die Grundrichtung, welche das Wollen in einem sterbenden Wesen inne hat, bestimmt mit dem Haften selbst auch seine Richtung.

Um dies ganz zu verstehen, muß man sich vor allem über die Verfassung des Durstes oder des Wollens in diesem entscheidenden Augenblick klar werden: Man haftet nur an dem, was unserem Wollen gemäß ist: ist ein Satz von aus-

⁴² In den »Fragen des Königs Menandros« ist dieser Gedanke, wie folgt, ausgedrückt: Der König sprach: »Meister Nāgasena, wenn jemand hier stirbt und darauf in der Brahman-Welt wiedergeboren wird und ein anderer, der hier stirbt, in Kaschmir wiedergeboren wird: welcher von den beiden würde zuerst ankommen?«

»Gleichzeitig würden sie ankommen, Großkönig.«

»Gib mir ein Gleichnis.«

»In welcher Stadt bist du geboren, Großkönig?«

»In einem Dorfe Namens Kalasi bin ich geboren, Meister.«

»Wie weit, Großkönig, ist Kalasi von hier?«

»Etwa zweihundert Meilen, Meister.«

»Und wieweit, Großkönig, ist Kaschmir von hier?«

»Zwölf Meilen, Meister.«

»Jetzt denke einmal an das Dorf Kalasi, Großkönig.«

»Ich habe es getan, Meister.«

»Und jetzt denke einmal an Kaschmir, Großkönig.«

»Es ist geschehen, Meister.«

»Woran, Großkönig, hast du langsamer und woran schneller gedacht?«

»Gleich schnell an beide, Meister.«

»Gerade so, Großkönig, wird der, welcher hier stirbt und in der Brahman-Welt wiedergeboren wird, nicht später wiedergeboren als der, welcher hier stirbt und in Kaschmir wiedergeboren wird.«

»Gib noch ein Gleichnis.«

»Nun, was meinst du, Großkönig: angenommen, zwei Vögel flögen in der Luft und setzten sich, beide gleichzeitig, der eine auf einen hohen, der andere auf einen niederen Baum: wessen Schatten würde zuerst auf der Erde ruhen und wessen Schatten zuletzt?«

»Die beiden Schatten würden gleichzeitig da sein, Meister.«

»Gerade so, Großkönig, werden jene Beiden gleichzeitig wiedergeboren und nicht einer später, der andere früher.«

nahmsloser Gültigkeit, wie wir schon aus dem Bisherigen zu ersehen Gelegenheit hatten und wie jeder jeden Augenblick an sich selbst erproben kann. Aber so unbedingt seine Gültigkeit ist, so ist er doch im normalen Leben durch den anderen zu ergänzen, daß wir nicht *immer* an dem haften, was unserem Wollen gemäß ist, nämlich dann nicht, wenn wir das Schädliche oder Trügerische dessen, wonach wir Verlangen haben, mit hinreichender Deutlichkeit erkennen. Ja, diese Erkenntnis kann uns, wenn sie nur vollständig genug ist, von der Begierde nach einem Objekt und damit auch vom Anhaften an demselben vollständig kurieren: Einer sei von höchster Leidenschaft für ein Weib erfüllt. Dieses, scheinbar Gewährung verheißend, entblöße seinen deutlich die Zeichen der Syphilis aufweisenden Busen. Die Leidenschaft für dieses Weib und damit auch das Haften an ihm wird wohl augenblicklich für immer schwinden. Hiernach wird also unser Wollen gemeinhin von der *Erkenntnis* modifiziert, indem wir in ihrem Lichte auch Objekte verschmähen, die an sich unserem Wollen vollständig entsprechen, deren überwiegend schädliche Folgen für uns wir aber erkennen. Ungehemmt betätigt sich unser Wille nur, wenn das Licht der Erkenntnis aus irgend einem Grunde nicht mehr leuchtet, wenn der Wille also blind ist. Dann werden wir wahllos nach allem greifen, was ihm gemäß ist, ohne Rücksicht darauf—eben weil ohne Erkenntnis davon—, daß das ergriffene Objekt die schwersten Leiden für uns im Gefolge haben werde. Schon bei bloß getrübttem Bewußtsein wird die Sehnsucht nach dem Besitze eines Spazierstockes nach der Giftschlange greifen lassen, die ruhig am Boden liegt. Erst recht aber wird der Schlafende, dessen Wollen gerade so weit gereizt wird, daß es, noch ohne Bewußtsein⁴³, tätig wird, den süßen Saft, der ihm auf die Zunge geträufelt wird, obwohl er in Wahrheit ein tödliches Gift darstellt, gierig hinunterschlucken. Bewußt, also im Lichte der Erkenntnis, würden beide derartiges natürlich nie tun.

Genau in der gleichen Lage sind aber wir und ist jedes Wesen im Augenblicke des Todes. Denn dann schwindet *jedes* Bewußtsein, da ja die bisherigen Sinnentätigkeiten, seine Träger, aufhören. Der Durst, uns im Dasein zu behaupten, unser Wille nach neuem Werden, betätigt sich dann also, weil ohne jede Erkenntnis, in vollständiger Blindheit und eben deshalb ohne alle Rücksicht auf die daraus sich ergebenden Folgen. Er führt einfach zu einem Anhaften an demjenigen Keim unter allen möglichen innerhalb der fünf Fährten, der ihm am meisten entspricht, zu dem eben deshalb auch er selbst sich am meisten hingezogen fühlt, gleichviel, ob dies ein Keim in einem Menschenweib oder in einem Tierleib oder auch in einer Hölle ist. Erst *später*, wenn dieser Keim sich entfaltet hat und nach eingetretener Sinnentätigkeit wiederum Bewußtsein aufdämmert, wird das, was man ergriff, an was man haftete, eben von diesem Bewußtsein beleuchtet, indem man sich *dann* als Mensch, als Tier oder als Teufel

⁴³ d. h. es wird bloß das Schmeckbewußtsein ausgelöst, nicht aber weiterhin das Denkbewußtsein.

sieht, gleichwie derjenige, der eine Giftschlange ergriffen hatte in dem Wahn, es sei ein Stock, oder derjenige, der, fast ganz bewußtlos, gierig den Giftsaft hinuntergeschluckt hatte, erst bei sich wiederinstellender Denkerkenntnis gewahr wird, welchen Streich ihm sein eigener Wille gespielt hat.

Weil so der dürstende Wille nach neuem Werden im Momente des Sterbens, das heißt des Fahrenlassens des bisherigen Körpers, vollständig blind und eben deshalb seinem innersten Wesen gemäß sich betätigt, deshalb kann man auch, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, sagen, er steht in diesem Augenblicke rein unter dem Gesetze der *Wahlverwandtschaft*. Wie nämlich ein chemischer Stoff nur mit ganz bestimmten anderen Stoffen eine einheitliche Verbindung eingeht, diese aber mit aller Vehemenz erstrebt, während er gegenüber allen anderen sich indifferent verhält, was man eben als chemische Wahlverwandtschaft bezeichnet, genau so ist bei jedem Lebewesen im Augenblicke des Todes ein ganz bestimmtes Streben vorhanden, welches der Buddho eben mit *tanhā*, dürstender Wille, bezeichnet, und das nur mit einer *bestimmten* Art von Keimen in einem Verwandtschaftsverhältnisse steht, an denen allein es deshalb auch eine Anhaftung herbeiführt, aus der dann der neue Organismus resultiert. Ohne weiteres deutlich ist das hinsichtlich der Tierwelt. Das Grundstreben jedes Tieres beschränkt sich schon bei Lebzeiten, noch im Scheine der Erkenntnis, auf seinesgleichen — jedes Tier verkehrt nur mit solchen seiner eigenen Gattung; um so ausschließlicher wird sich diese Konzentrierung des Willens zum Leben auf die eigene Gattung im Moment des Sterbens geltend machen, indem eben auch nur ein Streben nach Anhaftung an einem gleichartigen Tierkeim bestehen und demzufolge auch nur eine Anhaftung an einem solchen stattfinden wird. Dagegen wird die Bestimmung der Affinitäten beim Menschen erheblich schwieriger. Denn unter den Menschen sind alle Willensrichtungen vertreten. Neben solchen mit einem Engelsingemüt gibt es andere, die noch tief unter dem Tiere stehen: »Der Mensch hat Vernunft — und braucht's allein — um tierischer als jedes Tier zu sein⁴⁴«. Es wird also auch ohne weiteres verständlich, wenn der Buddho, wie wir bereits gesehen haben, lehrt, daß vom Menschenreiche aus die Wege zu allen fünf Fährten des Samsāro führen: Der dürstende Wille nach Dasein eines Menschen mit engelsgleichem Gemüt wird, wenn er im Tode den bisherigen Organismus fahren läßt, mit derselben Notwendigkeit zu einer Götterwelt hinziehen und eine Anhaftung in einer solchen herbeiführen, wie der leichte, durchsichtige Rauch eines brennen-

⁴⁴ Gerade daß der Mensch Vernunft hat, läßt ihn unter Umständen so sehr viel schlechter als ein Tier erscheinen. Zunächst kann der Mensch gerade infolge dieser Vernunft schon rein objektiv ungleich schlechter als jedes Tier handeln. Dann ist seine Handlungsweise aber auch *ceteris paribus*, wieder in Hinsicht auf seine Vernunft, immer schlechter als die eines Tieres. Denn es ist klar, daß ein Mensch, der *trotz* seiner Vernunft stiehlt, tötet, moralisch ungleich tiefer steht als ein Tier, das dasselbe *ohne* Vernunft tut.

den edlen Holzes naturgesetzlich nach oben steigt; andererseits werden die niedrigen Triebe eines verkommenen Menschen, wenn sie noch in der Tierwelt einen wahlverwandten Keim treffen, an diesem haften, wenn sie aber noch minderwertiger als jedes Tier sind, eben nur in einem noch tieferen Reiche, den Höllen, ein ihnen entsprechendes Material finden und sich deshalb in ihrer Blindheit an dieses anklammern, genau so, wie schwerer, dichter Steinkohlenrauch unfähig ist, nach oben zu steigen, vielmehr seiner Natur gemäß in den Tiefen hängen bleibt. Danach hängt also die Art unserer künftigen Wiedergeburt von der Richtung ab, welche unser Begehren im Verlaufe des Lebens bis zum Tode nimmt: *Der Durst ist das Leitseil, an das gebunden, die Wesen auf dem langen Weg der Wiedergeburten den Samsāro dahingeführt werden, gleichwie man einen Ochsen am Bande die Straße entlang führt*⁴⁵.

Seinen prägnantesten Ausdruck findet dieser Gedanke im siebenundfünfzigsten Suttam der Mittleren Sammlung⁴⁶. Punno, ein Kuhasket, und Seniyo, ein Unbekleideter, ein Hundesasket, also zwei Büßer, die nach brahmanischer Sitte durch ausgesuchte Selbstqualen sich eine günstige Wiedergeburt sichern wollten, indem Punno sein Leben nach Art der Kühe, Seniyo aber nach der der Hunde eingerichtet hatte, begeben sich zum Erhabenen. Punno stellt ihm folgende Frage: »Dieser Unbekleidete, o Herr, Seniyo, der Hundesasket, übt schwere Askese: nur auf die Erde hingeworfene Nahrung nimmt er zu sich. Er hat das Hundegelübde lange Jahre hindurch befolgt und bewahrt; wohin wird er gelangen? Was darf er erwarten?« Der Buddho weigert sich zunächst, die Frage zu beantworten, gibt aber schließlich auf das Drängen Punnos folgenden Bescheid:

»Wahrlich denn, Punno, du gibst mir nicht nach, so will ich dir nun Rede stehen. Da verwirklicht, Punno, einer das Hundegelübde, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht die Hundegewohnheit, kommt ihr ganz und gar nach, verwirklicht das Hundegemüt, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht das Hundegehaben, kommt ihm ganz und gar nach. Und hat er das Hundegelübde verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er die Hundegewohnheit verwirklicht, ist ihr ganz und gar nachgekommen, hat er das Hundegemüt verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er das Hundegehaben verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, so gelangt er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter Hunden wieder zum Dasein. Wenn er aber die Meinung hegt: »Durch diese Übungen oder Gelübde, Kasteiung oder Entsagung werd' ich ein Gott werden oder ein Göttlicher«, so ist es eine falsche Meinung. Und seine falsche Meinung, sag' ich, Punno, läßt ihn nach der einen oder nach der anderen Seite gelangen: in höllische Welt oder in tierischen Schoß. So führt also, Punno, das Hundegelübde, wenn es gelingt, zu den Hunden hin, und wenn es mißlingt, in höllische Welt.«

⁴⁵ Vierer-Buch, S. 3 Anm. 2 (Übersetzt von Nyanatiloka, 1922).

⁴⁶ Majj. Nik. I, p. 387.

Nun fragt Seniyo:

»Dieser Koliyer Punno, der Kuhasket, o Herr, hat das Kuhgelübde lange Zeit hindurch befolgt und bewahrt: wohin wird er gelangen, was darf er erwarten?« Auch ihm erwidert der Buddho erst auf mehrmaliges Drängen: »Wahrlich denn, Seniyo, du gibst mir nicht nach; so will ich dir nun Rede stehn. Da verwirklicht, Seniyo, einer das Kuhgelübde, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht die Kuhgewohnheit, kommt ihr ganz und gar nach, verwirklicht das Kuhgemüt, kommt ihm ganz und gar nach, verwirklicht das Kuhgehaben, kommt ihm ganz und gar nach. Und hat er das Kuhgelübde verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er die Kuhgewohnheit verwirklicht, ist ihr ganz und gar nachgekommen, hat er das Kuhgemüt verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, hat er das Kuhgehaben verwirklicht, ist ihm ganz und gar nachgekommen, so gelangt er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter Kühen wieder zum Dasein. Wenn er aber die Meinung hegt: ›Durch diese Übungen oder Gelübde, Kasteiung oder Entsagung werd' ich ein Gott werden oder ein Göttlicher, so ist es eine falsche Meinung. Und seine falsche Meinung, sag' ich, Seniyo, läßt ihn nach der einen oder nach der anderen Seite gelangen: in höllische Welt oder in tierischen Schoß. So führt also, Seniyo, das Kuhgelübde, wenn es gelingt, zu den Kühen hin, und wenn es mißlingt, in höllische Welt.«

Wie sollte es auch anders sein? Zu welch' anderer Anhaftung als an einem Hundekeim sollte der blinde Durst eines sterbenden Menschen, sich im Dasein zu behaupten, nach dem Gesetze der Wahlverwandtschaft wohl führen, wenn sein ganzes Streben und Wollen ein hündisches geworden ist? Höchstens kann es passieren, daß dieses Streben, das in jenem entscheidenden Augenblick ja vollständig blind ist, zu einer Anhaftung in noch größeren Tiefen, also in einer Hölle, führt, nämlich dann, »wenn das Hundegelübde mißlingt«. Man hat sich dann in seinem blinden Wollen *vergriffen*, etwa wie ein Tier, das in seiner blinden Gier, seinen Hunger zu stillen, auch auf Nahrung, welche vergiftet ist, stoßen und sie ergreifen mag.

So ist es aber in allen Fällen. Stets und ausnahmslos führt das Streben nach neuem Werden, d. h. also sich im Dasein zu behaupten, dann, wenn es wegen des Zerfalles des bisher innegehabten Körpers einen neuen Keim zu suchen und zu ergreifen gezwungen ist, zu einer solchen Anhaftung, welche der Richtung, die es bereits im Leben genommen hatte, gemäß ist, gleichwie der geworfene Stein die Richtung, die ihm erteilt worden ist, beibehält: »Da, Mönche, ist ein Mönch vertrauensvoll, sittenrein, kennt die Lehre, kann entsagen, ist weise. Der denkt bei sich: ›O, daß ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter hohen Adeligen wiedergeboren werde.‹ Diesen Gedanken denkt er, in solchem Denken beharrt er, dieses Denken nährt er. Den führen diese schöpferischen Denkakte und ein entsprechendes Verhalten zu einer solchen

Wiedergeburt⁴⁷. Das ist, Mönche, der Weg, das ist der Übergang, der zur Wiederkehr dorthin gedeiht.«

Hienach wird einer also immer das, was er gerne werden möchte, d. h. also, wonach er Verlangen, Durst hat. Denn wonach einer Durst hat, daran *haftet* er. Das ist aber selbstverständlich nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob schon ein bloßer Wunsch genügen würde, sondern maßgebend ist die Art unseres Wollens, unseres Begehrens in seinem tiefsten Grunde, d. h. also unser innerster Charakter, wie er zum Vorschein kommt, wenn er sich, ohne vom Lichte der Erkenntnis gelenkt zu sein, als blinder Trieb betätigt. Denn eben in dieser Lage ist ja nach dem Bisherigen unser Wille in jenem entscheidenden Augenblick des Todes, wo er uns zu einem Anhaften an einem neuen Keim bestimmt. Um zu wissen, zu welcher Anhaftung uns unser Wille dereinst führen mag, müssen wir also in die Tiefen unseres Triebens hinabsteigen, wie es sich offenbart, wenn der dominierende Einfluß der Vernunft aufgehoben ist, also im Affekte oder noch mehr im Rauschzustande und im Traum. Es ist mithin nicht entscheidend, ob einer bei vernünftiger Überlegung nicht tötet, nicht stiehlt, nicht unkeusch, nicht lieblos ist, sondern ob er unfähig zu alledem auch in der höchsten Leidenschaft, ja selbst in seinen Träumen ist. Erst das, was auch in diesen Zuständen nie mehr in uns aufsteigt, nie mehr aufsteigen *kann*, wozu wir also, wie wir gar wohl fühlen, absolut unfähig sind, ist aus unserem Willen definitiv ausgerottet, kann also auch dann nicht mehr sich geltend machen, wenn wir im Tode das Bewußtsein vollständig abgeworfen haben, und kann eben deshalb dann auch nicht mehr als blinder Trieb unser neues Anhaften mitbestimmen. Wenn ich beispielsweise weiß, daß ich unter keinen Umständen auch nur den Gedanken fassen könnte, nicht einmal im Traum zu töten, dann bin ich sicher, daß dieser Trieb nicht mehr in mir existiert, also auch nicht mehr mein neues Anhaften im Tode mitbestimmen kann. Muß ich mir aber nach genauem Selbststudium sagen, daß ich zwar bei klarem Bewußtsein zu töten unfähig bin, wohl aber im Affekt oder im Rausche zu einer Tötung imstande wäre, dann ist mein Wille eben noch derart, daß er künftig, wenn ihm gar kein Bewußtsein leuchtet, an einem Keim und in einer Welt haften kann, wo getötet werden kann und getötet wird und wo vielleicht auch diese noch in mir schlummernde Willensfähigkeit unter entsprechenden äußeren Verhältnissen, beispielsweise wenn ich in eine rohe ungebildete Familie hineingeboren werde, einmal selbst wieder emporlodern und mich zum Mörder werden lassen kann. Grundbedingung der Gewißheit, daß ich nach meinem Tode an keinem Keim in nied-

⁴⁷ Majj. Nik. III, p. 99 (120. Suttam). — Vgl. weiterhin Angutt. Nik. III, 80, wo der Buddha auf die von Anando geäußerte Begeisterung über den gewaltigen Machtbereich des Ersteren zu Udāyī spricht: »Sollte Anando unbefreit vom Begehren sterben, so würde er, *eben infolge jener Herzensneigung*, siebenmal unter den Göttern die Götterherrschaft und siebenmal eben in diesem indischen Kontinent die Königsherrschaft führen.

riger, leidvoller Welt haften werde, ist also, daß ich mich, spätestens im Augenblick meines Todes, von allen niedrigen Trieben definitiv frei weiß. *In dem Maße, als dies zutrifft*, als einer also *Vertrauen, Sittenreinheit, Durchdringung der Lehre, Loslösung, Weisheit* erworben hat, damit zugleich edler und reiner und zum Haften in höheren, reineren Sphären geeigneter geworden ist, hat er es dann auch in der Hand, seine Wiedergeburt in ganz bestimmten Kreisen oder Sphären herbeizuführen, etwa in einer mächtigen Fürstenfamilie oder in einer Götterwelt, indem er durch fortwährende intensive Beschäftigung mit den dahingehenden Gedanken sein ganzes Streben in diese Richtung lenkt, bis es ganz darin aufgeht, vollständig davon durchsättigt ist, so daß sich von selbst die unerschütterliche Gewißheit einstellt: Ich kann nach meinem Tode unmöglich mehr in die Tiefe sinken, so wenig als gereinigter, d. h. von den schweren Bestandteilen befreiter Kohlenrauch in Niederungen sich niederschlagen kann, sondern in die Höhe steigen *muß*; ja, ich kann in jenem entscheidenden unbewußtem Zustande überhaupt an keinem anderen Keim haften als dem ersehnten, weil jeder andere meiner innersten Natur, d. h. also meiner charakteristischen Willensrichtung, meinem tiefsten Durste nach einer ganz bestimmten Art des Daseins, widerstreben und daher von diesem ohne weiteres, auch blind, zurückgestoßen würde.

Als typisches Beispiel, wie das Gesetz der Wahlverwandtschaft es ist, welches unser Anhaften im Tode bestimmt, mögen noch folgende Buddhaworte angeführt werden⁴⁸, in welchen der Weg zur Vereinigung mit Brahmā⁴⁹, dem höchsten Streben der Brahmanenkaste, behandelt wird:

»Vāsettho, was glaubst du aus dem Munde älterer und alter Brahmanen, die deine Lehrer oder Lehrerslehrer waren, darüber vernommen zu haben: Hat Brahmā Interesse für Haus und Hof, Weib und Kind oder nicht?«

»Nein, verehrter Gotamo.«

»Hat er ein gehässiges Gemüt oder ein friedfertiges?« — »Ein friedfertiges, verehrter Gotamo.« — »Ist er böse gesinnt oder gut gesinnt?« — »Gut gesinnt, verehrter Gotamo.« — »Hat er ein reines Gemüt oder ein beschmutztes Gemüt?« — »Ein reines Gemüt, verehrter Gotamo.« — »Ist er selbstgewaltig über seinen Willen oder willensschwach?« — »Er ist selbstgewaltig über seinen Willen, verehrter Gotamo.« —

»Was meist du nun aber dazu, Vāsettho? Hängen die Brahmanen an Haus und Hof, Weib und Kind oder nicht?« — »Sie hängen daran, verehrter Gotamo.« — »Sind sie gehässig oder friedfertig?« — »Gehässig.« — »Sind sie böse gesinnt oder gut gesinnt?« — »Böse gesinnt.« — »Haben sie ein reines Gemüt oder ein beschmutztes Gemüt?« — »Ein beschmutztes Gemüt.« — »Sind sie selbstgewaltig

⁴⁸ Dīgha Nik. XIII.

⁴⁹ Brahmā ist unser lieber Gott, also Gott im populären Sinn des Wortes — Dīgha Nik. I —; auch er ist noch *innerhalb* der Welt und deshalb *nicht ewig*, *wähnt* sich aber infolge seiner ungeheuren Lebensdauer ewig (cfr. Dīgha Nik. XI).

über ihren Willen oder willensschwach?« — »Willensschwach, verehrter Gotamo.« —

»Vāsettho, so sind also, wie du zugestehst, die dreivedenkundigen Brahmanen versessen auf Haus und Hof, Weib und Kind, Brahmā aber nicht. Paßt das nun wohl zusammen: die Besitz und Familie schätzenden dreivedenkundigen Brahmanen und der besitz- und familienlose Brahmā?« — »Es paßt nicht zusammen, verehrter Gotamo.«

»Gut, Vāsettho! Daß also diese Besitz und Familie schätzenden dreivedenkundigen Brahmanen nach dem körperlichen Ende, dem Tode, zur Vereinigung mit dem besitz- und familienlosen Brahmā gelangen könnten, ist ausgeschlossen.

»Und, Vāsettho, die dreivedenkundigen Brahmanen sind deiner Aussage nach also gehässig, Brahmā aber ist friedfertig, sie sind böses gesinnt, Brahmā aber ist gütig, sie sind beschmutzten Gemütes, Brahmā aber ist reinen Gemütes, sie sind schwach gegenüber ihrem Willen, Brahmā aber ist selbstgewaltig über seinen Willen. Paßt das nun wohl zusammen: die gehässigen, böses gesinnten, unreinen, willensschwachen Brahmanen und der friedfertige, gütige, reine, willensmächtige Brahmā?« — »Nein, das paßt nicht zusammen, verehrter Gotamo.«

»Gut, Vāsettho! Daß also diese unsteten dreivedenkundigen Brahmanen nach dem körperlichen Ende, dem Tode, zur Vereinigung mit dem willensstarken Brahmā gelangen sollten, ist ausgeschlossen.« . . .

»Darauf sprach der junge Vāsettho zum Erhabenen: »Verehrter Gotamo, ich habe gehört, daß der Samano Gotamo den Weg weist, der zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm führt. Wohlan, möge doch der verehrte Gotamo uns diesen Weg weisen und die Brahmanen emporführen.«

»So höre denn, Vāsettho, und achte wohl auf das, was ich sagen werde!« — »So sei es«, sagte der junge Vāsettho zustimmend zum Erhabenen. — Der Erhabene aber sprach: . . . »Da durchdringt der Bhikkhu⁵⁰ mit seinem gütigen Geiste eine Himmelsgegend, ebenso die zweite, dritte und vierte. Und so durchdringt er nach oben und unten und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem, friedfertigem, gütigem Geiste.

»Wie, Vāsettho, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen gütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person. Vāsettho, das ist der Weg, der zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm führt.

»Vāsettho, ein solcher Mönch durchdringt auch mit mitleidsvollem Geiste, mit freudevollem Geiste⁵¹, mit gleichmütigem Geiste eine Himmelsrichtung, ebenso die zweite, dritte und vierte, und so durchdringt er nach oben und unten

⁵⁰ Bhikkhu = Mönch.

⁵¹ Franke hat »mit *gütiger* Gesinnung«. Siehe dagegen die Ausführungen im letzten Kapitel, auch Oldenberg, S. 351, Anm. I; Seidenstücker, Pāli-Buddh., S. 280, § 22 A.

und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem, mitleidsvollem Geiste, freudevollem Geiste, mit gleichmütigem Geiste.

›Wie, Vāsettho, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen mitleidsvollen, freudevollen, gleichmütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person.

›Vāsettho, das ist der Weg zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm.

›Was meinst du nun, Vāsettho? Hat der Mönch, der sich so verhält, Interesse für die kleinlichen Dinge des alltäglichen Lebens oder nicht?‹ — ›Nein, verehrter Gotamo.‹ — ›Ist er gehässig oder friedfertig?‹ — ›Friedfertig, verehrter Gotamo.‹ — ›Bös gesinnt oder gut gesinnt?‹ — ›Gut gesinnt, verehrter Gotamo.‹ — ›Beschmutzten Gemütes oder reinen Gemütes?‹ — ›Reinen Gemütes, verehrter Gotamo.‹ — ›Willensschwach oder selbstgewaltig über seinen Willen?‹ — ›Selbstgewaltig über seinen Willen, verehrter Gotamo.‹ —

›So ist denn, Vāsettho, wie du zugestehst, ein solcher Mönch ohne Interesse für die kleinlichen Dinge des alltäglichen Lebens, und auch Brahmā ist es. Paßt das zusammen: ein für irdischen Besitz interesseloser Mönch und der für irdischen Besitz interesselose Brahmā?‹ — ›Ja, verehrter Gotamo.‹ — ›Gut, Vāsettho. Daß also ein solcher für Irdisches uninteressierter Mönch nach dem Zerbrennen seines Körpers, nach dem Tode, zur Vereinigung mit dem von irdischen Sorgen unberührten Brahmā gelangen kann, diese Möglichkeit ist vorhanden.

›Und so ist, Vāsettho, ein solcher Mönch ebenso wie Brahmā friedfertig, gütig, reinen Gemütes, selbstgewaltig über seinen Willen. Paßt das zusammen: ein friedfertiger, gütiger, reiner, über seinen Willen selbstgewaltiger Mönch und der friedfertige, gütige, reine, über seinen Willen selbstgewaltige Brahmā?‹ — ›Ja, verehrter Gotamo.‹ — ›Gut, Vāsettho! — Daß also ein solch' friedfertiger, gütiger, reiner, über seinen Willen selbstgewaltiger Mönch nach dem Zerbrennen seines Körpers, nach dem Tode, zur Vereinigung mit dem über seinen Willen selbstgewaltigen Brahmā gelangen kann, diese Möglichkeit ist vorhanden.‹« Wird er ja von seinem *Durste*, seinem Wollen in den Brahmähimmel »gleichsam hingeführt«, wie es im einhundertdreiundfünfzigsten bis einhundertzweiundsechzigsten Suttam des Dreier-Buches⁵² heißt.

Doch ist damit das Gesetz der Wahlverwandtschaft, wie es den Willen in seinen Anhaftungen leitet, noch nicht erschöpft. Es bestimmt nicht nur den Keim, an dem die neue Anhaftung stattfindet, im allgemeinen in seiner Zugehörigkeit zu einem der fünf Reiche des Samsāro, sondern es gibt bis ins einzelne die Richtschnur an, warum ein ganz bestimmter Keim ergriffen, an ihm gehaftet wird, warum beispielsweise innerhalb des Menschenreiches eine Anhaftung gerade in dem Schoß eines armseligen Tagelöhnerweibes oder einer vornehmen Frau oder an einem schon vom Vater oder der Mutter her kranken

⁵² Ang. Nik. III, 153–162.

Keim, der nur mit einer geringen Lebensfähigkeit ausgestattet ist, erfolgt. Im einzelnen führt der Buddho das im einhundertfünfunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung aus⁵³:

»Was ist wohl, o Gotamo, der Grund, was ist die Ursache, daß man auch unter menschlichen Wesen, die als Menschen geboren sind, Verkommenheit und Vorzüglichkeit findet? Man sieht, o Gotamo, kurzlebige Menschen und man sieht langlebige, man sieht bresthafte und man sieht rüstige, man sieht unschöne und man sieht schöne, man sieht wenig vermögende und sieht viel vermögende, man sieht wenig besitzende und man sieht viel besitzende, man sieht niedriggestellte und man sieht hochgestellte, man sieht stumpfsinnige und man sieht scharfsinnige: was ist da, o Gotamo, der Grund, was ist die Ursache, daß man auch unter menschlichen Wesen, die als Menschen geboren sind, Verkommenheit und Vorzüglichkeit findet?«

»Eigner der Werke, Brahmane, sind die Wesen, Erben der Werke, Kinder der Werke, Geschöpfe der Werke, Knechte der Werke: das Werk scheidet die Wesen ab, nach Verkommenheit und Vorzüglichkeit. . . .

»Da bringt, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann Lebendiges um, ist grausam und blutgierig, an Mord und Totschlag gewohnt, ohne Mitleid gegen Mensch und Tier. Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts geraten, auf schlechte Fährte, zur Tiefe hinab, in höllische Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, kurzlebig sein. Das ist der Übergang, Brahmane, der zu kurzem Leben führt. . . .

»Da hat wieder, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann das Töten verworfen, vom Töten hält er sich fern: ohne Stock, ohne Schwert, fühsam, voll Teilnahme, hegt er zu allen lebenden Wesen Liebe und Mitleid. Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf gute Fährte geraten, in göttliche Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, langlebig sein. Das ist der Übergang, Brahmane, der zu langem Leben führt.«

In Fortsetzung seiner Rede legt dann der Buddho weiter dar, wie der Grausame – der Zornige – der Neidige – der Geizige – der Hochmütige – der ohne Interesse für sein künftiges Heil Dahinlebende, wenn sie nicht in die Hölle geraten, sondern wiederum Menschentum erreichen, der erste bresthaft – der zweite unschön – der dritte wenig vermögend – der vierte wenig besitzend – der fünfte niedriggestellt – der sechste aber ein Tor werden wird, während Menschen, die die gegenteiligen Eigenschaften gepflegt haben, in göttliche Welt emporsteigen oder, falls sie als Menschen wiedergeboren werden, gesund

⁵³ Majj. Nik. III, p. 202.

— bzw. anmutig — bzw. viel vermögend — bzw. viel besitzend — bzw. hochgestellt — bzw. weise werden⁵⁴.

* * *

Bisher wurde hauptsächlich von dem Fall ausgegangen, daß das Grundstreben eines Menschen in einer ganz bestimmten Richtung liegt, daß er also bestimmte Charaktereigenschaften ganz besonders und in einer hervorstechenden Richtung entwickelt. Diese sind dann vor allem für die Art der Anhaftung im Tode bestimmend. Nun ist aber gemeinhin sein Durst oder, wie wir geläufiger sagen, sein Wollen im Augenblicke des Todes nichts Einheitliches, sondern ein Inbegriff der verschiedenartigsten, ja geradezu konträren Bestrebungen. Schopenhauer hat dies in den Worten ausgesprochen, in jedem Menschen wohne ein Engel und ein Teufel. Die Frage ist deshalb, wonach sich in einem solchen Falle die neue Anhaftung im Tode bestimmt. Die Antwort ist wiederum sehr einfach. Sie hängt davon ab, ob die gute oder die böse Strebung im Augenblicke des Todes in Wirksamkeit tritt und so die neue Anhaftung bestimmt.

Damit ist aber nicht gesagt, daß nun die in diesem Augenblick latent bleibende gegenteilige Willensrichtung für immer wirkungslos geworden sei. Im Gegenteil wird auch sie irgendwo und irgendwann sich geltend machen, indem sie maßgebend für irgend eine spätere Geburt, eine »nachmalige Wiederkehr⁵⁵«, sein wird. Denn sie bleibt ja bestehen, glimmt sozusagen unter der Asche fort, indem sie lange Zeiten hindurch nicht einmal ins Bewußtsein zu treten braucht. Um letzteres ganz zu verstehen, dürfen wir uns nur darüber klar werden, wie die wenigsten Menschen ihren Charakter, d. h. also die Summe ihrer Willens-

⁵⁴ Es ist nicht schwer, auch in allen diesen Fällen das Gesetz der Wahlverwandschaft als den Regulator der im Tode vor sich gehenden Anhaftung an einem neuen Keim aufzuzeigen:

Wer mitleidlos Menschen oder auch nur Tiere töten kann, trägt tief in seinem Innern die Neigung, Leben abzukürzen; er findet Befriedigung, ja Freude an der Kurzlebigkeit der anderen Wesen. Kurzlebige Keime sind ihm also wahlverwandt, eine Wahlverwandschaft, die sich nach seinem Tode in der dann erfolgenden Anhaftung an einem neuen Keim zu seinem eigenen Schaden geltend macht. — Ebenso sind einem, der an Mißhandlungen und Verunstaltungen anderer Gefallen findet, Keime wahlverwandt, die in sich die Anlage tragen, sich zu einem verunstalteten Körper zu entwickeln.

Ein zorniger Mensch erzeugt in sich Wahlverwandschaft zu unschönen Körpern und den entsprechenden Keimen, wie es ja das Charakteristikum des Zornes ist, das Antlitz zu verzerren.

Wer eifersüchtig, geizig, hochmütig ist, hat in sich die Tendenz, anderen nichts zu gönnen, sie zu verachten. Demzufolge sind ihm Keime, die in armseligen äußeren Verhältnissen sich zu entwickeln bestimmt sind, wahlverwandt.

Nur eine Konsequenz des Ausgeführten ist es natürlich, daß auch ein Wechsel *des Geschlechts* eintreten kann. So wird in Digha N. XXI. berichtet, wie Gopikā, eine Tochter der Sakyer, nach ihrem Tode als »Gopako der Göttersohn« wiedergeboren wurde, weil »ihr der weibliche Sinn widerwärtig geworden war, sie männlichen Sinn in sich ausgebildet hatte«.

⁵⁵ Majj. Nik. III, p. 214 (136. Suttam).

strebungen, wirklich kennen: Es fehlen entweder die äußeren Motive, welche die in ihnen schlummernden Triebe und Neigungen wecken könnten, oder die äußeren Umstände, wie speziell die staatlichen Gesetze, hemmen die *Äußerungen* des bösen Willens, keineswegs diesen selbst. »Dadurch geschieht es, daß höchst selten ein Mensch seine ganze Entsetzlichkeit im Spiegel seiner Taten erblickt. Oder glaubt ihr wirklich, Robespierre, Bonaparte, der Kaiser von Marokko, die Mörder, die ihr rädern seht, seien allein so schlecht unter Allen? Seht ihr nicht, daß viele dasselbe täten, wenn sie nur könnten? Mancher Verbrecher stirbt ruhiger auf dem Schafott als mancher Nichtverbrecher in den Armen der Seinen. Jener hat seinen Willen erkannt und gewendet. Dieser hat ihn nicht wenden können, weil er ihn nie hat erkennen können⁵⁶.« Hienach wird deutlich, wie irgend eine Charakteranlage durch ganze Existenzen hindurch in uns schlummern kann, bis sie plötzlich irgend einmal offenbar wird und in Wirksamkeit tritt⁵⁷. Unter diesem Gesichtspunkte verstehen wir es dann aber auch, wie ein schlechter Trieb uns im nächsten Tode einer Anhaftung in einer Hölle zuführen kann, während unsere guten Neigungen, möglicherweise unter weiterem Fortwirken des schlechten Triebes, erst eine spätere Anhaftung nach Umfluß der Objektivation in der Hölle bestimmen, indem sie erst dann wirksam werden, oder umgekehrt. Ein Beispiel hiefür gibt der Buddho im folgenden Falle: König Pasenadi von Kosalā berichtet ihm:

»Herr, hier in Sāvathī ist ein Haushalter, ein Gildemeister, gestorben. Derselbe hat keinen Sohn hinterlassen, und ich komme jetzt hierher, nachdem ich seinen Besitz dem königlichen Palast überwiesen habe: Herr, eine Million Goldstücke, und was soll ich erst vom Silber sagen! Aber dieser Haushalter und Gildemeister, Herr, pflegte abwechselnd Brockenspeise und sauren Hafer schleim zu essen. Und so kleidete er sich: Als Gewand trug er ein Kleid aus grobem Hanf, und was seine Kutsche anbetrifft, so fuhr er in einem defekten Wagen mit einem abgenutzten Sonnenschirm aus Blättern.«

Darauf spricht der Buddho:

»Gewiß, großer König, gewiß, großer König! In früherem Leben, großer König, gab dieser Haushalter und Gildemeister einst einem Paccekabuddho⁵⁸ mit Namen Tagarasikhi Almosenspeise. Und als er nach den Worten: »Gebt dem Asketen Almosenspeise!« sich von seinem Sitz erhob und fortging, gereute es ihn, daß er gespendet hatte: »Es wäre besser, wenn meine Sklaven und Arbeiter die Almosenspeise äßen!« Und außerdem beraubte er seines Bruders einzigen Sohn um des Vermögens willen des Lebens.

⁵⁶ Schopenhauer, Neue Paralip., S. 170.

⁵⁷ Ein Analogon bilden ererbte physische krankhafte Keime, die auch oft erst im zweiten, ja im dritten Gliede, wie besonders solche zu Geisteskrankheiten, zur Erkrankung führen, also von ihren Zwischenträgern gleichfalls zeit ihres Lebens völlig unbeußt mit herumgetragen werden.

⁵⁸ Ein für sich allein Erwachter, der im Gegensatz zu einem vollkommen Erwachten – Sammasambuddho – nicht die Fähigkeit hat, seine Erkenntnisse anderen mitzuteilen.

»Und weil, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister dem Pacceka-buddho Tagarasikhi Almosenspeise gespendet hatte, gelangte er, als Frucht dieser Tat, siebenmal auf den guten Weg, in die Himmelswelt. Und ebenfalls als Frucht dieser Tat wurde er hier in Sāvattthī siebenmal Gildemeister.

»Und weil nun, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister es bereute, daß er gespendet hatte: »Es wäre besser, wenn meine Sklaven und Arbeiter die Almosenspeise äßen«, hatte er, als Frucht dieser Tat, kein Verständnis für gute Speise, hatte kein Verständnis für schöne Kleidung, hatte er kein Verständnis für ein geschmackvolles Gefährt, hatte er kein Verständnis für die Genüsse der fünf Sinne.

»Und weil nun, großer König, dieser Haushalter und Gildemeister seines Bruders einzigen Sohn um des Vermögens willen des Lebens beraubte, mußte er, als Frucht dieser Tat, viele Jahre, viele hundert Jahre, viele tausend Jahre, viele hunderttausend Jahre in der Hölle Pein erdulden. Und ebenfalls als Frucht dieser Tat ist er das siebente Mal sohnlos und muß infolgedessen sein Vermögen der Schatzkammer des Königs überlassen⁵⁹.«

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß die angeführten Taten des Gildemeisters nur als Äußerungen und Förderer der entsprechenden Willens-tendenzen ihre späteren Folgen zeitigten. Niemand kann nach dem Gesetze des allmählichen Werdens, das alles beherrscht, ein schweres Verbrechen begehen, ohne daß sein Wille nicht schon lange vorher in den Bahnen, innerhalb deren es liegt, gewandelt wäre. Der Entschluß und die Ausführung des Verbrechens selbst verstärken und besiegeln lediglich die bereits vorhandene Willens-tendenz. Dieselbe bleibt deshalb natürlich auch nach der Tat bestehen, selbst wenn sie in der Folge nicht mehr zum Ausbruch kommt, ja dem Täter selbst unbewußt bleiben mag — niemand wird einem Menschen trauen, der, sei es auch vor vielen Jahren, bewußt einen anderen getötet hat —, eben weshalb diese so latent gewordene Willensdisposition dann auch im kommenden Tode die Direktive für die Art der neuen Anhaftung abzugeben vermag. Daß nicht etwa die Setzung der äußeren Tat als solcher, rein objektiv genommen, also beispielsweise die wenn auch unverschuldet hebeigeführte Tötung eines Menschen, sondern vielmehr die *Gesinnung*, in der sie gesetzt wird, d. h. also eben wiederum die Willensrichtung, aus der sie erfolgt und deren Verhärtung sie selbst mitbedingt, es ist, welche das fernere Schicksal des Menschen bestimmt, führt der Buddho im sechsundfünfzigsten Suttam der Mittleren Sammlung⁶⁰ aus, wo er in einem Zwiesgespräch mit Upāli, dem Hausvater, einem Anhänger des Nigantha Nathaputto, den Gedankengang behandelt: Was ohne Absicht geschieht, ist nicht so sehr von Übel; wenn es aber mit Absicht geschieht, dann ist es sehr von Übel, und dabei in dreimaliger feierlicher Wiederholung erklärt, daß von den möglichen Taten in Gedanken, Worten und Werken die in Gedanken, d. h. eben

⁶⁰ Majj. Nik. I, p. 371.

⁵⁹ Samyutta Nik. III, 2, 10.

jene, die auf eine böse Gesinnung zurückgehen, die übelsten sind. Ja, im Sechser-Buch des Anguttara Nikāyo identifiziert der Buddha das *Wirken* direkt mit dem *Wollen*: »Den Willen, Mönche, nenne ich das Wirken (Kammam); denn ist der Wille da, so wirkt man, sei's in Werken, Worten oder in Gedanken«^{61 62}.

Hienach führt also jedes Wollen ganz bestimmte Wirkungen herbei, und zwar bestehen dieselben nicht bloß in denjenigen, welche sich noch in diesem Leben einstellen und die der Buddha als »die offenbare Leidensverkettung«⁶³ bezeichnet— sie sind *hier* nicht zu behandeln —, sondern sie äußern sich auch über den Tod hinaus als »die verborgene Leidensverkettung«⁶³, indem jedes Wollen über den Weg der durch dasselbe bedingten oder mitbedingten oder verhärteten Willenstendenz das Anhaften bei einer unserer künftigen Wiedergeburten mitbestimmt und so dazu beiträgt, uns in die entsprechenden äußeren Verhältnisse zu versetzen. Gemeinhin wird diese gesetzmäßige Auswirkung

⁶¹ Ang. Nik. VI, 63.

⁶² Vgl. auch Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, S. 89 f.: »Der König sprach: »Meister Nāgaseno, wessen Schuld ist die größere: dessen, der wissentlich, oder dessen, der unwissentlich sündigt?«

Der Senior sprach: »Wer unwissentlich sündigt, Großkönig, hat die größere Schuld.« — »Dann sollen wir also, Meister Nāgaseno, unsere Prinzen und Minister, wenn sie unwissentlich sich vergehen, doppelt bestrafen?«

— »Was meinst du, Großkönig: wenn einer, ohne zu wissen, was er tut, und ein anderer mit Bewußtsein eine Eisenkugel ergreift, die bis zum Rotglühen erhitzt worden ist: welcher von beiden würde sich stärker brennen?« — »Derjenige, Meister, welcher ahnungslos die Kugel ergreift.« — »Ebenso, Großkönig, ist dessen Schuld die größere, der unwissentlich Böses tut.« — »Gut, Meister Nāgaseno.« — Hiezu bemerkt Schrader, S. 168 l.c., ganz im Sinne der obigen Ausführungen: »Wie ist das zu verstehen? Schwerlich anders als daß bei dem, der sich seiner Tat als einer verwerflichen bewußt ist, alsbald die Reue kommt und infolgedessen das Böse nicht zunimmt, während bei dem, der ohne Skrupel seinen Freund betrügen kann, der, ohne einen Funken von Mitleid zu empfinden, einen Menschen ermorden, ein Tier quälen kann usw., durch Verhärtung des Charakters die Disposition zum Bösen wächst.« — Wenn ein anderer Satz des Buddha den unwissentlich Sündigenden im Gegenteil von Schuld ganz freispricht — »Ajānantassa n'āpatti: Ohne Wissen keine Schuld — so ist *dieses* »ohne Wissen«, im Gegensatz zu dem eben behandelten Fall der Unkenntnis des Moral- oder Karma-Gesetzes, welche Unkenntnis immer von einer ganz tiefen Stufe zeugt, im Sinne des error in objecto zu verstehen, wie das durch folgenden — gleichfalls von Schrader (l.c.) angeführten — einem Buddhisten in den Mund gelegten Ausspruch des Sutrakṛtāṅga illustriert wird: »Wenn (ein Wilder) seinen Speiß durch die Seite eines (bienenkorb-ähnlichen) Kornschuppens rennt, im Glauben, es sei ein Mann, oder durch einen Kürbis, im Glauben, es sei ein Kind, und ihn brät, so ist er des Mordes schuldig, nach unseren Ansichten. Wenn ein Wilder einen Mann aufspießt und brät, im Glauben, es sei ein Stück vom Kornschuppen, oder ein kleines Kind, im Glauben, es sei ein Kürbis, so ist er nicht des Mordes schuldig, nach unseren Ansichten.«

⁶³ Majj. Nik. I, p. 92 (13. Suttam).

alles Wollens das *Karma-Gesetz* genannt⁶⁴, in den Suttan heißt es auch »die Frucht der Taten⁶⁵« oder *das Gesetz* schlechthin:

»Was ist wohl, lieber Gotamo, die Ursache, was der Grund, daß hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den Abweg, auf den schlechten Weg, zu Stätten des Leidens, zur Hölle gelangen?«

»Eben auf Grund des *gesetzlosen* Wandels, des unrechten Wandels, Brahmane, gelangen hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den Abweg, auf den schlechten Weg, zu Stätten des Leidens, zur Hölle.«

»Und was, lieber Gotamo, ist die Ursache, was der Grund, daß hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den guten Weg, zur Götterwelt gelangen?«

»Eben auf Grund des Wandels *gemäß dem Gesetz*, des rechten Wandels, Brahmane, gelangen hier manche Wesen bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf den guten Weg, zur Götterwelt⁶⁶.«

Genau besehen ist dieses Karma-Gesetz nichts weiter als das *Kausalitätsgesetz* und zwar nicht nur in seinem formellen Sinne als das Gesetz von Ursache und Wirkung an sich, sondern zugleich in seiner materiellen Bedeutung, nach welcher aus einer bestimmten Ursache jeweils auch eine ganz *bestimmte* Wirkung hervorgeht, jedoch von seiner Beschränkung auf das Physische befreit und als auch im Bereiche des Moralischen, d. h. über den Tod hinaus herrschend, aufgezeigt. Es ist in diesem seinem allumfassenden Geltungsbereiche jene bald als gütige Vorsehung angestaunte, bald als finsternes Schicksal gefürchtete Macht, der jede Willensbetätigung, auch die geringste im leisesten Gedanken, untersteht: Sobald sich irgend ein Wollen regt, regt es sich nach Maßgabe des Kausalitätsgesetzes oder es regt sich überhaupt nicht.

Unseren Taten können wir somit nicht entinnen, sie werden uns in der Form ihrer Wirkungen zu gegebener Zeit unweigerlich finden:

»Nicht in der Luft, nicht in des Weltmeers Tiefen, noch in weitentlegener Bergeshöhle: nirgend findet in der Welt ein Ort sich, wo man der eigenen bösen Tat entinnen könnte⁶⁷.«

»Daß keine Frucht für jene bösen Werke, die befleckenden, wiedergebärenden, schrecklichen, leiderwirkenden, von neuem zu Geburt, Altern und Sterben führenden, erstehen möge, das kann niemand bewirken, kein Asket, Priester oder Geistwesen, kein Gott noch Teufel noch irgend einer in der Welt⁶⁸.«

⁶⁴ Karma (Sanskrit), in der Pāli-Form Kammam, = die wirkende Tat, oder, kurz, das Wirken, also das Gesetz des Wirkens oder, da nach dem Obigen Wirken = Wollen ist, das Gesetz, dem jedes Wollen untersteht.

⁶⁵ Der Pāli-Ausdruck hierfür lautet: kamma-vipāko. Vgl. Angutt. Nik. II, p. 80 (IV, 77).

⁶⁶ Anguttara Nik. II, 2 : 6.

⁶⁷ Dhammapadam, V. 127.

⁶⁸ Angutt. Nik. II, p. 172 (IV, 182).

»Den nach langer Abwesenheit aus fernen Landen glücklich Wiederkehrenden begrüßt, wenn er heimkehrt, die Schar der Freunde und Verwandten. So auch empfangen den, der recht gehandelt hat hienieden, die eigenen guten Taten in der anderen Welt, wie Freunde einen lieben Freund⁶⁹.«

Insbesondere ist natürlich auch unser gegenwärtiger Körper, wie jeder spätere, mit allen Sinnesorganen und geistigen Fähigkeiten, also das, was wir bisher die Sechssinnenmaschine genannt haben, ein ausschließliches Produkt unseres früheren Wirkens, indem dieses ja das Anhaften im Mutterleibe herbeigeführt hat:

»Dies ist nicht, Mönche, euer Körper und nicht der Körper der anderen: die Tat der Vergangenheit muß vielmehr hier erblickt werden, die zur Entwicklung gekommen, die verwirklichtes Wollen ist, die fühlbar geworden ist⁷⁰.«

»Das Auge, Mönche, ist als durch früheres Wirken bestimmt zu erkennen und zu betrachten.

»Das Ohr — die Nase — die Zunge — der Leib — der Geist, Mönche, ist als durch früheres Wirken gebildet und bestimmt zu erkennen und zu betrachten⁷¹.«

Kurz: »Mein Wirken ist mein Besitz, mein Wirken ist mein Erbteil, mein Wirken der Mutterleib, der mich gebiert, mein Wirken ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin, mein Wirken ist meine Zuflucht⁷².«

Sind also die Wirkungen alles unseres Wollens streng gesetzmäßige, dann erhellt auch ohne weiteres, daß uns vor ihnen auch kein guter Glaube, auch nicht das auf kirchliche Dogmen gegründete felsenfeste Vertrauen von der Richtigkeit des eingeschlagenen Lebensweges zu schützen vermag: Ein lungenschwacher Mensch, der in erhitztem Zustande einen kalten Trunk zu sich nimmt, wird eine Lungenentzündung bekommen, ob er nun diese Folgen gekannt hat oder nicht und auch wenn er die unerschütterliche Überzeugung hatte, der Trunk werde ihm nicht schaden; und wer mit einem unkundigen Führer einen Gletscher besteigt, wird in eine Gletscherspalte hinunterstürzen, auch wenn ihn der Führer noch so sehr von seiner Unfehlbarkeit in der Kenntnis des richtigen Weges zu überzeugen gewußt hatte. Denn es ist eben Naturgesetz, daß ein kalter Trunk ungünstig auf erhitzte Lungen wirkt und daß, wer auf eine Gletscherspalte zugeht, schließlich in dieselbe hineinstürzen muß. Ganz ebenso ist es aber auch im Bereiche des Moralischen ewiges Gesetz, ja, es ist im Grunde dasselbe Gesetz, wie das eben genannte Naturgesetz, daß jedwede Willensbetätigung und demzufolge jedes Anhaften in dem entsprechenden *Werden* die entsprechenden Folgen herbeiführt. Der Buddho spricht diesen

⁶⁹ Dhammapadam, V. 219—220.

⁷⁰ Samyutta Nikāyo II, pag. 64 f. (XII, 37). — Der Sinn der Stelle ist: Dieser Körper gehört euch nicht wesenhaft an, sondern ist einfach ein durch euer früheres Wirken erzeugtes Produkt, an das ihr euch nunmehr gekettet seht.

⁷¹ Samyutta Nikāyo XXXV, 145.

⁷² Anguttara Nikāyo V, 57.

Gedanken im einhundertsechszwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung⁷³ aus, wo er unter anderem sagt:

»Wer da auch immer, Bhumijo, als Asket oder als Brahmane falsch erkennt . . . falsch handelt . . . und also etwa mit Hoffnung ein Asketenleben führt, kann das Ziel unmöglich gewinnen, also etwa ohne Hoffnung ein Asketenleben führt, kann das Ziel unmöglich gewinnen. Und warum nicht? Weil er, Bhumijo, das Zielgewinnen nicht von Grund aus versteht . . . Gleichwie etwa, Bhumjio, wenn ein Mann, der Milch begehrt, Milch sucht, auf Milch ausgeht, eine Kuh, die gekalbt hat, am Horn zu melken begänne; mag der auch also mit Hoffnung bemüht sein, Milch kann er unmöglich gewinnen; mag der auch also ohne Hoffnung bemüht sein, Milch kann er unmöglich gewinnen. . . . Und warum nicht? Weil er, Bhumijo, Milchgewinnen nicht von Grund aus versteht. Ebenso nun auch, Bhumijo, können dergleichen Asketen oder Brahmanen das Ziel unmöglich gewinnen: Und warum nicht? Weil sie, Bhumijo, das Zielgewinnen nicht von Grund aus verstehen.«

* * *

So über jeden Zweifel erhaben mithin die Kausalität alles Wollens ist, so ist damit doch noch keineswegs gesagt, daß sie sich nun in *allen* Fällen über den Tod hinaus in eine unserer künftigen Wiedergeburten hinein erstrecken muß. Das ist vielmehr nur dann der Fall, wenn die Willenstendenz, deren Ausfluß eine bestimmte Tat war, *im Zeitpunkte des Todes*, wo die neue Anhaftung stattfindet, überhaupt noch, wenn auch nur latent, vorhanden ist. Ist sie in diesem Augenblick bereits wieder vollständig ausgerottet, dann kann sie und damit auch die aus ihr geflossene Tat selbstverständlich auch in keiner Weise mehr kausal für die neue Anhaftung und die ihr später folgenden sein, so wenig als ein kalter Trunk einem Menschen weiter schaden kann, wenn dieser alsbald nach dem Trunke und noch ehevor die Wirkung der Lungenentzündung eintritt, die durch ihn eingetretene krankhafte Veränderung der Lungen durch ein entsprechendes Verhalten wieder beseitigt, und so wenig ein unkundiger Gletscherwanderer in die Gletscherspalte hinunterstürzen kann, wenn er rechtzeitig die eingeschlagene Richtung wieder verläßt:

»Diese drei, Mönche, sind dem Abgrund und der Hölle verfallen, *falls sie folgendem nicht entsagen*: welche drei?

Der unkeusch Lebende, der sich als keusch lebenden Jünger ausgibt; derjenige, der einen keusch lebenden Jünger des unkeuschen Lebens bezichtigt; derjenige, der im Glauben und der Ansicht, daß nichts Böses an der Sinnlichkeit zu finden sei, dem sinnlichen Genuße verfällt. Diese drei, Mönche, sind dem Abgrund und der Hölle verfallen, *falls sie diesen Dingen nicht entsagen*⁷⁴ «

Nichts anderes besagt auch die Einleitung des neunundneunzigsten Suttams

⁷³ Majj. Nik. III, p. 140.

⁷⁴ Angutt. Nik. III, 111.

des Dreier-Buches⁷⁵. »Sollte, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch für jedwede Tat, die er verübt, die ihr genau entsprechende Wirkung erfährt, so ist in diesem Falle, Mönche, ein heiliger Wandel ausgeschlossen, und keinerlei Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung. Sollte aber, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch, der eine von einer Wirkung gefolgte Tat verübt hat, stets diese Wirkung erfährt, so mag es in diesem Falle, Mönche, einen heiligen Wandel geben, und die Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung.« Diese Stelle hat natürlich nicht, wie Nyānatiloka in seiner Anmerkung zu ihr meint, den Sinn, daß es eine Tat, d. h. ein Wirken, ohne Wirkung gebe, sondern sie will nur sagen, daß es ein Wirken gibt, das keine *postmortalen* Wirkungen im Gefolge hat⁷⁶. Daß dies der Sinn der Stelle ist, ergibt sich klar aus ihrer Fortsetzung: »Da, Mönche, hat einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Da aber, Mönche, hat ein anderer ebendasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieses *reift noch bei Lebzeiten*, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund geschweige denn eine große.« Das heißt also: Bei dem einen wirkt ein bestimmter, sich in einem Vergehen manifestierender Wille über den Tod hinaus derart, daß er ihn direkt in eine Hölle zu führen vermag, während er bei einem anderen sich schon bei Lebzeiten vollständig erschöpft und sich nicht einmal eine kleine *postmortale* Wirkung kundtut.

»Welcherart aber, Mönche, ist der Mensch, den ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringt? Da, Mönche, hat ein Mensch keinen Einblick in den Körper gewonnen⁷⁷, die Sittenreinheit nicht entfaltet, sein Denken ist beschränkt und kleinmütig, und selbst infolge von Kleinigkeiten hat er zu leiden.

⁷⁵ Angutt. Nik. I, p. 249.

⁷⁶ so daß also die Stelle wie folgt zu lesen ist: »Sollte, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch für jedwede Tat, die er verübt, die ihr genau entsprechende Wirkung [nach dem Tode] erfährt, so ist in diesem Falle, Mönche, ein heiliger Wandel ausgeschlossen, und keinerlei Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung. Sollte aber, Mönche, die Behauptung zutreffen, daß der Mensch, der eine von einer [*postmortalen*] Wirkung gefolgte Tat verübt hat, stets diese Wirkung erfährt, so mag es in diesem Falle, Mönche, einen heiligen Wandel geben, und die Möglichkeit besteht zur vollkommenen Leidensvernichtung.« — Daß ein heiliges Leben unmöglich wäre, wenn *jede* Tat über den Tod hinaus wirkte, ist klar. Denn dann könnte ja niemals und bei keinem Menschen die Leidensverkettung im Tode abgerissen werden. Es muß also auch Taten geben, die keine Wirkung über den Tod hinaus äußern, bzw. müssen die Wirkungen *aller* Taten rückwärts wieder auf das gegenwärtige Leben beschränkt werden können. Das Letztere ist in seinem ganzen Umfang beim Heiligen der Fall, wie wir später noch sehen werden. — Unter welchen Umständen eine Tat ihre Wirkungen über den Tod hinaus erstreckt, mithin als »eine von einer postmortalen Wirkung gefolgte« anzusprechen ist und unter welchen nicht, wird oben im Texte weiterhin ausgeführt.

⁷⁷ d. h. er ist sich nicht klar geworden über das, was wir unsere *Persönlichkeit* — sakkāyo — nennen.

Einen solchen Menschen, Mönche, mag selbst ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringen.

»Welcherart aber, Mönche, ist der Mensch, bei dem ebendasselbe kleine Vergehen, das er verübt hat, noch bei Lebzeiten zur Reife gelangt, und nicht einmal eine kleine Wirkung sich kundtut (nach dem Tode), geschweige denn eine große? Da, Mönche, hat ein Mensch Einblick in den Körper gewonnen, die Sittenreinheit entfaltet, sein Denken entfaltet, die Weisheit entfaltet, ist unbeschränkt, großmütig, weilt im Unermeßlichen. Bei einem solchen Menschen, Mönche, gelangt ebendasselbe kleine Vergehen, das er verübt hat, noch bei Lebzeiten zur Reife, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund (nach dem Tode), geschweige denn eine große.

»Was meint ihr wohl, Mönche, gesetzt, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in eine kleine Tasse voll Wasser werfen; würde da wohl das wenige Wasser in der Tasse durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden?«

»Ja, o Herr!«

»Und warum?«

»Es findet sich ja, o Herr, nur sehr wenig Wasser in der Tasse. Das würde durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden.«

»Was meint ihr aber, Mönche, gesetzt, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in den Gangesstrom werfen; würde wohl da das Wasser des Gangesstromes durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden?«

»Das wohl nicht, o Herr!«

»Und warum nicht?«

»Es befindet sich ja, o Herr, eine gewaltige Masse Wassers in dem Gangesstrom; das würde durch jenen Klumpen Salz nicht salzig und ungenießbar werden.«

»Ebenso nun auch, Mönche, hat da einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Und ein anderer hat ebendasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieses *reift noch bei Lebzeiten*, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große.«

Wie wir sehen, deckt sich auch die *Begründung* dafür, daß die gleiche Tat den einen in die Hölle führt, während sie bei einem anderen sich noch bei Lebzeiten vollständig erschöpft, mit den bisherigen Ausführungen: Ob die Folgen einer Tat bis zum Tode und damit in die nächste Existenz hineinreichen, bestimmt sich ausschließlich darnach, in welchem Maße die Tat den Willen beeindruckt: ein beschränkter eitler Mensch wird schon eine mäßige Beleidigung als einen schweren Angriff auf seinen Eigendünkel empfinden, den er aufrichtig und von Herzen nie wird verzeihen können, so daß derselbe also unauslöschliche Spuren in ihm hinterläßt, dagegen wird dieselbe Beleidigung auf einen edlen Menschen, der von der Wertlosigkeit alles Irdischen durchdrungen ist, keinerlei Eindruck machen oder, *wenn* sie ihn in Aufregung bringt, so wird dieselbe doch bloß eine augenblickliche sein und wird auch die durch diese Erregung bedingte Willens-

beeinflussung in der alsbald sich einstellenden bitteren Reue *ausreifen*, sich auswirken und durch die Liebe und das Mitleid, das in ihm wohnt⁷⁸, in kürzester Frist gänzlich aufgetrocknet, mit Stumpf und Stiel wieder ausgerottet sein, so daß bei seinem Tode nichts mehr von ihr vorhanden ist, was die dann neuerdings erfolgende Anhaftung beeinflussen könnte.

Damit ist dann aber auch der Weg gezeigt, nicht wie wir den Folgen unseres bisherigen bösen Wirkens entgehen können — das ist nach dem Ausgeführten unmöglich —, sondern wie wir diese Folgen auf unser *gegenwärtiges* Leben beschränken oder wenigstens die postmortalen Folgen abschwächen können. Wir dürfen nur die schlechten Willensdispositionen, die schlechten Charaktereigenschaften vernichten oder wenigstens schwächen, die, wie wir später noch deutlich einsehen werden, aus unseren schlechten Handlungen erwachsen sind, ja, die im Grunde nichts weiter als die Summe dieser darstellen und in denen wir daher die fortwirkende Kraft jeder einzelnen früheren bösen Tat auf eine geheimnisvolle Weise mitherumtragen. Eben deshalb ertönen wir dann in den schweren Seelenkämpfen um die Abschwächung oder gänzliche Vernichtung einzelner oder aller unserer schlechten Charaktereigenschaften auch unsere früheren bösen Taten selbst, »leben wir sie nach und nach ab«, wie es im Dreier-Buch heißt⁷⁹, so daß einer in demselben Maße, als er von einer bestimmten schlechten Charaktereigenschaft frei wird, auch der weiteren Folgen jener Taten, die in Beziehung zu dieser Charaktereigenschaft stehen, ledig wird. Nun gibt uns der Buddha auch in aller Deutlichkeit den Weg zur gänzlichen Vernichtung unserer schlechten Neigungen an, woraus folgt, daß, wer diesen Weg geht und soweit er ihn geht, auch wegen der späteren Früchte seines früheren schlechten Lebens oder seiner früheren schlechten Leben nicht weiter in Sorge zu sein braucht. Das geht soweit, daß er schließlich voll innerer Seligkeit ausrufen kann: »Entronnen bin ich der Hölle, entronnen der Tierwelt, entronnen dem Gespensterreich, entronnen dem Abweg, der Leidensfährte, der verstoßenen Welt, bin eingetreten in den Strom — der in »das Todlose« überführt —, sicher davor, je wieder hinabzusinken zu den Orten der Pein, bin mit unablenkbarer Entschiedenheit darauf bedacht, mich für die erlösende Erkenntnis reif zu machen⁸⁰.«

Doch ist wohl zu merken, daß zu dieser tröstlichen Zuversicht nur derjenige gelangen kann, der wirklich ernstlich und zugleich mit Erfolg, d. h. also auf die richtige Weise, wie sie eben der Buddha angibt, den Kampf um die allmähliche Ausrottung oder doch wenigstens Schwächung seiner Leidenschaften führt. Es genügt also nicht, bloß ein guter Mensch in dem Sinne zu sein, seine schlechten

⁷⁸ Güte und Mitleid sind das »Unermeßliche«, von dem oben die Rede war und in dem alles Egoistische wie ein Klumpen Salz im Gangesstrom aufgelöst wird. — Von diesem »Unermeßlichen« im letzten Kapitel dieses Werkes mehr.

⁷⁹ Ang. Nik. III, 74.

⁸⁰ Sam.-Nik. XII, 5 (cfr. Puggala Paññatti, I, 37).

Charaktereigenschaften im Zaume zu halten und die guten zu pflegen. Denn dadurch bleiben die ersteren als die Träger unserer früheren schlechten Taten ja bestehen; es findet bloß kein *neues* schlechtes Wirken mit neuen unheilvollen Früchten, sondern nur mehr ein gutes statt, welch' letzteres seinerzeit natürlich wieder seine guten Früchte tragen wird. Weil aber so das sich in den vorhandenen schlechten Charaktereigenschaften ausprägende schlechte Wirken einer früheren Existenz bestehen bleibt, darum kann auch ein Mensch, der nur in diesem Sinne zeitlebens gut ist, daß er seine schlechten Eigenschaften im Zaume hält, ohne sie zu vernichten oder wenigstens erheblich zu schwächen, nach seinem Tode infolge seines früheren schlechten Wirkens in eine Hölle geraten, wie aus dem gleichen Grunde umgekehrt auch ein böser infolge seines guten Wirkens in einer vorgeburtlichen Erscheinungsform, das in seinen vorhandenen, wenn auch nicht weiter gepflegten, guten Eigenschaften aufgespeichert ist, bei seinem Tode in eine Götterwelt emporsteigen kann, um allerdings beim Abscheiden aus dieser infolge des *nunmehr* zur Geltung kommenden schlechten Wirkens seiner letzten irdischen Existenz direkt in eine Hölle hinabzustürzen⁸¹. Beide Fälle behandelt der Buddha im einhundertsechsdreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung. Dort ist übrigens auch noch ausgeführt, wie auch aus einem weiteren Grunde ein guter Mensch in eine Hölle und ein schlechter in eine Götterwelt kommen kann, indem nämlich jener im Augenblicke des Todes eine falsche, dieser aber eine rechte Erkenntnis vollzieht. Ersteres trifft beispielsweise zu, wenn ein zeitlebens guter Mensch infolge seiner letzten langwierigen und qualvollen Krankheit mit der Zeit die Geduld verliert, mürrisch und unverträglich wird, wie das im Leben gar nicht selten vorkommt, letzteres aber, wenn ein Verbrecher auf dem Schafott zur Besinnung kommt⁸². In beiden Fällen werden Strebungen ins Leben gerufen, die unmittelbar im Momente des Sterbens in Wirksamkeit sind und deshalb das neue Anhaften bestimmen *müssen*. Dabei werden aber die in jenem Augenblick latenten, also nicht zur Geltung kommenden, während des übrigen Lebens gepflegten guten oder bösen Strebungen eine *spätere* Zukunft bestimmen⁸³.

Sicher ist hienach die *Ernte* unseres Wirkens; unsicher aber für die allermeisten Menschen wegen seiner äußersten Kompliziertheit der Verlauf des Karma-Gesetzes im einzelnen, eine Kompliziertheit, die so groß ist, daß »die Frucht der Taten«, eben insofern, ein weiteres der »vier unerfaßbaren Dinge«

⁸¹ Cfr. die gefallenen Engel des Alten Testaments.

⁸² In den »Fragen des Königs Menandros« — S. 87 — ist als Beispiel angeführt, daß jemand, der hundert Jahre dem Laster gefrönt hat, bei den Göttern wiedergeboren wird, wenn er in der Sterbestunde nur einen einzigen ernstesten Gedanken bezüglich des Buddha oder seiner Lehre faßt.

⁸³ Der ernsthafte Jünger des Meisters ist natürlich auch gegen die schlimme der obigen beiden Eventualitäten geschützt, da er ja schon in gesunden Tagen sein Gemüt vollständig oder doch wenigstens so weit in seine Gewalt bringt, daß er sich sicher ist, er werde auch im Falle schwerer Krankheiten die Herrschaft über dasselbe nicht verlieren.

bildet, »über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, indem man darüber nachdenkt, dem Wahn oder der Verstörung anheimfällt⁸⁴«.

Ein solches Grübeln über die voraussichtliche Gestaltung unserer Zukunft wäre aber auch höchst überflüssig. Es genügt zu wissen, daß wir diese Zukunft uns selbst nach festen Normen gestalten. Diese Wissenschaft haben wir nunmehr: *Wir können alles in der Welt werden, weil wir nichts von der Welt sind.* Ich kann ein König werden und kann ein Bettler werden, kann ein Edler werden und kann ein Lump werden, kann ein Mensch, ein Gespenst, ein Tier und ein Teufel werden und kann ein Gott werden. *An sich* ist mir das eine so nahe, weil so wesensfremd, wie das andere. Es kommt nur auf den Willen, auf das innerste Streben an, das ich in mir großziehe, es wird ein dem entsprechendes Anhaften herbeiführen⁸⁵. — Nunmehr fehlt nur noch eines, nämlich die Kenntnis des *materiellen* Gehaltes der Normen, nach denen sich dieses Anhaften vollzieht, d. h. also die Beantwortung der Frage, wie unsere Handlungen nach dem Karma-Gesetze beschaffen sein müssen, wenn sie für uns gute Früchte zeitigen, eine günstige Wiedergeburt herbeiführen sollen, oder, anders ausgedrückt, was für uns *heilsam* — kusalam — und *unheilsam* — akusalam — ist. Damit kommen wir auf das Problem von Gut und Böse. Denn gut ist ja eben, was für uns heilsam, böse oder schlecht aber, was für uns unheilsam ist.

* * *

Wir haben bereits einzelne heilsame und unheilsame Eigenschaften in den bisher angeführten Stellen aus den Quellen kennen gelernt; nunmehr aber handelt es sich um das zugrundeliegende Prinzip.

Wir wissen, daß das Karma-Gesetz sich in Form der Wahlverwandtschaft betätigt, indem jede Wiedergeburt durch ein Anhaften innerhalb der fünf Reiche des Samsāro, die teils leidvoll, teils freudvoll, teils freud- und leidvoll sind, sich vollzieht, das Anhaften selbst aber durch die Art der im Momente des Sterbens waltenden Willenstendenzen, die in ihrer Gesamtheit die tanhā, den Durst, ergeben, bestimmt wird. Danach ist aber das Wirken, welches jene Willenstendenzen schafft⁸⁶, die eine Anhaftung in freudvoller Welt herbeiführen, ein heilsames oder gutes, dasjenige, welches Willenstendenzen zeitigt, denen eine Anhaftung in leidvoller Welt entspricht, ein unheilsames oder böses, und endlich jenes, das eine Wiedergeburt in einer Welt mit Freuden und Leiden bedingt, ein unheilsames und heilsames, ein gutes und böses zugleich:

»Es gibt, Mönche, ein Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt. Es gibt, Mönche, ein Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt. Es gibt ein

⁸⁴ Angutt. Nik. IV, 77.

⁸⁵ Angutt. Nik. IV, 36. — »Jene Beeinflussung, Brahmane, die mich zum Geiste in den Lüften machen würde, zum Gespenst oder Menschen, ist in mir erloschen.«

⁸⁶ Über die Möglichkeit der *beliebigen* Schaffung solcher Willenstendenzen, also über das Problem der Willensfreiheit, später.

Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt? Da verübt einer, Mönche, Harm verursachende Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Harm verursachende Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in einer Welt voll Harm wieder zum Dasein. In einer Welt voll Harm zum Dasein gelangt, wird er von Harm verursachenden Berührungen berührt. Von Harm verursachenden Berührungen berührt, empfindet er harmvolle Empfindung, äußerstes Wehe, als wie die Wesen in der Hölle. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das böse ist und eine böse Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt? Da verübt einer, Mönche, harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in harmfreier Welt wieder zum Dasein. In harmfreier Welt zum Dasein gelangt, wird er von harmfreien Berührungen berührt. Von harmfreien Berührungen berührt, empfindet er harmfreie Empfindung, höchste Seligkeit, als wie die helleuchtenden Götter. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das gut ist und eine gute Ernte zeitigt.

»Was ist das aber, Mönche, für ein Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt?

»Da verübt einer, Mönche, teils harmverursachende, teils harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken. Teils harmverursachende, teils harmlose Tat in Werken, in Worten, in Gedanken verübend, gelangt er in teils harmvoller, teils harmfreier Welt wieder zum Dasein. In teils harmvoller, teils harmfreier Welt zum Dasein gelangt, wird er teils von harmverursachenden, teils harmfreien Berührungen berührt. Von teils harmverursachenden, teils harmfreien Berührungen berührt, empfindet er teils harmvolle, teils harmfreie Empfindungen, wechselndes Wohl und Wehe, als wie die Menschen, gewisse Götter und gewisse höllische Wesen. Das, Mönche, nennt man das Wirken, das teils gut, teils böse ist und eine teils gute, teils böse Ernte zeitigt⁸⁷.«

Nun ist es das Auszeichnende der leidvollen Welten — Hölle und Tierheit —, daß die Wesen in ihnen aus sich heraus keine Grenze des dürstenden Willens nach Dasein und Wohlsein, der sie, noch dazu in rohester Form, beseelt, anerkennen, daß sie vielmehr, sich vollständig mit diesem Durste identifizierend, in seinen beiden Grundäußerungen, nämlich Gier nach allem, was ihm entspricht und Haß gegen alles, was ihm zuwider ist, aufgehen, so sehr, daß sie, um ihn zu befriedigen, ohne weiteres auch in die Interessenssphäre fremder Wesen hinübergreifen⁸⁸. Dem entspricht es, daß die Bewohner der freudvollen Welten, also der Götterwelten — je höher, desto mehr —, frei von solcher Gier und

⁸⁷ Angutt. Nik. IV, 231, 232.

⁸⁸ Daß den Wesen in der Hölle gar keine Objekte zur Befriedigung ihrer Gier, sondern nur solche, welche ihren Abscheu erregen, sich bieten, macht ihren Zustand um so leidvoller.

solchem Haß besonders in ihren rohen Formen sind, erstere vor allem nicht mehr auf Kosten der fremden Wesen befriedigen, diese vielmehr umgekehrt in immer umfassenderer Liebe in ihren Durst nach Wohlsein, der also bei ihnen eine neue Richtung annimmt, einschließen. Der Grund hiefür liegt darin, daß in diesen Reichen die Verblendung, in der alles Lebende befangen ist, daß nämlich unser Wesen mit unserer Persönlichkeit identisch sei und deshalb unser Durst nach Wohlsein sich auf sie konzentrieren müsse, teilweise behoben und eben dadurch auch die Scheidewand zwischen uns und den anderen Wesen teilweise niedergerissen ist⁸⁹. Hienach erscheint aber als das Charakteristikum der niederen, leidvollen Welten Gier, Haß und Verblendung, und als das der höheren über den Weg immer umfassenderer Liebe eine zunehmende Annäherung an Gierlosigkeit, Haßlosigkeit und rechte Erkenntnis. In der Mitte steht das spezifisch Menschliche. Da nun, wie ausgeführt, unser jeweiliger Eintritt in eine dieser Welten sich darnach bestimmt, welche von ihnen unseren eigenen Charaktereigenschaften, unserem eigenen tiefsten Streben am meisten konform, verwandt ist, so ergibt sich als das für uns Unheilsame oder Schlechte *Gier* (lobho), *Haß* (doso) und *Verblendung* (moho) und als das für uns Heilsame oder Gute *Gierlosigkeit* (alobho), *Haßlosigkeit* (adoso) und *Unverblendung* (amoho). In diesen Grundeigenschaften sind alle Tugenden und Laster beschlossen.

Die Bedingungen des Durstes

Im bisherigen sehen wir unser jeweiliges Dasein auf den uns beseelenden *Durst* nach Dasein und die jeweilige Gestaltung der äußeren Bedingungen dieses Daseins auf die *Art* dieses Durstes zurückgeführt: wir sind in der Welt, weil wir Durst nach ihr hatten, und wir sind gerade in einer solchen Welt, wie der unsrigen, weil wir einen Durst hatten, der nach den ewigen Gesetzen uns gerade in diese Welt führen mußte. Damit könnte es scheinen, daß das Problem der Leidensentstehung, soweit es für den praktischen Zweck der Leidensvernichtung nötig ist — und nur darum handelt es sich ja für den Buddho —, gelöst sei. Denn wir brauchen ja nur diesen Durst in uns zu vernichten, um eine fernere Wiedergeburt hintanzuhalten und so mit dem kommenden Tode auf ewig aus der Welt hervorzutreten. Allein diese Schlußfolgerung wäre auf dem Standpunkte, auf dem wir jetzt noch stehen, etwas voreilig. Denn für den denkenden Menschen taucht sofort die weitere Frage auf: Kann ich denn diesen Durst nach Dasein in mir überhaupt vernichten? Ist er nicht vielmehr eine Äußerung meines Wesens selbst und eben deshalb so wenig wie dieses vernichtbar? Zwar hat uns der Meister auch schon von diesem Durste gesagt, daß er nicht unser Selbst sei, indem auch bei ihm ein Entstehen und Vergehen

⁸⁹ Auch davon im letzten Kapitel mehr.

beobachtet werde⁹⁰. Allein dieses Kriterium für die Erkenntnis des Bereiches des Anattā, des Nicht-Ich, ist hier nicht ohne weiteres einzusehen. Denn der Durst nach Dasein und Wohlfühlen erfüllt uns vom ersten Augenblick unserer Existenz an, ja durch alle unsere fortlaufenden Existenzen hindurch so unaufhörlich und mit einer solchen Macht, daß sogar der gewaltige Schopenhauer zum Schlusse kam, beim Willen, also eben dem Durste⁹¹, sei *kein* Entstehen und Vergehen zu beobachten, er sei vielmehr, wie selbst ursachlos und unbedingt, so auch nie *Ursache* eines anderen; alles andere außer ihm, insbesondere auch unsere eigene Persönlichkeit, sei also auch nicht *Wirkung*, sondern vielmehr *Erscheinung* von ihm, kurz, er sei die unmittelbare Auswirkung unseres Wesens selbst, das in ihm sich darstelle, oder in den Worten des Buddha, er sei unser leibhaftiges, wirkliches und wahres Selbst, indem von ihm gelte: »Das bin ich, das gehört mir, das ist mein Selbst«, ein Standpunkt, den praktisch ja auch die Menschheit in ihrer Gesamtheit von jeher einnimmt. Hienach erhellt aber, von welcher ausschlaggebenden Bedeutung in der Lehre des Buddha gerade der Nachweis dafür ist, daß auch dieser dürstende Wille *kein Metaphysisches*, sondern daß auch er nach jeder Hinsicht der Kausalität unterworfen, also bedingt und mithin ebenfalls etwas *rein Physisches*, das heißt anattā, nicht-ich, ist⁹². Denn wäre er das nicht, wäre er wirklich das metaphysische Wesen des Menschen, also unser Selbst, dann wäre eben deswegen in alle Ewigkeit keine Erlösung von ihm und damit von der Welt und damit vom Leiden möglich, da ja niemand sich selbst vernichten, niemand aus seiner eigenen Haut fahren kann, wie bereits früher ausgeführt, eine Konsequenz, die Schopenhauer ja auch in der Tat insoweit gezogen hat, als nach ihm unser intelligibler Charakter unveränderlich ist und wir zu unserer Erlösung im Grunde nichts beitragen können⁹³. Wäre dem aber so, dann wäre es auch mit der Lehre des Buddha, deren Kern ja eben darin besteht, den jederzeit gangbaren und bei Anwendung der nötigen Intensität auch alsbald zum Ziele führenden Weg zur Erlösung aufzuzeigen, von vornherein nichts. Hienach ist es aber nicht nur nicht gegen den Geist seiner Lehre, wenn in ihr auch für diesen dürstenden Willen, sich im Dasein zu behaupten, die Ursache festgestellt wird, wie Deussen in seiner Geschichte der Philosophie — Bd. I, 3. Abt., S. 165 — meint, sondern die Lehre des Buddha wäre umgekehrt in sich widersinnig, wenn es *nicht* so wäre. Und es ist denn auch in der Tat so: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist der Durst von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, er ist abhängig.«

Die Frage ist also nunmehr: *Wovon* ist dieser Durst nach Dasein abhängig,

⁹⁰ Cfr. oben, S. 98.

⁹¹ Cfr. oben, S. 170.

⁹² Man wird merken, daß *anattā* und das *Physische* identische Begriffe sind.

⁹³ Schopenhauer läßt bloß die *Möglichkeit* offen, daß unser Wille vielleicht einmal im Verlaufe der unendlichen Zeiten sich von selbst und ohne unser Zutun wende und verneine. (Darüber vgl. Anhang 4.)

dieser Durst, der sich vor allem im Momente des Sterbens geltend macht, indem er immer wieder ein Anhaften an einem neuen Keim herbeiführt? Welche Grundvoraussetzung muß vorliegen, daß er in uns entstehen, sich erheben kann⁹⁴? Der Buddho sagt es uns in den Worten: »Wenn gefragt würde: »Von was ist der Durst abhängig?« — so wäre zu erwidern: »In Abhängigkeit von der *Empfindung* entsteht der Durst.« Auch das ist ohne weiteres verständlich. Ohne den Anreiz einer Empfindung gibt es kein Begehren. Wenn jegliche Empfindung gänzlich und für immer verschwunden ist, dann ist es auch mit jedem Wollen irgend welcher Art, mit jedem Durste für immer vorbei: ein vollständig empfindungsloser Mensch *will* nichts mehr, hat keinerlei *Durst* nach irgend etwas mehr, und wenn er *für immer* empfindungslos geworden ist, kann sich auch in alle Ewigkeit dieses Phänomen des Durstes nicht mehr an ihm zeigen: »Ich habe gesagt: »In Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst.« Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit von der Empfindung der Durst entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg keine Empfindung irgend eines (Wesens) von irgend etwas stattfände, das will sagen, keine aus der Sehberührung resultierende Empfindung, keine aus der Hörberührung resultierende Empfindung, keine aus der Riechberührung resultierende Empfindung, keine aus der Schmeckberührung resultierende Empfindung, keine aus der Tastberührung resultierende Empfindung, keine aus der Denkberührung resultierende Empfindung, — würde da, bei dem gänzlichen Fehlen der Empfindung, auf Grund der Aufhebung der Empfindung, irgendwie ein Durst wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Durstes, nämlich die Empfindung.«

Woher aber die Empfindung? »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: »Ist die Empfindung von irgend etwas abhängig?« — so wäre zu erwidern: »Ja, sie ist abhängig.« Und wenn gefragt würde: »Von was ist die Empfindung abhängig?« — so wäre zu erwidern: »In Abhängigkeit von der *Berührung* entsteht die Empfindung.« Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit von der Berührung die Empfindung entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß überhaupt und durchweg keine Berührung irgend eines (Sinnes) mit irgend etwas stattfände, das will sagen, keine Sehberührung, keine Hörberührung, keine Riechberührung, keine Schmeckberührung, keine Tastberüh-

⁹⁴ Ganz ebenso, wie bei den anderen Gliedern der Kette handelt es sich für den Buddho auch beim Durste nicht etwa um Feststellung der Ursache schlechthin und überhaupt, sondern nur darum, die *Gelegenheitsursache* aufzudecken, die sein Erscheinen, sein Offenbarwerden ermöglicht, was eben in der Redewendung zum Ausdruck kommt: »Von was ist der Durst *abhängig*?« — Hier steht der Buddho also wieder ganz auf dem Standpunkte Schopenhauers: »*Jede* natürliche Ursache ist nur *Gelegenheitsursache*; kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt.« (W. a. W. u. V. I, 164 [196/197].)

rung, keine Denkberührung, — würde da bei dem gänzlichen Fehlen der Berührung, auf Grund der Aufhebung der Berührung, irgend eine Empfindung wahrzunehmen sein?»

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Empfindung, nämlich die Berührung.«

Damit aber eine Berührung in mir stattfinden kann, ist mein körperlicher Organismus als der Träger der die Berührung vermittelnden Sinnesorgane, die Sechssinnenmaschine, nötig: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Berührung von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Berührung abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus — nāma-rūpam — entsteht die Berührung.‹«

Wir haben die Bedingtheit der Empfindung beziehungsweise der mit ihr stets untrennbar verbundenen Wahrnehmung⁹⁵ durch die *Berührung* und die Bedingtheit *dieser* durch den körperlichen Organismus beziehungsweise die Sinnesorgane bereits früher im Kapitel über die Persönlichkeit kennen gelernt, dessen genaue Kenntnis hier natürlich vorausgesetzt wird. Dort⁹⁶ ist weiterhin auch, und zwar an der Hand von Stellen, *die die unmittelbare Fortsetzung der im Vorstehenden angeführten bilden*, ausführlich dargelegt, wie auch der körperliche Organismus wieder abhängig ist, und zwar vom Bewußtsein und dieses seinerseits wiederum vom körperlichen Organismus, beide in gegenseitiger Bedingtheit⁹⁷. Somit mündet dann aber die Kette der Abhängigkeiten letzten Endes in den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« aus, wo sie denn auch im Mahā-Nidāna-Suttam⁹⁸ ihren endgültigen Abschluß erreicht.

Dieses letztere kann seinen Grund nur darin haben, daß damit der Kreis der Abhängigkeiten auch tatsächlich geschlossen ist; dem ist denn auch so:

Wir wissen, daß wir dem Leiden nur dann dauernd entrinnen können, wenn es uns gelingt, für immer aus dem Samsāro, dem Kreislauf der Wiedergeburten, herauszutreten, wenn wir also künftig keiner neuen Geburt, mithin keiner Neubildung des »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« mehr ausgesetzt sind. Denn sobald der Vorgang, in welchem diese Neubildung sich vollzieht, eben die Geburt im Sinne des Buddho, auch nur eingeleitet ist — durch unsere Empfängnis im Mutterleibe —, sind wir für die ganze Dauer des Bestandes dieses sich neu bildenden »mit Bewußtsein behafteten Körpers« wiederum unlöslich an ihn gebunden — nur im Momente des jeweiligen Todes können

⁹⁵ In Dīgha Nik. I. ist deshalb auch die *Wahrnehmung* an Stelle der Empfindung als die Voraussetzung des Durstes angeführt.

⁹⁶ S. 58 f.

⁹⁷ Diese gegenseitige Bedingtheit wird in Dīgha Nik. II dadurch anschaulich gemacht, daß gesagt wird, das Bewußtsein stecke im Körper und sei an ihn gebunden, wie ein Faden durch einen Edelstein gezogen und an ihn gebunden sei.

⁹⁸ Dīgha Nik. XV.

wir ja gänzlich aus dem Samsāro heraustreten. Alles Leiden gründet also in dem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«, welch' ersteren wir eben deshalb wie die Sechssinnenmaschine im allgemeinen so vor allem auch die Leidensmaschine im besonderen nennen konnten. Aus diesem Grunde waren wir auch schon gleich am Anfange unseres Unternehmens, die bedingte Natur alles Leidens aufzuzeigen, genötigt, die Ursache für die *Geburt*, das heißt eben für die stete Neubildung »dieses körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«, festzustellen. Als solche fanden wir den uns beseelenden Durst nach Dasein, der immer wieder im Augenblick unseres jeweiligen Todes ein Neuanhaften an einem neuen Keim in einem Mutterleibe und damit das *Werden* eines körperlichen Organismus herbeiführt. Damit aber sahen wir uns vor die weitere Frage gestellt, ob auch dieser Durst bedingt, mit anderen Worten, ein Physisches und nicht vielmehr unser metaphysisches Substrat und als solches unzerstörbar sei. Wir fanden soeben auch ihn bedingt, und zwar in stufenweiser Folge zunächst durch die Empfindung, weiterhin durch die Berührung und endlich durch den — »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«. Damit sind wir aber wieder zu unserem Ausgangspunkte zurückgelangt. *Der Kreis ist geschlossen*: Alles Leiden wurzelt in unserem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«; diese beiden in ihrer Verbindung als unser gegenwärtiger »mit Bewußtsein behafteter Körper« sind die Folge unseres Durstes nach Dasein während unserer letzten *vorgeburtlichen* Existenz, jener Durst aber hatte seinerseits wieder »einen körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« zur Voraussetzung, und so rückwärts weiter in saecula saeculorum.

Erwägen wir noch, daß aus dem körperlichen Organismus in Verbindung mit dem Bewußtsein der Durst jeweils speziell in der Weise hervorgeht, daß der erstere als die Sechssinnenmaschine in Tätigkeit gesetzt wird und dadurch in dem zunächst aufflammenden Bewußtsein Empfindung und Wahrnehmung ausgelöst werden, aus welch' letzteren dann der Durst zeitlebens bis zum Augenblick des Todes stets neu hervorquillt, und daß wir diesen ganzen Tätigkeitsprozeß der Sechssinnenmaschine mitsamt dem Bewußtsein, wie er sich von der Geburt bis zum Augenblicke des Todes hinzieht, als das Getriebe der *Persönlichkeit* zusammengefaßt haben, so kann der Inhalt der Kausalitätsformel noch prägnanter also zusammengefaßt werden: *Die Persönlichkeit* ist — und zwar in ihren beiden Grundgruppen, dem körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein, als ihrer realen Unterlage — *durch den Durst, dieser aber durch die frühere Persönlichkeit bedingt*, genau so, wie die Henne durch das Ei, das Ei aber wiederum durch die Henne bedingt ist. So verblüffend einfach ist also die Formel der Entstehung in Abhängigkeit⁹⁹. Was aber hat man aus ihr nicht alles gemacht!

⁹⁹ Freilich, wenn man ganz tief hinuntersteigt, wird sie andererseits abgrundtief, wie man dies speziell aus dem späteren Kapitel über die Sankhārā ersehen kann. Dann versteht man auch die Worte des Herrn gegenüber der Äußerung Anando's, daß die

Mit diesem Resultat ist nun aber die Wurzel des Leidens völlig bloßgelegt; sind wir doch bis zum unermüdlichen Erbauer unseres jeweiligen körperlichen Organismus selbst vorgedrungen, durch welch' letzteren als die Leidensmaschine alles Leiden für uns zu allererst möglich wird, indem wir dabei diesen Erbauer der Leidensmaschine zugleich als einen Gesellen erkannt haben, der mit unserem eigentlichen Wesen nicht das geringste zu tun hat, dem wir also bloß den Laufpaß zu geben brauchen, um auf ewig von jeder neuen Wiederverkörperung befreit zu sein. Mit dem Buddho können wir deshalb nunmehr auch, wenn wir wollen, ausrufen:

»Endloser Neugeburten Wandelsein
Hab' ich durchirrt, verfolgt von Schmerz und Pein.
Vergebens hab' ich oftmals ausgeschaut
Nach ihm, der dieses Leidens Haus gebaut.
Bauherr, ich spotte dein, jetzt kenn' ich dich.
Nie baust du mehr ein beinern Haus für mich.
Nicht braucht der Geist mehr schöpferisch tätig sein, fürwahr,
Hat er den grausen Durst vertilgt doch ganz und gar¹⁰⁰.«

Nunmehr sind wir auch reif, die zweite der vier Hohen Wahrheiten in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen: »Dies, Mönche, ist die Hohe Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist der *die Wiedergeburt erzeugende Durst*, der von Wohlgefallen und Lust begleitete, bald hier, bald dort sich ergötzende, nämlich der Durst nach sinnlicher Lust, der Durst nach Werden (Dasein), der Durst nach Vernichtung¹⁰¹.«

Wir haben oben gesagt, daß die Formel der Entstehung in Abhängigkeit im Mahā-Nidāna-Suttam mit dem Gliede »körperlicher Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ihren Abschluß erreicht. Das gleiche ist im Mahāpadhānasuttam der Fall, wo der Bodhisatto Vipassī, nachdem er in der Entstehung der Abhängigkeiten ebenfalls bis auf die beiden Faktoren »körperlicher Organismus und Bewußtsein« gekommen war und diese beiden gleichfalls als sich gegenseitig bedingend erkannt hatte, ausdrücklich erklärt: »*Die Reihe geht nicht weiter.*« Nun wird aber an zahlreichen anderen Stellen des Kanons die Kausalitätsformel gleichwohl noch weiter fortgeführt. Nachdem nämlich der Kausalnexus im völligen Einklang mit den bisher dargestellten Gliedern bis auf den körperlichen Organismus — nāma-rūpam — zurückverfolgt und dieser letztere weiterhin als durch das Bewußtsein bedingt erklärt ist, wird dieses Bewußtsein selbst nicht wieder als durch den körperlichen Organismus bedingt dargestellt, sondern

Formel ihm jetzt leicht verständlich erscheine: »Rede nicht also, Anando, rede nicht also! Tief verschlungen ist dieser Paticcasamuppādo, eine tiefe Offenbarung enthält er.« (Dīgha-Nik. XV)

¹⁰⁰ Dhammapad., V. 153–154.

¹⁰¹ Samyutta Nik. LVI, 11. — Bezüglich des Durstes nach *Vernichtung* siehe die Ausführungen im »Buddhistischen Weltspiegel«, 1. Jahrgang, S. 341.

fortgefahren: »In Abhängigkeit von den *Sankhārā*, Mönche, entsteht das Bewußtsein . . . In Abhängigkeit vom *Nichtwissen*, Mönche, entstehen die *Sankhārā*¹⁰²«. Es ist klar, daß, wenn *dieser* Abschluß der Formel mit dem von uns im bisherigen kennen gelerntem nicht im Widerspruch stehen soll — und ein solcher darf bei der Wichtigkeit des *Paticcasamuppādo* wohl von vornherein als ausgeschlossen gelten — er nicht über den »körperlichen Organismus mit-samt dem Bewußtsein« hinausführen kann, da ja der Abschluß, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, bereits wieder in den Anfang zurückläuft, eine Weiterführung der Abhängigkeiten über ihn hinaus also gar nicht möglich ist. Es kann sich mithin bei dieser anderweiten Fassung der Schlußglieder nur um eine nähere Erläuterung des Formelabschlusses, wie wir ihn bisher kennen lernten, handeln. Dem ist in der Tat so, wie sich uns nunmehr zeigen soll.

Die *Sankhārā*

Wie die Kausalitätskette im allgemeinen, so hat auch speziell der Begriff *Sankhāro* bei den europäischen Gelehrten die verschiedensten Deutungen erfahren. Und doch ist auch er so klar wie die Kausalitätskette selber. *Sankhāro* kommt vom *Verbum sankharoti*, das dem lateinischen *conficere* entspricht, indem es wörtlich »zusammenmachen«, »zusammenfügen« bedeutet. Das *Participium perfecti* bedeutet also »zusammengemacht«, »zusammengefügt«, im Sinne von »geschaffen«, »hervorgebracht« (*fabriziert*). Es kann nach dem Kanon von allem in der Welt gebraucht werden: schlechthin alles ist *sankhatam*, zusammengemacht, zusammengefügt, und eben dadurch geschaffen, hervorgebracht. Das *Material*, aus dem es zusammengefügt ist, sind die sechs Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum, Bewußtsein, welche Elemente nach dem *Buddho* die alleinigen Komponenten der Welt darstellen. (S. die Abhandlung »Kraft und Stoff« in der »Wissenschaft des Buddhismus«.)

Das zu *sankhatam* gehörige substantivische Tätigkeitswort ist *Sankhāro*, also »das Zusammenmachen«, »Zusammenfügen«, »die Zusammenfügung«, »Hervorbringung«: »Mönche, die *Sankhārā* haben ihre Benennung daher, daß sie das, was *sankhatam* ist, hervorbringen (*sankharonti*)«. Deshalb ist der Begriff *Sankhāro* ebenso umfassend wie der von *sankhatam*: schlechthin alles ist *sankhatam*, hervorgebracht, und schlechthin alles, was *sankhatam* ist, beruht auf einem *Sankhāro*, einer Hervorbringung. Dabei bedeutet *Sankhāro* in erster Linie den *Akt* des Hervorbringens, kann aber auch das Hervorgebrachte bezeichnen, also auch den Sinn von *sankhatam* haben, geradeso wie unser Wort »Hervorbringung«. Ein typisches Beispiel hierfür ist der stehende Satz: »*sabbe sankhārā aniccā, sabbe sankhārā dukkhā*: alle Hervorbringungen sind vergänglich, alle Hervorbringungen sind leidbringend.«

¹⁰² *Samyutta Nik.* XII, 20.

Als Beispiel für diesen weitesten Umfang des Sankhārā-Begriffs seien die folgenden angeführt:

1. »Vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen (sankhārā), unbeständig sind die Hervorbringungen, unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen. Es kommt einmal die Zeit, Mönche, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo Jahre hindurch kein Regen fällt. Was es da an Keimlingen und Pflanzen, an Kräutern, Gräsern und Bäumen gibt, das verdorrt, vertrocknet, verschwindet. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.

»Es kommt, Mönche, einmal die Zeit, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo eine zweite Sonne erscheint. Dann trocknen alle Flüsse und Teiche aus, versiegen, verschwinden... Es kommt einmal die Zeit, wo eine dritte, ... wo eine vierte, ... eine fünfte Sonne erscheint. Dann gehen die Wasser des Weltmeeres hundert Meilen zurück, gehen zweihundert, dreihundert, vierhundert, fünfhundert, sechshundert, siebenhundert Meilen zurück. Und das Wasser des Weltmeeres steht dann nur noch sieben Palmen hoch, nur noch sechs, fünf, vier, drei, zwei, nur noch eine Palme hoch, nur noch sieben Mann hoch, nur noch sechs, fünf, vier, drei, zwei Mann hoch, sinkt auf eine Manneshöhe herab, auf eine halbe Manneshöhe, geht bloß noch bis zur Hüfte, dann nur noch bis zum Knie, dann nur noch bis zum Knöchel, nicht einmal ein Fingerglied hoch. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.

»Es kommt einmal die Zeit, Mönche, dann und wann, am Ende eines langen Zeitenlaufes, wo eine sechste Sonne erscheint. Dann beginnt diese große Erde zu rauchen und zu qualmen... Es kommt einmal die Zeit, wo eine siebente Sonne erscheint. Dann beginnt diese große Erde aufzulodern, zu einer einzigen Feuerflamme zu werden. So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.« (Ang. Nik. VII, 62.)

2. Der Erhabene sprach: »Nicht auszudenken, Mönche, ist ein Anfang des Kreislaufes der Geburten (Saṃsāro), nicht zu erkennen ist ein erster Beginn der Wesen, die vom Nichtwissen festgehalten, durch den Durst verkoppelt, umherwandern, umherirren. In früheren Zeiten, Mönche, hatte dieser Berg Vepulllo den Namen Pacinamvaṃso und hatten die Menschen hier den Namen Tivarer.

Und die Tivarer-Menschen hatten eine Lebensdauer von vierzigtausend Jahren. In vier Tagen stiegen sie den Berg Pacinavamsa hinauf und in vier Tagen stiegen sie von ihm zu Tal . . . Und in jener Zeit erschien Kakusandho als Erhabener, Heiliger, Vollkommen-Erwachter in der Welt . . . Seht, Mönche, jener Name dieses Berges ist untergegangen, jene Menschen sind gestorben, und jener Erhabene ist vollkommen erloschen. So vergänglich sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen; es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.« (Sam.-Nik. II p. 190: XV, 20).

3. Im 17. Suttam des Digha-Nikāyo berichtet der Buddha von den Herrlichkeiten des vorzeitlichen Königs Mahāsudassana — (der der Buddha selbst gewesen war) —, von seinen Städten, seinen Palästen, Schätzen, Elefanten, Rossen, Wagen, Frauen, in deren Besitz er ein herrliches Leben verbrachte und schließlich von seinem heiligmäßigen Sterben, um auch daran die Schlußfolgerung zu knüpfen: »So vergänglich, Mönche, sind die Hervorbringungen, so unbeständig sind die Hervorbringungen, so unerquicklich sind die Hervorbringungen. Es langt, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, langt, um vor ihnen zurückzuschrecken, langt, um sich von ihnen loszulösen.«

Ist so nach dem Buddha alles in der Welt eine bloße Hervorbringung, die als solche entsteht und vergeht, so befaßt er sich mit diesen Hervorbringungen näher doch nur insoweit, als für *uns*, die wir in unserem unergründlichen Wesen jenseits der Welt sind, etwas entsteht, als diese Welt mit ihren »leidvollen Dingen« zu *uns in Beziehungen tritt*. Wie wir bereits wissen, kommen wir mit der Welt in Berührung durch unseren »mit den sechs Sinnen behafteten Körper«, welche Sinne das Bewußtsein erzeugen, in dem allein sich uns die Welt präsentiert: »Hier im Bewußtsein steht das All«. Schwindet jedes Bewußtsein mangels jeglicher Sinnentätigkeit dahin, dann ist uns auch die ganze Welt entschwunden. Eben deshalb sagt der Buddha, wie wir bereits wissen, ja auch: »In eben diesem sechs Fuß hohen mit Wahrnehmung und Bewußtsein behafteten Körper ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zum Ende der Welt führende Weg.« Zu diesem sechs Fuß hohen Körper aber kommen wir durch Ergreifen eines befruchteten Keimes in einem Mutterschoße auf Grund unseres dürstenden Willens, welcher Keim sich dann auf dem Wege des *Werdens* zu unserem Körper entwickelt. (S. 163, Anm. 25.) Dabei bleibt aber ungeklärt, welches Prinzip bei diesem Werden die materiellen Stoffe gerade in die Form des körperlichen Organismus mit seinen Sinnesorganen zwingt, so, daß diese Sinnesorgane Bewußtsein und damit das Phänomen des Lebens hervorzubringen vermögen. Diese *Zielstrebigkeit* des Werdens ist auch für unsere modernen Naturwissenschaften ein unlösbares Rätsel. Sie bleiben in der Feststellung stek-

ken, daß sich alles Werden eben in den Naturprozessen vollziehe, noch dazu in den chemisch-physikalischen Prozessen. Wie wenig das besagen will, wird schon dadurch deutlich, daß das lateinische Wort *Processus* nichts weiter als »Vorgang« bedeutet, im Sinne, wie das in der Redewendung zum Ausdruck kommt: »Es geht etwas vor«. Gegenüber dem eigentlichen Problem des *Sinnvollen* dieser auf Herbeiführung eines ganz bestimmten Resultates gerichteten Naturvorgänge müssen also auch unsere Naturwissenschaften ihren Bankrott erklären. Nur vereinzelte Neovitalisten wagen dieses Problem anzurühren. Dabei bleibt aber auch ihnen nichts anderes übrig, als auf den Entelechie-Begriff des Aristoteles, der vor 2200 Jahren gelebt hat, zurückzugreifen, indem sie die Entelechie als die Kraft erklären, welche der Materie ihre Form gebe und ihr so erst Wirklichkeit verleihe — Entelechia heißt »Wirklichkeit«. Aber das ist doch keine Erklärung, sondern nur eine andere Formulierung des Problems, indem die Frage eben ist, worin diese Entelechie, also jenes »Etwas« besteht, »wodurch Materie hier in die Form des Bergkristalls, dort in die des Löwen, da in die des Menschen getrieben wird¹⁰³.«

Der Buddha löst auch dieses Problem der sinnvollen Formung der Materie zu einem Bewußtseinsapparat, indem er in der Kausalitätskette nach der Feststellung, daß das Werden unseres körperlichen Organismus durch den Hinzutritt des Bewußtseins bedingt ist, diesen Hinzutritt des Bewußtseins durch die weitere Feststellung aufklärt: »In Abhängigkeit von den *Hervorbringungen* (sankhārā) entsteht das Bewußtsein«. Besagt dieser Satz doch eben: Die *Hervorbringungen* gestalten den in einem Mutterschoße ergriffenen Keim zu dem körperlichen Organismus, »dessen ins Unendliche gehende Kompliziertheit und Vollendung nur der kennt, welcher Anatomie studiert hat«, wie Schopenhauer sagt, als dem Apparate, der in seinen sechs Sinnesorganen während eines ganzen Lebens hindurch für uns Empfindungen, Wahrnehmungen, die schöpferische Geistestätigkeit und Erkennen ermöglicht: »Mönche, die Sankhārā (*Hervorbringungen*) heißen so, weil sie das, was sankhatam (hervorgebracht) ist, hervorbringen (abhisankharonti). Und was bringen sie hervor? Sie bringen die körperliche Form um der Körperheit willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die Empfindung um der Empfindung willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die Wahrnehmung um der Wahrnehmung willen als Hervorgebrachtes hervor, bringen die schöpferischen Geistestätigkeiten um ihretwillen als Hervorgebrachtes hervor, bringen das Erkennen um seinetwillen als Hervorgebrachtes hervor« (Sam. N. III p. 87: XXII, 79).

So hat also der Buddha das Werden des gesamten Persönlichkeitsgetriebes in einen Haufen von *Hervorbringungen* aufgelöst. In präziser Form hat das die Nonne Vajirā ausgesprochen, als sie auf die Frage Māros des Bösen: »Durch wen ist das Lebewesen geschaffen? Wer ist der Bildner des Lebewesens? Wo

¹⁰³ Der eigentliche Grund für dieses äußerst dürftige Resultat angestrengtester naturwissenschaftlicher Forschungsarbeit ist bereits oben S. 165 flg. dargelegt.

ist das Lebewesen entstanden? Wo geht das Lebewesen zugrunde?« erwiderte: »Warum versteifst du dich so auf das Wort ›Lebewesen‹? Das ist so eine richtige Māro-Ansicht. *Nichts weiter als ein Haufen von Hervorbringungen ist das.* Ein Lebewesen¹⁰⁴ ist da nicht ausfindig zu machen. Wie man da, wo die entsprechenden Teile zusammengefügt werden, das Wort ›Wagen‹ gebraucht, so ist, wo die Gruppen vorhanden sind, der Sprachgebrauch dafür ›Lebewesen‹« (satto). (Sam. Nik. I, p. 135: V, 10).

Somit haben wir als Resultat: Die fünf Gruppen sind Hervorbringungen in dem zweiten Sinne des Wortes, daß sie das von den Hervorbringungsakten Hervorgebrachte (sankhatam) bilden. Die Hervorbringungsakte selber werden, wie uns die vorangeführte Stelle aus Sam. Nik. XXII sagt, zu dem ganz bestimmten Zwecke gesetzt, auf diese Weise einen Körper, Empfindungen, Wahrnehmungen, schaffende Geistestätigkeit und Erkennen zu ermöglichen. Das heißt doch wohl: hinter den Hervorbringungen steht ein *Wille*, steht *unser* Wille, in dessen Diensten die Hervorbringungen arbeiten. Das geht ja auch schon aus den anderweiten Worten des Buddho hervor: »Die fünf Haftensgruppen wurzeln im Willen« — (Majj. Nik., 109. Suttam) — und: »Im Willen wurzeln alle Dinge« — (Ang. Nik. X, 58) —, also auch die Hervorbringungen. Mit ganz besonderem Nachdruck aber wird der Wille als die Quelle der Hervorbringungen herausgestellt in der folgenden Darlegung des Buddho: »Da sieht der gewöhnliche Mensch, der die Lehre nicht kennt, die fünf Haftensgruppen als sich selber an. Diese Ansicht, Mönche, ist eine Hervorbringung. Worin gründet nun diese Hervorbringung, welchem Umstande verdankt sie ihre Entstehung, woraus ist sie geboren, wodurch erzeugt? Da ist der gewöhnliche Mensch von einer Empfindung getroffen worden, die durch eine im Zustande des Nichtwissens erfolgte Berührung ausgelöst ist, und *Durst* hat sich in ihm erhoben. *Daher* kommt die Hervorbringung« (Sam. Nik. XXII, 81). Diese Darlegung gilt natürlich nicht bloß für die gedanklichen Hervorbringungen, sondern schlechthin für den ganzen Haufen von Hervorbringungen, der unsere Persönlichkeit ergibt. So ist also der eigentliche Bauherr unseres Körpers und damit unserer ganzen Persönlichkeit nach wie vor der uns erfüllende *Durst*, wie früher ausgeführt — (oben Seite 202):

»Bauherr, ich spotte dein, jetzt kenn' ich dich,
Nie baust du mehr ein beinern Haus für mich,
Nicht muß der Geist mehr schöpferisch tätig sein, fürwahr,
Hat er den grausen Durst vertilgt ja ganz und gar (visaṅkhāra-
gatam cittam taṇhānam khayam ajjhagā).«

Das findet eine weitere Bestätigung darin, daß im 28. Suttam des Majjhima-Nik. der Körper ein »Machwerk des Durstes« (taṇhupādiṇṇa) genannt wird. Die Hervorbringungen sind nur die im Dienste des Bauherrn stehenden Bau-

¹⁰⁴ »Lebewesen« = ein Wesen, dessen eigentliches und letztes Reales, also dessen Substanz *Leben* ist.

arbeiter, sind die *Willensvollzieher*: sobald gewollt wird, treten die Hervorbringungen zur Befriedigung dieses Willens in Aktion, und wo schlechterdings nichts mehr gewollt wird, da gibt es auch keine Hervorbringungen mehr. Somit kann schon jetzt gesagt werden, daß der Weg zur definitiven Einstellung aller Hervorbringungen über die Vernichtung des dürstenden Willens geht¹⁰⁵.

Die Hervorbringungen sind *unsere* Hervorbringungen, wie der dürstende Wille *unser* Wille ist. Jeder von uns ist also selber der *Demiurg*, der die Materie zu dem so unaussprechlich komplizierten körperlichen Organismus mit seinen sechs Sinnesorganen formt¹⁰⁶ und mit diesem Bewußtsein und in diesem sich seine Welt erschafft, eine Welt, die aber, trotz der in den Hervorbringungen sich offenbarenden, für unseren Intellekt unfaßbaren Kunst letzten Endes nichts anderes ist als ein Ozean von Leiden, da alle diese Kunst nicht imstande ist, das Grundgebreen des *Baustoffes*, der Materie, aus der unser körperlicher Organismus und die ganze im Bewußtsein sich darstellende Welt besteht, zu beheben, nämlich die rastlose Veränderlichkeit, ja Vergänglichkeit dieser Materie. Und so bleiben denn in alle Ewigkeit die Worte wahr:

»Hervorbringung, was ist, vergeht, — Sie schwindet hin, wie sie entsteht. — Hat jede man zur Ruh' gebracht, — Hat man sein wahres Wohl geschafft« (Digha Nik. XVI, 6, 10).

»Und nun, Mönche, laßt euch gesagt sein: ›Was man auch hervorbringen mag: es muß wieder vergehen. Ringet rastlos nach dem Ziele (nichts mehr hervorbringen)!« (Digha Nik. XVI, 6, 7.)

»Diese drei Merkmale des Hervorgebrachten gibt es: Entstehen zeigt sich; Vergehen zeigt sich; während des Bestehens zeigt sich Veränderung.

»Diese drei Merkmale des Nichthervorgebrachten gibt es: Kein Entstehen zeigt sich; kein Vergehen zeigt sich; keine Veränderung des Bestehenden zeigt sich« (Ang. Nik. III, Nr. 47).

* * *

Bisher haben wir zwei Klassen von »Hervorbringungen« kennen gelernt. Die erste begreift alles Entstandene überhaupt in sich, die zweite umfaßt das gesamte Persönlichkeitsgetriebe, mithin den Inbegriff der fünf Haftensgruppen, in die der Buddho die Persönlichkeit aufgelöst hat: »Die fünf Haftensgruppen sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt.« (44. Suttam, Majj. Nik.) Nun gibt es aber noch eine dritte Klasse von Sankhārā, nämlich den Inbegriff der vierten Haftensgruppe, die ja ebenfalls Sankhārā heißt. Wie ist das zu verstehen, da doch auch, wie dargelegt, die vier anderen Gruppen »Hervorbringungen« sind? Näher: welche speziellen Hervorbringungen sind in der vierten Haftensgruppe zusammengefaßt? Um diese Frage zu beantworten, scheidet

¹⁰⁵ M. N., 109. Suttam.

¹⁰⁶ »Anima struit corpus« haben auch die deutschen Philosophen *Rüdiger* und *Stahl* erkannt (Schopenhauer, Neue Paralipomena, § 685).

wir die drei ersten Haftensgruppen aus. Dann ergibt der übrig bleibende Teil des Persönlichkeitsgetriebes — dieses ist eingehend in dem Kapitel über die Persönlichkeit dargelegt — den einzig möglichen Inhalt der beiden letzten Haftensgruppen, also der »Hervorbringungen« (sankhārā) und des Erkennens (viññānam). Außer den drei ersten Haftensgruppen, körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, gibt es an der Persönlichkeit nur noch das *Denken*: »Was man empfindet, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, denkt man (vitakketi)« haben wir oben S. 44 gesehen¹⁰⁷. Also steht von vornherein fest, daß die beiden letzten Haftensgruppen im Denken bestehen müssen. Ja, wir können auch ohne weiteres die Art des Denkens der vierten Haftensgruppe von der Art des Denkens der fünften Haftensgruppe scheiden. Die vierte Haftensgruppe führt den Namen »Hervorbringungen« par excellence. Das Denken der vierten Haftensgruppe ist also das *hervorbringende* Denken, das will sagen, das im Dienste des dürstenden Willens stehende Denken, das unablässig bemüht ist, den unersättlichen Rachen dieses dürstenden Willens mit Nahrung zu stopfen, auf daß er uns nicht fortwährend quäle, indem er das herbeizuschaffen trachtet, wonach er giert. Der Buddho schildert diese Art zu denken, wie folgt: »Die Lehre von den achtzehn geistigen Erwägungen, Mönche, habe ich verkündet. Mit Bezug worauf habe ich das gesagt? Erblickt man mit dem Auge eine Gestalt, so erwägt man die zu Frohsinn Anlaß gebende Gestalt, erwägt die zu Trübsinn Anlaß gebende Gestalt, erwägt die zu Gleichgültigkeit Anlaß gebende Gestalt. Hört man mit dem Ohre einen Ton, riecht man mit der Nase einen Duft, schmeckt man mit der Zunge einen Saft, tastet man mit dem Leibe ein Tastobjekt, denkt man mit dem Denken ein Denkobjekt, so erwägt man das zu Frohsinn Anlaß gebende Denkobjekt, erwägt das zu Trübsinn Anlaß gebende Denkobjekt, erwägt das zu Gleichgültigkeit Anlaß gebende Denkobjekt« (Ang. Nik. III, Nr. 61). Weil so dieses Denken ganz im Dienste des dürstenden Willens steht, deshalb wird es unaufhörlich von diesem Willen durchwogt »mit all den Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte, Leidenschaften nennt«. Der Buddho sagt von einem solchen Denken (cittam), daß es von Gier, Haß und Verblendung, eben den Äußerungen des Durstes verunreinigt, beschmutzt sei. Die deutsche Sprache hat für diese Verfassung des denkenden Geistes den überaus zutreffenden Ausdruck »Gemüt«. Eben deshalb können wir die Sankhārā der vierten Haftensgruppe auch die hervorbringenden oder schöpferischen Gemütstätigkeiten nennen.

Demgegenüber steht dann das Denken der fünften Haftensgruppe, das *Er-*

¹⁰⁷ Der Durst und das Anhaften gehören *nicht* zum Persönlichkeitsgetriebe. Eben deshalb heißen die fünf Gruppen ja *Haftensgruppen*: man *haftet* an ihnen infolge des *Durstes* nach ihnen: »Man haftet an den zum Anhaften geeigneten Gruppen. Deshalb werden sie die Haftensgruppen genannt.« (Sam. Nik. III, p. 47: XXII, 48).

kennen genannt¹⁰⁸. Es ist das Erkennen par excellence, das reine Erkennen, das nicht mehr zur Befriedigung eines dürstenden Willens hervorbringt, sondern dem ganzen Persönlichkeitsgetriebe und auch dem dürstenden Willen selber, kritisch beobachtend und jeweils nüchtern den objektiven Tatbestand feststellend, gegenübersteht. Es will, vom neu erweckten Willen nach *reiner* Erkenntnis gezeugt, nur mehr *wissen*.

Daß *dieses* die Art des Denkens der fünften Haftensgruppe ist, geht klar und eindeutig aus den folgenden Worten des Buddho hervor: »Es bleibt nunmehr noch das Erkennen (viññāṇam) übrig, das völlig reine, völlig geklärte. Mit diesem Erkennen *erkennt* man was? ›Wohl tut es‹ *erkennt* man; ›wehe tut es‹ *erkennt* man; ›weder wehe noch wohl tut es‹ *erkennt* man. — Auf eine Berührung, Mönch, die wohlig zu empfinden ist, erfolgt eine wohlige Empfindung, und eine wohlige Empfindung empfindend, *erkennt* man: ›Eine wohlige Empfindung empfind‹ ich.‹ Weil aber die wohlig zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die wohlige Empfindung auf, die als Folge der wohlig zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. — Auf eine Berührung, Mönch, die wehe zu empfinden ist, erfolgt eine wehe Empfindung, und eine wehe Empfindung empfindend, *erkennt* man: ›Eine wehe Empfindung empfind‹ ich.‹ Weil aber die wehe zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die wehe Empfindung auf, die als Folge der wehe zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. — Auf eine Berührung, Mönch, die weder wehe noch wohlig zu empfinden ist, erfolgt eine weder wehe noch wohlige Empfindung, und eine weder wehe noch wohlige Empfindung empfindend *erkennt* man: ›Eine weder wehe noch wohlige Empfindung empfind‹ ich.‹ Weil aber die weder wehe noch wohlig zu empfindende Berührung aufhört, hört auch die weder wehe noch wohlige Empfindung auf, die als Folge der weder wehe noch wohlig zu empfindenden Berührung entstand, kommt wieder zur Ruhe: so *erkennt* man. Es ist geradeso, Mönch, wie wenn da zwei Holzscheite aneinander gerieben, geraspelt werden, Wärme entsteht, Hitze erzeugt wird, wenn aber die beiden Holzscheite wieder von einander getrennt, gesondert werden, die erst entstandene Wärme wieder vergeht, zur Ruhe kommt . . . Und er erkennt: ›*Es ist hervorgebracht* (sankhatam).‹ Und so bringt er nicht mehr hervor, erdenkt nichts mehr, weder zu dem Zwecke, daß etwas wird, noch, daß etwas vernichtet wird (So n'eva abhisankharoti nābhisañcetaṇṇa bhavāya vā vibhavāya vā). Daß er nicht mehr hervorbringt, nichts mehr erdenkt, weder zu dem Zwecke, daß etwas wird, noch, daß etwas vernichtet wird, kündigt, daß er an nichts mehr haftet. Daß er an nichts mehr haftet,

¹⁰⁸ Viññāṇam — (von vi + jānāti) — bedeutet wörtlich »Erkennen«. — Da das *Element* Viññāṇam *allem* Erkennen zugrundeliegt, auch jeder noch ganz unbestimmten Empfindung, so können wir in diesem weiten Sinne Viññāṇam auch sehr gut durch unser deutsches Wort »Bewußtsein« wiedergeben (vgl. oben S. 40 flg.).

kündet, daß er nicht mehr dürstet; weil er nicht mehr dürstet, erlischt er eben in sich« (140. Suttam, Majj. Nik., auch Sam. Nik. II, p. 82, 97: XII, 51, 62).

Dieses Erkennen der fünften Haftensgruppe *tötet* also, wie wir das später noch näher sehen werden, den dürstenden Willen und macht damit auch das gesamte, der *Befriedigung* dieses dürstenden Willens dienende *schöpferische* Denken der vierten Haftensgruppe und damit alle Hervorbringungen überhaupt überflüssig, weshalb die *gesamte* Hervorbringungstätigkeit für ewig eingestellt wird. Auch die reine Erkenntnistätigkeit selber hat dann ihr Endziel erreicht und geht deshalb ehestens gleichfalls zur Rüste, wie auch das später noch eingehend behandelt werden wird.

Der Buddha nennt diese reine Erkenntnistätigkeit der fünften Haftensgruppe *das erkennende Schauen* (*nāṇadassaṇam*)¹⁰⁹. Dasselbe bildet in seiner stufenweisen Verwirklichung als das große Instrument zur Vernichtung des Nichtwissens den Kern des Erlösungsweges des Buddha, wie sich bei der späteren Darlegung dieses Weges zeigen wird.

Aus dieser Gegenüberstellung der beiden Denkart der vierten und fünften Haftensgruppe wird auch ohne weiteres ersichtlich, warum der Buddha diese Denkart in zwei selbständige Gruppen geschieden hat. Sie sind in seiner Lehre von geradezu grundlegender, bahnbrechender Bedeutung: die vierte Haftensgruppe zeigt die Bahn des Denkens, die in die Welt hineinführt, die fünfte Haftensgruppe bricht die Bahn, die aus der Welt herausführt. Zugleich wird durch diese Gegenüberstellung der Begriff der Sankhārā, der schöpferischen Denkakte, scharf umrissen.

Bisher haben wir das Wesen der Sankhārā, der vierten Haftensgruppe, als der schöpferischen Denkakte rein logisch erschlossen. Nunmehr soll auch der quellenmäßige Nachweis hiefür erbracht werden. Dabei wird sich zugleich ergeben, daß diese Denkweise im bloßen begrifflichen Denken und Erwägen stecken bleibt, wie ja auch gemeinhin dem »gewöhnlichen Menschen« das »erkennende Schauen« völlig fremdes Gebiet ist.

1. Was sich in uns und an uns regt, ist Sankhāro, Hervorbringung: der Körper, die Empfindung, die Wahrnehmung, die schöpferische Gemütstätigkeit, das Erkennen, so gut wie jede Tat, die wir mit dem Körper vollbringen, jedes Wort, das wir sprechen und jeder Gedanke, den wir denken, — speziell die drei letzten Arten von Hervorbringungen begegnen uns im Kanon bei der *praktischen* Morallehre immer wieder. Alles das gehört zum Haufen von Hervorbringungen, der das ergibt, was wir Lebewesen, speziell Mensch nennen. Diesen ganzen Haufen löst nun die Nonne Dhammadinnā, »die Weise, Wissensmächtige«, wie sie der Buddha selber nennt, unter ausdrücklicher Billigung des letzteren, wie folgt, auf: »Wie vielerlei Hervorbringungen gibt es, Ehrwürdige?« — »Dreierlei

¹⁰⁹ Wir können *nāṇadassaṇam* auch mit »*anschauliche* Erkenntnis« übersetzen.

Hervorbringungen gibt es, Bruder Visākho: die körperliche Hervorbringung, die sprachliche Hervorbringung, die geistige Hervorbringung.« — »Und was ist, Ehrwürdige, die körperliche Hervorbringung, was die sprachliche Hervorbringung, was die geistige Hervorbringung?« — »Einatmung und Ausatmung, Bruder Visākho, ist die körperliche Hervorbringung, begriffliches Denken, Erwägen ist die sprachliche Hervorbringung, Wahrnehmung und Empfindung ist die geistige Hervorbringung¹¹⁰.« »Warum, Ehrwürdige, ist die Einatmung und Ausatmung die körperliche Hervorbringung, begriffliches Denken, Erwägen die sprachliche Hervorbringung, Wahrnehmung und Empfindung die geistige Hervorbringung?« — »Einatmung und Ausatmung, Bruder Visākho, sind körperliche Eigenschaften, sind an den Körper gebunden. Darum ist Einatmung und Ausatmung die körperliche Hervorbringung. Was man begrifflich denkt, erwägt (vitakkētvā vicāretvā), spricht man nachher aus. Darum ist begriffliches Denken, Erwägen die sprachliche Hervorbringung. Wahrnehmung und Empfindung sind geistige Eigenschaften, sind an den Geist (cittam) gebunden. Darum ist Wahrnehmung und Empfindung die geistige Hervorbringung.« (44. Suttam des Majj. Nik.)

In der Tat, Dhammadinnā war weise, überaus weise. Denn diese Definition der Hervorbringungen ist in ihrer nicht mehr zu überbietenden, den *Kern* der Sache bloßlegenden Präzision staunenswert: Die Einatmung und die Ausatmung ist die Basis und das Zentrum der körperlichen Hervorbringungen, wie ja auch nach Schopenhauer die Bewegung des Lebens als vom Atmungsprozeß ausgehend zu betrachten ist — (s. oben S. 109) —; Empfindung und Wahrnehmung sind die Repräsentanten der in den Sinnentätigkeiten erscheinenden Hervorbringungen; begriffliches Denken und Erwägen (vitakkavicāro) bilden den Kern der schöpferischen Denkakte. Daß Dhammadinnā diese letzteren Hervorbringungen den sprachlichen Sankhāro nennt, gründet darin, daß dem begrifflichen Denken, also der Vernunft, die Sprache als erstes Erzeugnis und zugleich notwendiges Werkzeug dient — (Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, 44, 74) — ja Wort und Sprache das unerläßliche Mittel zum deutlichen Denken sind — (l. c. II, 71, 77). Wo aber bleiben in der Definition der Dhammadinnā die Hervorbringungen der fünften Haftensgruppe? Der Inhalt dieser fünften Haftensgruppe ist, wie wir gesehen haben, das beschauliche *Schauen*, das erkennende *Schauen* und damit bereits in der dritten Haftensgruppe, der Wahrnehmung, enthalten.

So bestätigt also auch Dhammadinnā, worauf es uns an der Stelle, an der wir gerade stehen, vor allem ankommt, daß die Sankhārā der vierten Haftensgruppe

¹¹⁰ Man beachte die *Reihenfolge* der einzelnen Hervorbringungen. Sie entspricht genau derjenigen, in welcher in den später zu behandelnden beschaulichen Schauungen (jhānā) die Hervorbringungen methodisch, eine nach der andern, wieder aufgehoben werden: zuerst hört das Ein- und Ausatmen auf, dann das begriffliche Denken und Erwägen, hierauf die Wahrnehmung und schließlich auch die Empfindung. Auch das legt Dhammadinnā im 44. Suttam des Majj. Nik. dar.

die schöpferischen Denkkakte, bestehend im begrifflichen Denken, Erwägen, sind.

2. Das ergibt sich auch aus folgendem: Wir haben bereits oben (Seite 208) Worte des Buddho aus Samyutta Nikāyo XXII, 81 angeführt. Die Stelle lautet ausführlicher so: »Da sieht der gewöhnliche Mensch die fünf Haftensgruppen als sich selber an. Diese Ansicht, Mönche, ist *eine Hervorbringung (sankhāro)* . . . Oder er hat die Ansicht: »Das bin ich, das ist die Welt, das werde ich nach dem Tode werden, beharrend, ewig dauernd, ohne Wechsel.« Diese Ansicht ewiger Dauer, Mönche, ist *eine Hervorbringung* . . . Oder er hat die Ansicht: »Nicht möge ich sein, nicht möge weiter etwas für mich sein, ich werde nicht mehr sein und so wird für mich nichts mehr werden.« Diese Ansicht der Vernichtung, Mönche, ist *eine Hervorbringung* . . . Oder er schwankt und zweifelt, kann nicht zur vollen Klarheit kommen über die wahre Sachlage (saddhammo). Dieses Schwanken und Zweifeln, dieses Nicht-zur-Klarheit-kommen-Können, Mönche, ist *eine Hervorbringung*.« Dabei fährt dann der Buddho in jedem einzelnen Falle fort: »Diese Hervorbringung aber, Mönche, worin gründet sie, welchem Umstände verdankt sie ihre Entstehung, woraus ist sie geboren, wodurch erzeugt? Da ist der gewöhnliche Mensch, der die wirkliche Sachlage nicht kennt, von einer Empfindung getroffen worden, die aus einer im Zustande des Nichtwissens erfolgten Berührung hervorgegangen ist, und *Durst* hat sich in ihm erhoben. *Daher* kommt die Hervorbringung«. Also: durstgeborene Ansichten sind Hervorbringungen. Ansichten aber sind Denkkakte, und da diese Denkkakte »Hervorbringungen« genannt werden, eben schöpferische Denkkakte.

3. In ganz besonders hervorstechender Weise klärt uns der Buddho über die wörtliche und sachliche Bedeutung der Hervorbringungen der vierten Haftensgruppe im 120. Suttam des Majjhima Nikāyo auf, das den Titel trägt »Wiedergeburt je nach den Hervorbringungen (sankhārā)«: Wiedergeburt je nach den Hervorbringungen (sankhāruppattim), Mönche, will ich euch zeigen. Das höret! Da ist ein Mönch vertrauensvoll, sittenrein, kennt die Lehre, kann entsagen, ist weise. Der denkt bei sich: »Ach, möchte ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, unter hohen Adeligen wiedergeboren werden . . . oder er denkt: »Möchte ich doch in einer vornehmen Bürgerfamilie wiedergeboren werden!« Auf dieses Denken stellt er sich ein, in diesem Denken beharrt er, dieses Denken pflegt er. Den führen diese *Hervorbringungen* und *ein entsprechendes Verhalten*, also gehegt und gepflegt, zu einem solchen Dasein . . . Oder ein Mönch hat reden hören: »Die seligen Götter, die leben lange und herrlich und glückselig. Und er denkt: »O, möchte ich doch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, bei den seligen Göttern wiedergeboren werden!« Auf dieses Denken stellt er sich ein, in diesem Denken beharrt er, dieses Denken pflegt er. Den führen diese *Hervorbringungen* und *ein entsprechendes Verhalten*, also gehegt und gepflegt, zu einem solchen Dasein.« Das gleiche führt der Buddho weiterhin im einzelnen und genau in der gleichen Weise auch hinsichtlich aller

anderen Götterreiche aus. Klarer kann man wohl nicht zum Ausdruck bringen, daß die »Hervorbringungen« Denkakte sind, also — eben als »Hervorbringungen« — das, was wir »schöpferische Denkakte« heißen.

Weiter ergibt sich aus diesen Worten des Buddhō, daß diese schöpferischen Denkakte *dauernd* gehegt und gepflegt und von einem entsprechenden Verhalten (*vihāro*), nämlich von »keinen Harm verursachenden Taten und Worten«, begleitet sein müssen¹¹¹, wenn sie ihr Ziel erreichen sollen. Warum? Wir wissen bereits, daß unsere Wiedergeburt durch die Art des uns erfüllenden *Durstes* bestimmt wird, indem dieser Durst ein Ergreifen eines ihm wahlverwandten Keimes herbeiführt. Es handelt sich also darum, diesen Durst entsprechend zu veredeln, ihn mithin *umzuschaffen*. Das erfolgt eben auf dem Wege der schöpferischen Denkakte, die solange gehegt und gepflegt werden müssen, bis diese Willensumschaffung erreicht ist.

Solange das nicht der Fall ist, läßt jede schöpferische Denktätigkeit neben dem unmittelbar verfolgten Zwecke der Befriedung des quälenden Durstes als *weiter von ihr »Hervorgebrachte«* (*sankhatam*) auch den Durst in seiner bisherigen Verfassung anwachsen, verstärkt ihn, da sie ihm ja neue Nahrung zuführt: »Und sein Durst, der zu neuem Werden führende, der wächst ihm nur immer noch mehr«, führt der Buddhō im 149. Suttam des Majj. Nik aus. Die Weltenreise geht also in den bisherigen Bahnen weiter.

Für den, dem daran liegt, sein nächstes Dasein günstiger zu gestalten als sein gegenwärtiges und damit nach seinem Tode in eine Welt überzusiedeln, auf die er sich freuen kann, handelt es sich mithin darum, mit eiserner Energie jene schöpferische Denktätigkeit zu pflegen, die seinen dürstenden Willen in die von ihm ersehnte Richtung lenkt. Welches sind aber die in dieser Beziehung möglichen Denkart? »Dreierlei Arten schöpferischer Denktätigkeiten gibt es: die künftiges Glück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftiges Unglück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftige Unverstörbarkeit bringende schöpferische Denktätigkeit¹¹².« (*Dīgha Nik.*, 33. Suttam) — »Wenn der in Nichtwissen geratene Mensch eine Glück bringende schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein — (nach dem Tode) — in eine glückliche Welt¹¹³. Wenn er eine Unglück bringende schöpferische Denk-

¹¹¹ Vgl. *Angutt. Nik.* IV, Nr. 231, 232.

¹¹² Man kann immer nur seine Zukunft gestalten, die Gegenwart ist immer das abgeschlossene Produkt der Vergangenheit. Wenn man einen Schnellzug nach Berlin besteigt, kann man nicht nach Rom kommen. So besteigen wir unseren neuen Lebenszug jeweils im Momente unseres Todes durch Ergreifen eines neuen Keimes. Bereits von da ab ist unser neu anhebendes Leben in der Hauptsache ebenso fest umrissen, wie bereits beim Antritt einer Reise nach Indien oder nach dem Nordpol die kommenden Erlebnisse fest umrissen sind. *Deshalb* legt der Buddhō ein so ungeheures Gewicht auf die Sorge um eine günstige Wiedergeburt. Von ihr hängt letzten Endes *alles* ab.

¹¹³ Das heißt: Das All, das er nach seinem Tode in seinem neuen Bewußtsein erleben wird — »Hier im Bewußtsein steht das All« — stellt sich als eine glückliche Welt dar.

tätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine unglückliche Welt. Wenn er eine auf Unverstörbarkeit — (durch Sinnenobjekte) — gerichtete schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine unverstörbare Welt — (Brahmawelt)¹¹⁴.«

So hängt also schlechterdings alles von der Art unseres Denkens ab: »Im Denken (mano) haben ihren Ausgangspunkt die Dinge, vom Denken werden sie gelenkt, vom Denken sind geschaffen sie. Verderbten Denkens wer da redet oder handelt, dem folget Leiden wie das Rad des Zugtiers Hufen.

»Im Denken haben ihren Ausgangspunkt die Dinge, vom Denken werden sie gelenkt, vom Denken sind geschaffen sie. Mit reinem Denken wer da redet oder handelt, dem folget Wohl, gleichwie ihn nie verläßt sein Schatten.« (Dhammapadam, V. 1, 2)

»Was es da, Mönche, an unheilsamen Dingen gibt; zuerst entsteht das Denken an sie, die unheilsamen Dinge folgen nach.« — »Was es da an heilsamen Dingen gibt: zuerst entsteht das Denken an sie, die heilsamen Dinge folgen nach.« (Ang-Nik. I, Nr. 6: 6, 7)

Auf eine kurze Formel gebracht, besagt dies: Wie das Denkorgan *die Zentrale* aller Sinentätigkeiten ist — (oben S. 39) —, so ist das Denken der Höchstkommmandierende des ganzen Haufens von Hervorbringungen, der die Persönlichkeit ergibt. Insbesondere sind die fünf Außensinne nur die Vollzugsorgane dieses Höchstkommmandierenden¹¹⁵.

Oben wurde gesagt, daß jedes Wesen selber der *Demiurg* seiner Welt sei, indem es sich diese immer wieder in der Hervorbringung seines körperlichen Organismus erschafft, durch den allein wir ja in unsere Welt eintreten und sie erleben. Das wird uns nun in seiner ganzen Weite deutlich sein: Wir sind solche

¹¹⁴ Daß dabei stets das *künftige* Glück, also das nach dem Tode, bzw. das *künftige* Unglück, bzw. die *künftige* Unverstörbarkeit gemeint ist, wird auch im Mahā-Niddeso ausdrücklich konstatiert (vgl. Rhys Davids, Pāli-Lexikon unter »puñña«) —, geht übrigens auch aus dem 106. Suttam des Majj. Nik. hervor. Dort heißt es: »Was es da an diesseitigen Sinnenfreuden gibt und was es da an jenseitigen Sinnenfreuden gibt; was es da an diesseitigen materiellen Formen gibt und was es da an jenseitigen materiellen Formen gibt: Beides ist vergänglich. Was vergänglich ist, lohnt nicht der Liebe, lohnt nicht der Freude, lohnt nicht der Neigung. Und indem er ausharrt in solchem Denken, wird sein Gemüt heiter-zufrieden. Ist heitere Zufriedenheit in ihm eingekehrt, so erlangt er in dieser Zeit die Unverstörbarkeit oder es wird die Weisheit seine Genossin. Bei der Auflösung des Körpers, *nach dem Tode*, mag es wohl sein, daß dieses sein — [seinem Durste] — die Richtung weisendes Bewußtsein in unverstörbare Welt gelangt.«

¹¹⁵ Nun wird dem Leser auch die oben S. 207 angegebene Legaldefinition der Sankhārā, der vierten Haftensgruppe, die ihm wohl ein Rätsel geblieben ist, durchsichtig sein: »Die *Hervorbringungen* haben ihre Benennung daher, daß sie die *Hervorbringungen* um ihretwillen als Hervorgebrachtes hervorbringen.«

berufsmäßige Demiurgen, daß wir in dieser unserer Schöpfertätigkeit überhaupt nicht zur Ruhe kommen. Kaum haben wir uns in unserer Geburt eine neue Welt geschaffen, so beginnen wir schon gleich wieder, unserem Weltenbaumeister, unserem dürstenden Willen nach Leben, unablässig den Bauplan für unsere *künftige* Welt in unseren gegenwärtigen schöpferischen Gemütstätigkeiten — Gemüt im Sinne durstdurchfluteten Denkens genommen — zu suggerieren, mit der Folge, daß uns dieser Durst beim Zerbrechen unseres gegenwärtigen Körpers zum Ergreifen eines ganz bestimmten, eben durch unsere vergangenen Gemütstätigkeiten determinierten Keimes in einem neuen Mutter-schoße führt. Diesen Keim gestalten wir dann in unseren *Hervorbringungen* als den willigen Gesellen des Baumeisters zu einem neuen körperlichen Organismus, in dem wir, wie gesagt, in unsere neue Welt eintreten, sei das nun wieder eine Menschenwelt, oder aber eine Höllen-, Tier-, Gespenster- oder Götterwelt.

Freilich, diese Weltschöpfung ist nicht so einfach wie die des Jehova, der einfach »sprach: ›Es werde Licht!‹ und es ward Licht.« Aber trotzdem brauchte auch er zu seiner Weltschöpfung sechs Tage. Dabei stehen die christlichen Theologen nicht an, diese sechs Tage für ebenso viele Weltperioden zu erklären. Auch die Arbeit Jehovas scheint also nicht ganz einfach gewesen zu sein. Wir dürfen uns mithin nicht wundern, wenn auch wir als *Demiurgen unsere* jeweilige Welt nur in harter Arbeit erschaffen können, wenigstens dann, wenn es eine Licht- oder Götterwelt sein soll, die wir uns schaffen wollen. Auch dazu, also zur Umschaffung unseres dürstenden Willens, können wir eine Reihe von Existenzen, ja Weltperioden nötig haben.

Diese Kosmogonie hat auch der Buddha in den folgenden abgründigen Worten im Auge, zu deren Verständnis nur der Fingerzeig gegeben werden soll, daß ja auch die Tiere, auch die Insekten, einmal Menschen gewesen sind und bereits als solche den Grund für ihre nunmehrigen tierischen Eigenschaften gelegt hatten.

»Mönche, habt ihr schon einmal ein recht buntes Gemälde, ›Schaustück‹ genannt, gesehen?« — »Gewiß, o Herr.« — »Nun, Mönche, ein solches Gemälde ist durch das *Gemüt* (cittam) — (des Künstlers) — so bunt geworden; ist doch das Gemüt noch bunter als so ein buntes, ›Schaustück‹ genanntes Gemälde.

»So sind, Mönche, auch die so überaus buntartigen Wesen des Tierreiches durch das *Gemüt* so bunt geworden. Das Gemüt ist noch bunter als die so überaus buntartigen Wesen des Tierreiches. Deshalb, Mönche, muß der Mönch sein Gemüt, es bloßlegend, oft und oft betrachten: ›Lange Zeit hindurch ist dieses Gemüt — (im Verlaufe des Samsāro) — verunreinigt worden durch Gier, durch Abneigung, durch verkehrte Denkweise. Durch die Verunreinigung des Gemütes aber werden die Wesen selbst verunreinigt, durch die Reinigung des Gemütes werden sie selbst rein.

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Färber oder Maler mit Farbe oder Lack oder

Gelbwurz oder Indigo oder Färberröte auf einer wohl polierten Tafel oder Wand oder auf einem Gewebe eine weibliche oder männliche Gestalt in ihrer ganzen Vollständigkeit erschafft; ebenso auch, Mönche, erschafft sich der die wirkliche Sachlage nicht kennende Weltmensch — (im Verlaufe seines Samsāro) — immer und immer wieder eine neue körperliche Form, erschafft sich immer und immer wieder neue Empfindung, neue Wahrnehmung, neue schöpferische Gemütstätigkeiten, neues Erkennen^{116 117}.«

Als Schlußresultat dieser Ausführungen seien noch zwei Beispiele gegeben, wie sich hienach die Übersetzung des Terminus »Sankhāro« im einzelnen Falle gestaltet:

»Während der Regenzeit — (einige Monate vor seinem Tode) — befahl den Erhabenen eine ernste Krankheit; er hatte heftige Schmerzen zu erdulden, als wolle der Tod kommen. Der Erhabene ertrug sie besonnen, klar bewußt, ohne sich beschweren zu lassen. Da sagte sich der Erhabene: »Es empfiehlt sich für mich nicht, ohne Abschiedswort an die, die mir gedient haben, und ohne die Mönchsgemeinde noch einmal gesehen zu haben, zu erlöschen. So will ich denn diese Krankheit mit Energie bezwingen und noch eine Weile in der Leben schaffenden Denkart — (jīvitasankhāram) — verharren.« Und der Erhabene stellte sich energisch auf die Leben schaffende Denktätigkeit — (jīvitasankhāram) — ein. Da legte sich die Krankheit des Erhabenen.« (Dīgha Nikāyo XVI, 2, 23) Später heißt es dann:

». . . Da hat denn der Erhabene beim Cāpāla-Heiligtum besonnen, klar bewußt das Leben schaffende Denken — (āyusankhāram) — entlassen . . . Und der Erhabene tat den feierlichen Ausspruch: »Das Werden schaffende Denken —

¹¹⁶ Sam. Nik. III, p. 151 flg. (XXII, 100.)

¹¹⁷ Die Grundanschauung, daß wir, an sich jenseits der Welt, alles an uns und für uns fortwährend neu *erschaffen*, *hervorbringen*, beherrscht auch die Sprache des Pāli-Kanons so sehr, daß manchmal eine wörtliche Übersetzung für den Europäer geradezu unverständlich wäre. So heißt es beispielsweise im Ang. Nik. IV, Nr. 231, 232, — (auch Majj. Nik., 57. Suttam) — wörtlich: »Was ist das, Mönche, für ein Wirken (kammam), das böse ist und eine böse Ernte zeitigt? Da bringt einer Harm verursachende körperliche *Hervorbringung* hervor — (sabyābajjham kāyasan khāram abhisankharoti) — bringt Harm verursachende *Hervorbringung* in der Rede, bringt Harm verursachende *Hervorbringung* in seinem Denken hervor.« Um allgemein verständlich zu sein, wird das bei uns gewöhnlich in der Form wiedergegeben: »Er verübt böse Tat in Werken, Worten und Gedanken« — (s. auch oben S. 196, 197) —. Dadurch wird aber der tiefe Sinn des Sankhārā-Begriffs und damit auch das Verhältnis der Sankhārā zum Karma-Begriff völlig verschleiert. Bei der wörtlichen Übersetzung sieht man aber unschwer ein, daß das Karmagesetz nichts anderes ist als die Feststellung der Normen, nach denen die schöpferischen Gemütstätigkeiten der Wesen sich auswirken. — Wie sehr sachlich begründet die Ausdrucksweise des Buddha ist, wird übrigens auch daraus deutlich, daß selbst der Europäer auf sie verfällt, wenn er nur tief genug schürft. So sagt Schopenhauer: »Das Erkennen ist bloße Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unseres Wesens, ist das, was *hinter* jenem steht . . . ist das, was jenes andere *hervorbringt*.« (S. Grimm, »Das Glück«, S. 25.)

(bhava-sankhāram) — entlassen hat der Weise. — Und neues Werden, ob es hoch, ob niedrig heiße — In sich gesammelt, voll von inn'rer Seligkeit — Zerbricht das eig'ne Werden er gleichwie ein Panzerkleid.« (Dīgha Nik. XVI, 3, 10)

Nach dieser Aufhellung der Sankhārā können wir in der Formel vom Kausalnexus weiterfahren. Wir hatten sie oben S. 204 bei dem Gliede verlassen: »In Abhängigkeit von den Sankhārā entsteht das Bewußtsein«. Was das besagen will, ist nunmehr klar. Es besagt: »In Abhängigkeit von den *Hervorbringungen* entsteht das Bewußtsein«. Das aber bedeutet: Wir gestalten in schöpferischer Hervorbringungstätigkeit den in einem Mutterschoße ergriffenen Keim zu einem körperlichen Organismus mit seinen sechs Sinnesorganen und bringen dann nach der Geburt mit ihm, ihn zugleich während des ganzen Lebens hindurch fortwährend erneuernd und gebrauchend, immer wieder Sehbewußtsein, Hörbewußtsein, Riechbewußtsein, Schmeckbewußtsein, Tastbewußtsein, Denkbewußtsein und in diesem Bewußtsein weiterhin Empfindungen, Wahrnehmungen, schöpferische Gemütstätigkeiten und Erkennen hervor, wie das im Kapitel über die Persönlichkeit näher ausgeführt ist.

Zu diesem in die Tiefen der schöpferischen Gottheit führenden Satze: »In Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht Bewußtsein« gelangt man aber nur, wenn man die Methode des Buddhō befolgt, d. h. wenn man sich auf »das Centrum seiner Lebensgeburt zurückziehend«, durch intensive *Innenschau* festzustellen sucht, wie ich in meinem unergründlichen Wesen »zu all dem Werden, in das ich mich hineinverwoben sehe« — oben S. 165 flg. — komme. Demgegenüber liefert auch die tiefste Betrachtung der den fünf *Außensinnen* allein zugänglichen materiellen Bestandteile des körperlichen Organismus eben auch immer nur Erkenntnisse bezüglich der *Resultate* unserer an der Materie vor sich gehenden Hervorbringungstätigkeit, die selber für die bloß äußere Erkenntnis ebenso unerreichbar ist wie unser Ich und unser unmittelbar aus diesem Ich hervorquellender Wille mit dem ihm folgenden Anhaften oder Ergreifen. Eben deshalb stehen ja auch unsere Naturwissenschaften *diesen* Problemen völlig hilflos gegenüber. Und so verblaßt denn auch der abgründtief Satz »In Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht das Bewußtsein« selbst bei den größten abendländischen Philosophen zur freilich immer noch bedeutsamen Erkenntnis: »Das Bewußtsein ist das jeweilige Produkt der physiologischen Prozesse unseres Körpers im allgemeinen und der Funktionen der Sinnesorgane« im besonderen, oder, um im Geiste Schopenhauers zu sprechen: »Das Bewußtsein ist ein sekundäres Phänomen, bedingt durch die Funktionen des cerebralen Nervensystems, beruht auf dem somatischen Leben des Individuums, erst vermittels des organischen Lebens ist Bewußtsein möglich.«

Oben S. 58 wurde ausgeführt, daß der körperliche Organismus und das Bewußtsein nur in gegenseitiger Bedingtheit, wie zwei aneinander gelehnte Büschel von Ried, bestehen können. Eben deshalb findet auch im Mahānidāna-Suttam die Formel der Entstehung in Abhängigkeit mit dem Gliede »körper-

licher Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ihren Abschluß mit der ausdrücklichen Konstatierung: »Die Reihe geht nicht weiter«. Seite 204 ist dann weiter ausgeführt, daß eben deshalb die zwei weiteren Glieder der erweiterten Kausalreihe, die Hervorbringungen und das Nichtwissen, nicht über den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« hinausführen können. Auch das ist nunmehr zunächst hinsichtlich der Hervorbringungen klar geworden. Diese klären lediglich die gegenseitige Bedingtheit des körperlichen Organismus und des Bewußtseins näher dahin auf, daß sie es sind, die den körperlichen Organismus ausschließlich zu dem Zwecke formen, durch seine Sinnesorgane Bewußtsein zu erzeugen, so ausschließlich, daß er, wenn er diese Fähigkeit der Bewußtseinserzeugung verliert, selber zugrunde geht, wie das ja auch die tägliche Erfahrung ohne weiteres bestätigt.

Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, wie auch das Nichtwissen als Ursache der Hervorbringungen sich harmonisch in die früher behandelte Kausalreihe einfügt.

DAS NICHTWISSEN

Überblick über die Leidensverkettung

In Abhängigkeit vom Nichtwissen entstehen die »Hervorbringungen«. Damit sind wir zum letzten Glied der Formel vom Kausalnexen auch in ihrer erweiterten Form gekommen. Schon aus dieser Stellung des Nichtwissens an der obersten Spitze der ursächlichen Verkettung dürfen wir auf seine grundlegende Wichtigkeit schließen; und dem ist in der Tat so.

Zunächst ist klar, daß der Buddho mit dem Satze besagen will, daß die Hervorbringungen der Ausfluß der Unkenntnis von etwas sind, *bei dessen Kenntnis sie nicht erfolgen würden* und damit überhaupt nichts mehr für uns werden würde. Was ist nun das für ein Etwas, in Ansehung dessen diese Unkenntnis, dieses Nichtwissen besteht? Der Buddho sagt es uns in den Worten: »Das *Leiden*, Mönche, nicht kennen, die Leidensentstehung nicht kennen, die Leidensvernichtung nicht kennen, den zur Leidensvernichtung führenden Pfad nicht kennen: das nennt man, Mönche, Nichtwissen¹¹⁸.« Was das für ein Leiden ist, haben wir bereits in der ersten der vier Hohen Wahrheiten kennen gelernt. Es ist das große Weltleiden der Vergänglichkeit, dem alles unterworfen ist, so zwar, daß die ganze Welt nur eine einzige große Leidenswelt ist. *Alles* ist vergänglich und damit leidvoll: das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, das Denken und das Denkbare¹¹⁹. Das erkennt nun der »gewöhnliche Mensch« nicht der Wirklichkeit gemäß. Er vermag nicht einzusehen, daß letzten

¹¹⁸ Majj. Nik. I, p. 54 (9. Suttam).

Endes immer wieder der unvermeidliche Zusammenbruch aller Sinnengenüsse und Sinnenbefriedigungen irgend welcher, auch der höchsten und idealsten Art eintreten muß und diese, sei es noch in diesem Leben oder in einer späteren Daseinsform — etwa gar in der Tier- oder Höllenwelt — in ein auch zeitlich unabsehbares Meer von Leiden ausmünden müssen, und so wird er »am Auge erfreut, wird an den Gestalten erfreut, wird am Ohr und den Tönen erfreut, an der Nase und den Düften, an der Zunge und den Säften, am Leib und am Tastbaren, am Denken und am Denkbaren erfreut«, wie im einhundertneunundvierzigsten Suttam der Mittleren Sammlung¹²⁰ ausgeführt wird, was nichts anderes besagen will, als: er pflegt die Sehtätigkeit, die Hörtätigkeit, die Riech-, Schmeck-, Tast- und Denktätigkeit, kurz, die *Hervorbringungen, die Sankhārā*, mit der Folge, daß nun die ganze Leidensverkettung abermals weiterläuft und den Sorglosen im Verlaufe der Zeiten unweigerlich neuerdings, wie schon so oft in der unergründlichen Vergangenheit, in alle Abgründe des Seins hinunterführt. Denn eben infolge dieser neuerlichen Hervorbringungen flammt auch immer wieder neu das Bewußtsein auf und damit neue Empfindung und damit neuer Durst nach der Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte, des Tastbaren und des Denkbaren, womit dann derjenige Faktor wieder verwirklicht ist, der im kommenden Tode ein neues Anhaften herbeiführen muß, das genau der Qualität dieses Durstes entspricht¹²¹. Damit wird deutlich, warum der Buddha bei der Formel vom Kausalnexus nicht bei dem *objektiv* letzten Glied, »dem körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein«, stehen geblieben ist, sondern sie bis zu den Sankhārā und dem Nichtwissen fortgeführt hat. Für ihn handelte es sich darum, die definitive Ursache des immer wieder neu hervorbrechenden, die Quelle der steten neuen Wiedergeburt bildenden Durstes aufzudecken, und zwar galt es nicht bloß die *objektive* Ursache festzustellen, wie diese Feststellung in dem von uns oben behandelten Mahā-Nidāna-Suttam eben mit dem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« als Abschluß getroffen ist, sondern entsprechend dem praktischen, auf die Vernichtung dieses Durstes gerichteten Zweck, womöglich bis zu seiner letzten *subjektiven*, von uns selber abhängigen Bedingung vorzudringen, als welche sich dann eben die Unkenntnis über die wahre Beschaffenheit der Welt, also das

¹¹⁹ Man wird sich erinnern, daß damit in der Tat *alles* erschöpft ist. Vgl. oben S. 117, im Kapitel über das Subjekt des Leidens.

¹²⁰ Majj. Nik. III, p. 287.

¹²¹ Wornach aber, Mönche, entsteht und entspringt eben dieser Durst? Wornach setzt er sich fest und greift um sich? Was da in der Welt angenehm und reizend ist, darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich. Was aber ist in der Welt angenehm und reizend? Das Auge ist in der Welt angenehm und reizend, darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich. Das Ohr — die Nase — die Zunge — der Leib — das Denken ist in der Welt angenehm und reizend — darnach entsteht und entspringt eben dieser Durst, darnach setzt er sich fest und greift um sich. (Dīgha Nikāyo XXII.)

Nichtwissen ergibt. Dieses Nichtwissen ist mithin die *Basis* der ganzen Leidensverkettung, es ist die tiefe Nacht, in welche eingehüllt die Wesen seit anfangslosen Zeiten den Sechssinnenapparat gebrauchen mit der Folge, daß immer wieder neuer Durst nach fernerer solcher Betätigung sich erhebt, welcher Durst dann seinerseits beim Zerfalle des Sechssinnenapparates im jeweiligen Tode die stete Neubildung eines solchen bewirkt: »Nichtwissen ist die tiefe Nacht, darin man hier so lange kreist¹²².«

Hiernach ist aber nicht nur die *Bedingtheit* des Durstes als der unmittelbaren Ursache des Kreislaufes der Wiedergeburten und damit dessen rein *physische* Natur über allen Zweifel festgestellt, sondern auch seine letzte und eigentliche Bedingung als eine solche erkannt, deren Behebung völlig in unserer Gewalt steht: Mit der Beseitigung des Nichtwissens wird er und mit ihm alle Kausalität überhaupt für immer entwurzelt: »Die die Verblendung überkommen und die dichte Finsternis durchbrochen haben, die wandern nicht wieder: *Ursächlichkeit besteht für sie nicht mehr*¹²³.«

Damit haben wir die ganze Formel der Entstehung durch Abhängigkeit kennen gelernt und wohl auch gesehen, daß sie in allen ihren Teilen von äußerster Durchsichtigkeit ist. Niemand wird sich der Einsicht verschließen können, daß ein Glied mit logischer Notwendigkeit ins andere übergeht, die ganze Kette der Bedingungen also nicht nur richtig, sondern auch erschöpfend ist. Insbesondere hat sich uns nunmehr auch gezeigt, daß auch das Nichtwissen, so gut wie die Sankhārā, sich harmonisch an den früher von uns behandelten Formelabschluß mit dem »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« als letztem Gliede anschließt. Sie führen beide nicht über dieses letzte Glied hinaus, was ja nach dem Früheren auch gar nicht möglich ist, indem schon mit ihm, und zwar speziell mit dem körperlichen Organismus, der im Momente der Empfängnis sich zu bilden anfängt, der unmittelbare Anschluß an den *früheren* »mit Bewußtsein behafteten Körper«, der der neuen Empfängnis unmittelbar vorausgegangen war, gegeben ist. Wie die Sankhārā die *Art* der Bedingtheit des Bewußtseins durch den körperlichen Organismus aufklärten, so gibt uns das Nichtwissen den Schlüssel zum Verständnis der Tatsache, wie wir überhaupt dazukommen, den infolge unseres früheren Durstes in einem Mutterleibe ergriffenen Keim zur Sechssinnenmaschine zu gestalten und von dieser wiederum Gebrauch zu machen.

Nunmehr brauchen wir nur noch die Formel in ihrer Gesamtheit zu überblicken¹²⁴:

»Wenn dieses ist, existiert jenes; wenn dieses entsteht, tritt jenes in die Erscheinung. . . . Das will sagen:

In Abhängigkeit vom Nichtwissen — avijjā — entstehen die — (den im

¹²² Suttanipāto, V. 730.

¹²³ Itivuttakam 14.

¹²⁴ nach Udānam I, 3.

Mutterleibe ergriffenen Keim zu einem Erkenntnisapparat gestaltenden) – Hervorbringungen (sankhārā) –,

in Abhängigkeit von den Hervorbringungen entsteht das Bewußtsein – viññānam –,

in Abhängigkeit von dem Bewußtsein entsteht der körperliche Organismus – nāma-rūpam¹²⁵ –,

in Abhängigkeit vom körperlichen Organismus entstehen die sechs Sinnesorgane – salāyatanam^{126 127} –,

in Abhängigkeit von den sechs Sinnesorganen entsteht die Berührung – phasso –,

in Abhängigkeit von der Berührung entsteht die Empfindung – vedanā –,

in Abhängigkeit von der Empfindung entsteht der Durst – tanhā –,

in Abhängigkeit von dem Durst entsteht das Haften – upādānam –,

in Abhängigkeit von dem Haften entsteht das Werden – bhavo –,

in Abhängigkeit von dem Werden entsteht die Geburt – jāti –,

¹²⁵ Vgl. die Ausführungen oben S. 58, 59, wo dargelegt ist, daß nur ein mit Bewußtsein versehener Organismus entwicklungs- und lebensfähig ist, ja, daß schon die allererste Entwicklung des befruchteten Keimes dadurch bedingt ist, daß vermittelt seiner organisierten Materie Bewußtsein, wenn auch zunächst bloß ein pflanzenhaftes Bewußtsein, ausgelöst wird.

¹²⁶ Salāyatanam wörtlich: sechsfaches Gebiet. Dieses wird in die »sechs inneren und äußeren Gebiete« unterschieden (Majj. Nik., 148. Sut.). Während die sechs *äußeren* Gebiete die Inbegriffe der den einzelnen Sinnesorganen entsprechenden Objekte darstellen, also die Gestalten, die Töne usw., werden unter den sechs *inneren* Gebieten die sechs Sinnesorgane selbst, soweit sie »ungebrochen« sind – cfr. oben S. 40 flg. – also als *Sinnenvermögen*, verstanden (cfr. Majj. Nik., 10. Suttam). »Wie aber, Mönche, verharret der Mönch bei den Gegenständen in der Beobachtung der Gegenstände der sechs *Innen-* und *Außengebiete*? Da kennt, Mönche, der Mönch *das Auge* und kennt die Gestalten, er kennt *das Ohr* und kennt die Töne« usw.

Hier, bei der Kausalitätskette, sind natürlich die sechs *inneren* Gebiete, also die Sinnesorgane, gemeint, da es sich ja um die Erklärung des Zustandekommens der fünf Haftensgruppen in Form des Getriebes der Persönlichkeit handelt. (Cfr. übrigens auch Majj. Nik. II, 260 [105. Suttam], wo dargelegt ist, wie die Wunde der »sechs *inneren Gebiete*«, also eben der Sinnesorgane, sich schließen müsse, d. h. diese für immer untergehen müssen – Majj. Nik. II, p. 237 [105. Suttam], wenn man leidfrei werden will: Eben die stete *Entstehung* und Offenhaltung dieser Wunde legt nun aber andererseits die Kausalitätskette dar.)

Übrigens fehlt dieses Glied der sechs Sinnesorgane, das wir hier und auch sonst eingeschoben sehen, in der Kette der Abhängigkeiten, wie wir sie bisher nach dem Mahā-Nidāna-Suttam kennen gelernt haben. Der Grund ist offensichtlich: es ist eigentlich schon mit dem körperlichen Organismus – nāma-rūpam – dem vierten Gliede, gegeben und deshalb im Grunde überflüssig.

¹²⁷ Die Glieder Sankhārā, Bewußtsein, körperlicher Organismus nebst Sinnesorganen bedingen sich *gegenseitig*, indem sie ja nur die nähere Erläuterung der zwei, *sich gegenseitig bedingenden*, Glieder »körperlicher Organismus« und »Bewußtsein« – cfr. oben S. 58 – darstellen, mit denen im Mahā-Nidāna-Suttam die Formel ihren Abschluß erreicht – cfr. oben S. 201.

in Abhängigkeit von der Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung.

Also kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensverkettung zustande.«

Was das Verständnis dieser Formel bisher bei uns so überaus erschwerte, war neben anderem der Umstand, daß man gemeinhin in ihr eine Darlegung der einzelnen Glieder des Kausalnexus in ihrer einfachen *zeitlichen* Aufeinanderfolge finden zu müssen glaubte. Wir haben das Verkehrte dieses Standpunktes aus den bisherigen Erläuterungen der Kette an der Hand der vom Buddho selbst gegebenen Aufschlüsse kennen gelernt. Hienach ist vielmehr der richtige Gedankengang der Formel und damit der Schlüssel zu ihrem Verständnis der folgende: Der Buddho will in ihr die Abhängigkeit der einzelnen Glieder in *rein abstrakter* Fassung, mithin so, wie sie sich *innerlich* und *an sich* bedingen, geben, das heißt also folgenderart: Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind nur an und mit einem körperlichen Organismus als der Leidensmaschine möglich. Ein solcher muß geboren werden, setzt also *die Geburt* voraus. Die Geburt aber ist ein Spezialfall des *Werdens*. Jedes Werden ist durch ein *Anhaften*, dieses aber durch den *Durst* nach Werden (bhavatanhā) bedingt. Ein solcher Durst kann nur auftreten, wo *Empfindung* ist. Empfindung aber ist die Folge einer *Sinnesberührung* mit einem Objekt, setzt also *Sinnesorgane* voraus. Sinnesorgane bedingen selbstverständlich einen *körperlichen Organismus* als ihren Träger. Ein solcher kann aber fraglos nur bestehen, wie überhaupt auch nur sich entwickeln, wenn *Bewußtsein* dazu kommt. Bewußtsein aber setzt die Gestaltung des ergriffenen Keimes zu einem Sechssinnenapparat durch die *Hervorbringungen* voraus. Diese aber werden nur gesetzt, wo *Nichtwissen* über die Heillosigkeit ihrer Folgen besteht.

In umgekehrter Reihenfolge und zugleich unter Berücksichtigung ihrer Realisierung in der Wirklichkeit stellen sich diese allgemeinen Sätze, wie folgt, dar: Im Mutterleibe heben in der Nacht tiefsten *Nichtwissens*, weil völliger Bewußtlosigkeit, *die Hervorbringungen* — (sankhārā) — an dem ergriffenen befruchteten Keim an. Diese Hervorbringungen bilden die notwendige Voraussetzung für die Entstehung des *Bewußtseins*. — Bewußtsein aber bildet seinerseits wieder die notwendige Bedingung für die Entwicklung des Organismus im Mutterleibe und sein Fortbestehen nach der Geburt, so daß also erst in Abhängigkeit vom Bewußtsein *der körperliche Organismus* mit den *sechs Sinnesorganen* zur Reife gedeihen und weiterhin sich behaupten kann. — Die Sinnesorgane stellen ihrerseits wieder die notwendige Voraussetzung jeder *Berührung* und damit *Empfindung* dar. — Aus der Empfindung¹²⁸ quillt dann in der Folge unaufhörlich *der Durst* nach der Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte usw. hervor, der seinerseits die *conditio sine qua non* für das *Anhaften* bildet. — Mit diesem aber ist die unmittelbare Ursache alles *Werdens* bloßgelegt: was nur immer wird, wird auf Grund eines solchen Anhaftens. — Dieses

¹²⁸ beziehungsweise aus der stets mit ihr untrennbar verbundenen *Wahrnehmung*.

Anhaften ist insbesondere auch die Ursache für das Werden eines neuen Organismus, das durch *die Geburt*, das heißt die Empfängnis und die sich daran anschließende erste Entwicklung im Mutterleibe, eingeleitet wird. Damit ist der Kreislauf wiederum geschlossen und so abermals die Voraussetzung für die Entstehung von *Alter* und *Sterben*, *Kummer*, *Jammer*, *Schmerz*, *Gram* und *Verzweiflung* gesetzt.

Sehen wir so in der Formel vom Kausalnexus lediglich die *innere* Abhängigkeit der einzelnen Glieder der Leidensverkettung voneinander aufgezeigt, so, wie sie sich *an sich* bedingen, so gibt uns der Buddho, wie ja gar nicht anders zu erwarten, die Formel andererseits auch so, wie sie sich im konkreten Fall verwirklicht:

»Durch das Auge und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein: das Zusammentreffen dieser drei ist die Berührung; durch die Berührung entsteht die Empfindung; durch die Empfindung der Durst; durch den Durst das Anhaften; durch das Anhaften das Werden; durch das Werden die Geburt; durch die Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge und Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung.

»Durch das Ohr und die Töne entsteht das Hörbewußtsein — durch die Nase und die Düfte entsteht das Riechbewußtsein — durch die Zunge und die Säfte entsteht das Schmeckbewußtsein — durch den Körper und das Tastbare entsteht das Tastbewußtsein — durch das Denken und die Dinge entsteht das Denkbewußtsein: das Zusammentreffen dieser drei ist die Berührung; durch die Berührung entsteht die Empfindung; durch die Empfindung der Durst; durch den Durst das Anhaften; durch das Anhaften das Werden; durch das Werden die Geburt; durch die Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge und Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung¹²⁹.«

Aus dieser Fassung der Formel wird zugleich deutlich, wie das Nichtwissen, das, hier nicht genannt, diesem ganzen Sinnengetriebe mit seinen Folgen zugrunde liegt, eben dadurch, daß es die Ursache für die Sinnenbetätigung bildet, auch die unmittelbare Ursache für den Durst nach Dasein selbst darstellt, der immer wieder neu aus der Empfindung hervorquillt. Denn in dem Momente, wo die Sinne tätig werden, wo also das Auge auf eine Gestalt, das Ohr auf einen Ton trifft usw., flammt auch schon *Bewußtsein* und damit *Empfindung* und damit *Durst*, Verlangen auf. Es ist also nicht an dem, wie oft gesagt wird, als ob der Durst erst künstlich durch eine Reihe zeitlich voneinander getrennter Zwischenglieder auf das Nichtwissen zurückgeführt würde, sondern weil ich in Unkenntnis des »Wesens der Körperlichkeit¹³⁰« als eines leidvollen bin, deshalb gebrauche ich fortwährend meine sechs Sinne mit der unmittelbaren Folge, daß, *sobald* ich sie gebrauche, stets neue Empfindung entsteht und damit, weil ich ja das Leidvolle *aller* Sinnenobjekte nicht kenne, sofort wiederum der Durst

¹²⁹ Samyutta Nik. XII, 44.

¹³⁰ Siehe die folgende dritte Fassung der Formel!

sich meldet. Das Nichtwissen als Ursache und der Durst als Folge treffen also in dem Akt der Empfindung jeweils zusammen, liegen mithin nicht zeitlich auseinander, eben weshalb auch, soll der Durst modifiziert oder gar vernichtet werden, dies nur dadurch möglich ist, daß der Hebel bei der primären Ursache der Sinnentätigkeiten selbst, *dem Nichtwissen*, angesetzt wird.

Es ist noch eine dritte Betrachtungsart der Formel vom Kausalnexus möglich, nämlich jene, wie sich der letztere in seinem ganzen Verlaufe darstellt, angefangen von der ersten Entstehung der Sechssinnenmaschine als der Leidensmaschine mit der Empfängnis im Mutterleibe, hinweg über die Zeit, während diese Maschine in Aktion ist, bis zur Bildung einer neuen solchen in einer neuen Empfängnis. Bei der Wichtigkeit der Sache ist es nur natürlich, daß der Buddha die Formel auch unter diesem Gesichtspunkte gibt¹³¹:

»Wenn Drei sich vereinen, Mönche, bildet sich eine Leibesfrucht. . . . Da sind, Mönche, Vater und Mutter vereint, und die Mutter hat ihre Zeit, und das Jenseitswesen ist bereit, so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht. Eine solche Frucht, Mönche, hegt die Mutter neun bis zehn Monate¹³² im Leibe, mit großer Angst, eine schwere Last. Eine solche Frucht, Mönche, gebiert die Mutter nach Verlauf von neun bis zehn Monaten, in großen Ängsten, die schwere Last. Und wann dieser Sprößling geboren ist, ernährt sie ihn mit ihrem eigenen Blute. Blut sagt man, Mönche, im Orden des Heiligen für Muttermilch. Dieses Kind nun, Mönche, entwickelt sich nach und nach, reift nach und nach heran und pflegt alle die Spiele und Übungen seiner Genossen, als wie Verstecken und Fangen, Klettern und Springen, Schleudern, Wagenlenken, Bogenschießen. Dieser Knabe nun, Mönche, hat sich allmählich entwickelt, ist allmählich reif geworden, und *lebt und webt im Genusse der fünfzerlei Lustobjekte*: der durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, der durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Töne, der durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düfte, der durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säfte, der durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastobjekte, der ersehnten, geliebten, entzückenden, angenehmen, dem Begehren entsprechenden, reizenden.

Erblickt er nun mit dem Auge eine Gestalt,
Hört er nun mit dem Ohre einen Ton,
Riecht er nun mit der Nase einen Duft,
Schmeckt er nun mit der Zunge einen Saft,
Tastet er nun mit dem Leibe etwas Tastbares,
Erkennt er nun mit dem Denken ein Ding, so verfolgt er die angenehmen Dinge und verabscheut¹³³ die unangenehmen, nicht wahr er sich die Besonnen-

¹³¹ Majj. Nik. I, p. 265 (38. Suttam).

¹³² Es sind Mond-Monate gemeint.

¹³³ Verfolgen und verabscheuen = begehren und fliehen sind die beiden Grundrichtungen des *Durstes*. — Man beachte, wie dieser Durst oben die direkte Folge der Sinnentätigkeiten ist: Sobald diese einsetzen, kommt es im gleichen Augenblicke zur Empfindung und Wahrnehmung und damit auch zum Durste.

heit gegenüber seiner Persönlichkeit, verweilt so beschränkten Geistes und kennt nicht in Wahrheit jene Loslösung des Geistes, Loslösung durch Weisheit, wo seine bösen, schlechten Eigenschaften sich restlos auflösen¹³⁴. So fällt er der Befriedigung und Unbefriedigung anheim, und was für eine Empfindung er auch empfindet, eine freudige oder leidige, oder weder freudige noch leidige, diese Empfindung hegt er und pflegt er und klammert sich daran. Während er diese Empfindung hegt und pflegt und sich daran klammert, erhebt sich in ihm Lust¹³⁵: diese Lust bei den Empfindungen, das ist das *Anhaften*¹³⁶. Durch dieses Anhaften entsteht das *Werden*¹³⁷, durch das Werden die *Geburt*, durch die Geburt Altern und Sterben, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung. Derart ist die Entstehung dieser ganzen Masse von Leiden.«

Hat uns so der Buddho gezeigt, »wie immer wieder ein neues Dasein entsteht¹³⁸« und dadurch das Leiden perpetuiert wird, so hat er uns eben damit auch den Schlüssel in die Hand gegeben, wie wir das Entstehen eines neuen Daseins oder eines neuen körperlichen Organismus und damit einer neuen Persönlichkeit verhindern und so die Leidensverkettung abbrechen, auf ewig aus dem Kreislauf der Wiedergeburten heraustreten können. Damit werden wir uns nunmehr zu beschäftigen haben.

¹³⁴ Er ist also im Nichtwissen.

¹³⁵ nandi (cfr. Oldenberg, S. 276).

¹³⁶ Also nur ein *mit Lust verbundenes* Anhaften ist ein Anhaften im Sinne des Buddho. Der Heilige haftet *auch* noch an der Nahrung in dem Sinne, daß er seinen Hunger und Durst stillt — »Sei so gut, Anando, und hole mir Wasser, ich bin durstig und möchte trinken«, spricht der Herr kurz vor seinem Tode zu Anando (Digha Nik. XVI) — aber er hat keine *Lust* mehr an dem Gefühl der Sättigung.

¹³⁷ Wie wir wissen, folgt aus jedem Anhaften sofort ein Werden: sobald ich hafte, wird etwas; in dem Momente, wo ich nicht mehr hafte, wird für mich auch nichts mehr. *Dieses* Werden meint der Buddho aber, wie bereits früher angegeben, hier nicht, sondern das Werden *einer neuen Persönlichkeit*, einer neuen Existenz, die mit der Empfängnis anhebt. Der Buddho schildert in der obigen Stelle, wie der unwissende Mensch sein *ganzes* Leben hinbringt, von der Jugend bis zum Grabe: Während dieser ganzen Zeit pflegt er in allen Formen das Anhaften, so daß dann *»dieses«* — nämlich eben das *bis zum Augenblicke des Todes* gepflegte — »Anhaften« sich auch im Augenblicke des Todes selbst an einem neuen Keime betätigt und so das *Werden* einer neuen Persönlichkeit herbeiführt. Daß nur *dieses* Werden gemeint ist, ergibt sich ja auch schon daraus, daß nur von ihm der weitere Satz gilt: »Durch das Werden — besser: in Abhängigkeit vom Werden — entsteht die Geburt«, indem *dieses* Werden ja eben durch die Empfängnis — Geburt im Sinne des Buddho — eingeleitet wird, nicht aber jenes Werden, das noch *während* des Lebens infolge des Anhaftens entsteht. Eben deshalb hat es ja auch der Mensch bis zum Augenblick seines Todes in der Hand, das *Werden* — nämlich das einer neuen Persönlichkeit — hintanzuhalten, indem es genügt, daß er in diesem letzten Augenblick keinen Durst nach Dasein mehr hat und damit die Gewißheit besitzt, daß er an keinem neuen Keim mehr haften werde. Cfr. auch oben S. 163, Anm. 25.

¹³⁸ Majj. Nik. I, p. 294 (38. Suttam).