

Aufsätze
zum Verständnis
des Buddhismus

Zweiter Teil

Von
Paul Dahlke



BERLIN

C. A. Schwetschke und Sohn

1903

Vorwort

Es ist dem ersten Teil zum Vorwurf gemacht worden, daß er sich in Wiederholungen gefällt. Auch der zweite Teil ist nicht frei von diesem Vorwurf. Der Grund liegt in der Eigenart des Buddha-Gedankens, der kein bloßes Bild, sondern ein wahrhaftiges Naturgebilde, gleichsam ein Ding mit drei Durchmessern ist. Und wie man, um ein solches genügend darzustellen, einer Serie photographischer Aufnahmen bedarf, und je zwei Nummern dieser Serie nicht genau aneinander schließen, sondern übereinander fassen, so daß ein Stückchen von Nr. I auf Nr. II noch einmal erscheint u. s. w., so geht es in entsprechender Weise auch bei der Darstellung des Buddhismus zu. Im Übrigen bin ich der Ansicht, daß, wenn der alte Empedokles mit seinem ‚Zweimal und dreimal das Schöne‘ Zustimmung fand, wir auf ein ‚Zweimal und dreimal das Notwendige‘ einigen Anspruch haben.

Dr. Dahlke

Hinweis des Herausgebers:

Die vorliegende Ausgabe als Datei beruht auf einer mit Hilfe eines Texterkennungsprogramms erstellten digitalen Kopie des Druckwerkes von 1903 (Erster und Zweiter Teil).

Durch Fehler beim automatischen einlesen war die Lesbarkeit des Textes erheblich eingeschränkt. Eine Bearbeitung erfolgte, um die Lesbarkeit wieder herzustellen und evtl. einen Druck in einem heute gängigen Format und Layout zu ermöglichen. Die Diktion, die Schreibweise und das Layout der Originalausgabe von 1903 wurden weitestgehend beibehalten.

Im Juni 2016 / DOEB

Inhalt

Zweiter Teil

	Seite
1. Das nach dem Tode	7
2. Das Specifiche des Buddhismus	17
3. Der Satz vom Pfad der Mitte	27
4. Askese	35
5. Die Frauen	49
6. Anfang und Ende, die beiden Welträtsel	57
7. Das Wunder	87
8. Die Elemente	95
9. Kurzer Überblick über den Buddhismus in seiner historischen Entwicklung	111
10. Die Weltmission des Buddhismus	139

Das nach dem Tode

Gibt der Buddhismus irgendwelchen Aufschluß über das Leben nach dem Tode?

Ja, das tut er. Weil er aber auch hier strengster Logik folgt, so ist der Aufschluß nicht nach jedermanns Geschmack.

Logischerweise gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder Leben entsteht mit der Geburt und endet mit dem Tode, oder: Leben ist ewig, von Ewigkeit her in Ewigkeit hin bestehend. Die Lehre der semitisch-christlichen Religionen, daß Leben mit der Geburt einsetzt und dann in ein ewiges übergeht, ist vielleicht der erstaunlichste Gewaltact, der je am gesunden Denken verübt worden, ist, ein Gewaltact, der für immer Mißtrauen gegen Religionen erwecken muß, welche derartiges lehren. Wo ewiges Leben ist, nun da ist es eben, da kann ich nie und unter keiner Bedingung sagen: Hier oder da fängt ewiges Leben an. Ewigkeit ist ja eben das, was keinen Anfang und kein Ende hat.

Indischer Anschauung nach ist Leben ewig. Weil nicht mit der Geburt beginnend, kann es auch nicht mit dem Tode aufhören. „Dieser Leib freilich stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben“, heißt es im Chandogya-Upanishad.

Das ist die alt-indische Lehre von der Seelenwanderung. Aber nicht nur alt-indisch ist diese Lehre: vielleicht war sie die herrschende auf unseren drei Erdteilen, ehe der Semitismus in das Gedankenleben der Völker wie in einen Codex palimpsestus seine Lehre von einer Unsterblichkeit in persönlicher Fortdauer eintrug.

Derjenige freilich, für welchen Leben und Bewußtsein untrennbar sind, für welchen Leben nichts ist als Lieben und Hassen, für den hat die Seelenwanderung keinen Wert; er verlangt Erhaltung seines Ich, seiner Individualität. So ist die Aufgabe und die Construction des semitisch-christlichen Himmels, ist die Lösung eines entsprechend dem anderen.

In indischem Gedankengang sind Leben und Persönlichkeit, Leben und Bewußtsein beweglich, aneinander verschiebbar geworden. Für den Inder sind die verschiedenen Phasen der Seelenwanderung wie ein Bad, in welchem Körperlichkeit nebst allen ihren Functionen, also auch dem Bewußtsein abgewaschen wird, und nichts übrigbleibt, als jener waschechte Rest, die unsterbliche Seele, das wahre Ich. Wie der Wurm von Blatt zu Blatt, so geht Atman (die Seele, das Selbst) von einer Existenz zur andern, immer wieder neue Nahrung, neue Körperlichkeit, neues Bewußtsein suchend. Die Lehre von der Seelenwanderung ist die volkstümlichste Form, in der sich das Gefühl für die Ewigkeit des Lebens darstellt. Was aber für einen Frühlingsduft ist, aus dem er Hoffnung und Wonne wittert, das wurde für indisches Denken, unter indischer Sonne zum Leiden bringenden Miasma. Weil Leben als Leiden gefühlt wurde, darum wurde dieses immer wieder neue Eintreten in die Persönlichkeit zum Inbegriff aller Qual, jenes Leben ohne Persönlichkeit, jenes wechsellose Sein in Brahman zum Inbegriff der Seligkeit. Dieses ewige Leben in Brahman war ein Leben ohne Bewußtsein. Bewußtsein ist ja nichts als das Gefühl, welches mich vom anderen trennt, es beruht auf der Zweiheit. Diese Zweiheit aber, das ist Maya, die große Welttäuschung, die mir ‚Ich‘ und ‚Du‘ vorspiegelt, wo nur die Einheit des Atman-Brahman ist. Ist aber dieser Schein im Wissen zerstört, ist die Zweiheit in die Einheit zusammengefallen, wo soll da Bewußtsein sein? Nichts ist ja da, dem gegenüber ich mich als ‚Ich‘ fühlen könnte. Es ist ‚niemand da, der da Ich sagt‘, weil alles zum Ich geworden ist. „Kein Bewußtsein gibt es nach dem Tode“, spricht

Yajñavalkya, der Geistesheld der Upanishads, zu seinem Weibe Maitreyi. „Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern, da riecht, schmeckt, hört, betastet, erkennt einer den andern. Wo hingegen einem alles zum eigenen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, riechen, schmecken, hören, betasten, erkennen? Durch wen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen?“ (Brihadaranyaka-Upanishad).

So war die Lösung, die das Problem vom Leben nach dem Tode im Brahmanismus gefunden hatte: Leben von Ewigkeit her bestehend, besteht in Ewigkeit, und der Übergang von diesem in der Zweiheit, im Bewußtsein geführten Leben in der Seelenwanderung zu jenem in der Einheit, in Brahman geführten findet lediglich durch die Fortnahme einer Täuschung statt. Das himmlische Leben wird erworben durch Wissen.

Ebenso wie im Brahmanismus hat im Buddhismus jede Einzel-Existenz ihr eigenes Bewußtsein. Kein Bewußtsein wird aus einem Leben in das andere hinübergenommen. Der Glaube an persönliche Fortdauer gilt als eine der drei Fesseln, die an der Erlösung hindern.

Ein Mönch Namens Sati hat die Ansicht gefaßt, daß dieses unser Bewußtsein im Kreislauf der Wiedergeburten verharre unveränderlich. Der Buddha läßt ihn rufen und fragt ihn: „Was ist das für ein Bewußtsein, Sati?“

„Was da wieder als Selbes, o Herr, den Lohn guter und böser Werke genießt.“

„Von wem hast du denn, du betörter Mann, gehört, daß ich eine solche Lehre verkündet hätte? Habe ich nicht auf manche Weise die bedingte Natur des Bewußtseins erklärt: Ohne zureichenden Grund entsteht kein Bewußtsein?“

Dann fährt er zu seinen Mönchen gewendet fort: „Aus was für einem Grunde Bewußtsein entsteht, gerade durch diesen und nur durch diesen kommt es zustande. Durch das Gesicht und die Formen entsteht Bewußtsein: gerade Sehbewußtsein.“ Nachdem er dann in derselben Weise das Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkbewußtsein erklärt hat, fährt er fort: „Gleich etwa wie ein Feuer, aus was für einem Grunde es brennt, gerade durch diesen und nur durch diesen zustande kommt: Durch Holz wird es genährt und gerade Holzfeuer kommt da zustande, durch Reisig, durch Heu, durch Dung, durch Kehrlicht wird es genährt, und gerade Reisig-, Heu-, Dung-, Kehrlicht-Feuer kommt da zustande: ebenso auch kommt Bewußtsein, aus was für einem Grunde es entsteht, gerade durch diesen und nur durch diesen zustande.“

Klarer und entschiedener kann man sich nicht ausdrücken. Bewußtsein ist gleich dem ganzen übrigen Körper nichts als ein Product, ein Zusammentreffen, ein Symptom, das Geistige in uns nichts als eine Modification des Körperlichen. Entstehung der Unterscheidungen bedingt die Entstehung des Bewußtseins. Die Unterscheidungen ihrerseits aber sind aus dem Nichtwissen entstanden, und nichts als eine Folge mangelnder Kenntnis ist es, Bewußtsein als etwas Beharrendes anzusehen.

Nun liegen die Verhältnisse hier anders als im Brahmanismus, weil der Buddha lehrt, daß nichts Ewiges, keine Seele sich in diesem Leib verbirgt. Hier fällt auch jener waschechte Rest fort, der im Brahmanismus übrigbleibt, jene Seele, die den verbindenden Faden zwischen den Einzelexistenzen bildet. Das was den anderen ewige Seele, das wahre ‚Ich‘ war, das wurde im unbestochenen Denken des Buddha zu nichts als einer Form des Erkennens, des Bewußtseins und damit zum Inbegriff der Vergänglichkeit. In scharfen Worten lehrt er seine Mönche: „Es wäre besser, wenn der Unwissende den Körper, den aus den vier Elementen zusammengesetzten, für

das Ich ansähe, als den Geist. Und warum spreche ich so? Weil dieser Körper ein Jahr, zehn Jahr, hundert Jahr und mehr dauern kann. Das aber was Geist, Erkennen, Bewußtsein genannt wird, das ist Tag und Nacht in einem rastlosen Werden, in einem rastlosen Überspringen begriffen.“

Jener geistige, ewige Teil stand im Denken des Buddha dem körperlichen gegenüber etwa wie die ultravioletten Strahlen des Spectrums den gelben gegenüber stehen. Erstere sinnlich, letztere scheinbar übersinnlich, in Wahrheit aber von den farbigen Teilen des Spectrums nur durch die ungeheure Kürze der Schwingungen unterschieden. Im Erkennen des Werdens, im Erkennen des Lebens als eines Processes war ihm Leben zu etwas Einigem geworden, welches die Zweiheit von Leib und Seele in sich vereinigte. Leib und Seele waren ihm nur quantitativ verschieden. In der Auflösung der Körperlichkeit löste sich alles auf, nicht nur der Leib, der aus den vier Elementen zusammengesetzte, sondern auch das was allen anderen als geistiges Teil, als Seele, als Unzerstörbares imponierte. Es ist als ob das letzte Fünkchen in der Asche zertreten wird, und zweifelnd fragen wir: Woher soll das neue Feuer kommen? Woraus die neue Existenz entstehen?

Die Rolle der Seele übernimmt, wie bereits gezeigt, im Buddhismus das Karma. Es verbindet eine Existenz mit der anderen oder besser: läßt eine Existenz aus der anderen entstehen, wie aus dem Schlag der Rückschlag entsteht. Die Erkenntnis: ‚Leben ist ewig‘ formuliert sich im seelenlosen Buddhismus nicht als Lehre von der Seelenwanderung, sondern als Lehre vom Kreislauf der Wiedergeburten. Diese Existenz ist nichts als der Rückschlag der vorigen und wird unweigerlich als Rückschlag die folgende aus sich hervorgehen lassen. Notgedrungen wie Systole und Diastole des Herzens, so folgen sich die Existenzen, und Geburt und Tod sind nichts als das strömende Übergehen von einem zum

andern, Geburt und Tod einander gleich wie der zunehmende Mond dem abnehmenden.

Reiht sich aber endlos ein Leben an das andere, was folgt daraus? Es ist wie ein Erwachen, wie das Wegnehmen eines Schleiers. — Steht keine Seele, kein Ewiges hinter dieser Existenz, ist dieses Dasein etwas in seiner Totalität Entstehendes, etwas in seiner Totalität Vergehendes, ist nichts da als die Wiederholung des gleichen Spieles ad infinitum, nun worauf warten wir denn? Worauf hoffen wir? Worauf! sag' ich. Dieses geheimnisvolle ‚Nach dem Tode‘, es läuft mit uns, neben uns, in uns. Eben jetzt leben wir dieses Leben nach dem Tode. Diese Welt ist der Schauplatz des ewigen Lebens, freilich eine schlechte Lösung für alle, denen ewiges Leben Inbegriff der Seligkeit ist.

Das ist die Macht, ich möchte sagen der unbewußte Kunstkniff der Religionen, daß sie, ähnlich wie der Hypnotiseur, vor aller Augen daliegende Tatsachen dem Verständnis entrücken und bewirken, daß das geistige Auge sich auf ein Scheinbild einstellt. Die Religionen, indem sie am wahren Erkennen hindern, fesseln somit ewig an das Leben, über das sie scheinbar hinwegsehen lehren. Der Buddhismus aber, allem was Religion heißt gegenüberstehend, lehrt das Auge von jenem Scheinbild auf diese Welt zu wenden, das Auge auf diese Welt einzustellen, das heißt: der Buddhismus lehrt nachdenklich und achtsam zu sein. Im Nachdenken und Aufmerken erkennt er das große Werden, im Werden die Seelenlosigkeit. Mit dieser aber erkennt er: Es ist kein anderes Leben als dieses. Jenes Leben nach dem Tode, jenes Ziel höchster Sehnsucht für den Unwissenden, es wird schon hier gelebt in Not und Qual, in Jammer und Elend. Von Ewigkeit her ist es so gelebt worden, bis in alle Ewigkeit wird es so gelebt werden. Und jetzt geht ihm das Gefühl für die Worte des Buddha auf, wenn dieser seinen Jüngern zuruft: „Was meint ihr wohl, — was ist wohl mehr: die Tränenflut, die ihr

auf diesem langen Wege, immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eilend, mit Unerwünschten vereint, von Erwünschtem getrennt, klagend und weinend vergossen habt — oder das Wasser der vier großen Meere?“ (Samyuttaka-Nikayo). Jetzt wird ihm das Leben zum Leiden; jene kolossalste aller Umwandlungen, jenes ungeheuerste aller Dramen hat eingesetzt und wird nicht eher aufhören, als bis alles sich abgespielt hat, als bis nach dem letzten Wort der Vorhang fällt, Ruhe, Nirvana da ist.

Je mehr Leben als Leiden erkannt wird, je mehr wächst das Verlangen sich von ihm zu befreien. Je höher dieses Verlangen steigt, um so höher steigt die Neigung zum Nachdenken, zum Aufmerken. In diesem verstärkten Nachdenken erkennt er die Täuschung des Ich. Ist aber kein Ich, nun wozu brauche ich dann den Himmel mit seinem ewigen Leben? Wie die gackernde Henne für das Ei, das sie eben legen will, nach einem sicheren Ort sucht, so laufen wir ängstlich umher und suchen nach einem Ort, an dem wir dieses liebe Ich für immer deponieren können. Darum Heil dem Manne, dem sich im Denken das Ich aufgelöst hat: er ist der einzig Bullige, der einzig Gesicherte. Himmel und ewiges Leben in Gott hat er sich freilich erdacht, aber im Denken hat er sie verachten gelernt. Wo kein Ich mehr ist, da ist auch keine Verwendung mehr für einen Himmel, und solche Fragen wie: „Werden wir in den zukünftigen Zeiten sein?“ fallen in sich selbst zusammen, fallen mit dem Frager.

So beantwortet der Buddha die Frage: „Was nach dem Tode?“.

Nun lehrt der Buddha doch aber auch einen wahren Tod? —

Ja, den Tod des Leidens.

Nur *ein* Sterben gibt es hier: das Sterben des Leidens. — Wodurch erreichbar? — Dadurch, daß das Wollen stirbt. Solange Wollen da ist, solange ist Leben, das heißt Leiden da. Daher heißt es: „Traurig ist Sterben für den, in dem Verlangen

lebt; unwürdig ist Sterben für den, in dem Verlangen lebt.“ (Digha-Nikayo.) Sein Sterben ist nichts als Geborenwerden zu neuer Qual. Ewig lebt er durch die Lust am Leben.

Wie aber stirbt das Wollen? — Es stirbt im Denken des Nicht-Ichgedankens. Solange ich denke, will ich nicht: Das Nicht-Ich denken, heißt aber mein Wollen selber zum Gegenstand des Denkens, des Erkennens machen. Wie aber ein Mann, der sein Auge, den Stern seines Auges im Spiegel betrachtet, nichts sieht, als diesen Augenstern, so erkennt einer, der sein Wollen erkennt, nichts als dieses Wollen. Wollen wissen, heißt nicht nur das Wollen heben, sondern die Möglichkeit des Wollens heben. So ist ‚Wollen wissen‘ der Abschluß des Ganzen.

Nun gut! So frage ich jetzt: Was ist denn nun das nach diesem wahren Tode?

Das darf man nicht den Buddha fragen. Der Buddha lehrt nichts, als wie das Leiden geboren wird und wie es stirbt. Was auf den Tod des Leidens folgt, das kümmert den nicht, der nach der Erlösung strebt. Das ist eine Frage, für welche vor vollendeter Erlösung keine Zeit da ist, nach vollendeter Erlösung keine Möglichkeit. Wer nach der Frucht des Buddha-Wortes strebt, der muß sich herzhaft entschließen, nichts, durchaus nichts zu verlangen als Erlösung vom Leiden.

„Was folgt aus der Wahnerlöschung?“ fragt ein Mönch die Nonne Dhammadinna.

„Laß die Frage, Bruder! Ich kann den Begriff der Frage nicht fassen. Wenn es dir recht ist, so geh und bitte den Erhabenen um Aufklärung.“

Und der Buddha, gefragt, antwortet: „Weise ist die Nonne Dhammadinna, wissensmächtig. Wolltest du mich um Aufklärung bitten, ich würde dir genau dieselbe Antwort geben.“

Nun aber eine Frage. Ist der Satz ‚Ich denke mein Nicht-Ich‘ nicht eine Widersinnigkeit? Heißt das nicht in einem Atem: Ich bin und bin nicht? — Freilich heißt das in einem Atem ‚Ich bin und bin nicht‘, aber die Sache liegt so: Das Ich als Folge, Verkörperung früheren Wollens, steht mit dem Jetzt schon im Nichtwollen, das heißt erkennt sich als Nicht-Ich. Das Ich, notgedrungen existierend, das heißt existierend als Product, hat aufgehört Producent, Woller zu sein. Wie das Monsun-Gewölk, wenn es vom Bergeskamm ins heiße Tal hinab sinkt, sich dort ständig auflöst, so löst im Erkennen jedes keimende Wollen sich ständig auf in der Glut des Anatta, des Nicht-Ich-Gedankens. — Aber er ist doch Körperlichkeit. Wie kann er aufhören, Producent zu sein? — Er ist Körperlichkeit nur insofern, als er den einen, den einzigen Gedanken ‚Dieses Ich ist nicht mein Ich‘ ständig neu produciert, das heißt: Er ist und ist nicht gleichzeitig. Wie ein Stern, der seit Jahren erloschen ist, doch noch sein Licht zu uns sendet und wie dieses Licht als Kraft-, als Leucht-Quelle dienen kann, so kann dieses Ich, trotzdem nicht mehr existierend, doch diese Erkenntnis ‚Es ist kein Ich‘ aus sich hervorgehen lassen. Und wie der Kreisel, wenn auch keine Peitsche ihn mehr hält, doch noch ein Weilchen sich dreht und seine Farben zeigt, so zeigt auch dieser Leib den Schein des Ich, trotzdem die Ich-bildende Kraft im Wissen bereits gehoben ist. Dieses Weilchen, in welchem das Ich die letzte Rate der durch frühere Unwissenheit contrahierten Schuld abzahlt, das ist Nirvana in diesem Leben. Denn immer wieder kann ich mir im geborgten Licht des aus früherem Wollen entstandenen Erkennens die Tatsache meiner endgültigen Befreiung klar machen. Im neuen Wissen ist das Paradoxon ‚Dieses Ich ist nicht mein Ich‘ naturgemäß geworden und trägt den Beweis der Wahrheit in sich selber.

Nun aber eine zweite Frage: Fällt nicht der Buddhismus in einen Fehler entgegengesetzt dem, welchem die monotheistischen Religionen verfallen? Letztere lehren, daß

etwas, was Beginn hat, in das Ewige übergeht; ersterer lehrt, daß was ewig ist, in das Ende übergeht.

Der Vergleich ist ein Scheinvergleich. Die verglichenen Größen sind incongruent; dem Sein einerseits steht das Werden anderseits gegenüber. Dem Buddha ist Leben durchaus nichts als ein Werden, als ein von Ewigkeit her bestehender, sich durch sich selbst unterhaltender Proceß. Lebensende ist ihm nichts als .das Aufhören dieses Processes, Aufhören des Werdens. In christlicher Anschauung geht vorher Nicht-Seiendes in das Sein über. Im buddhistischen Denken geht aber auf keine Weise Seiendes in Nichtsein über. Nur das Werden hört auf; jener Mechanismus, der in nie unterbrochenem Fluß das Phänomen des Lebens producierte, arbeitet nicht mehr, weil im Anschauen des Nicht-Ich die treibende Kraft versiegt. Das Ende hier ist kein ‚Nichtsein‘, sondern ein ‚Nichtmehrwerden‘. Werden aber kann aufhören.

Das Spezifische des Buddhismus

Um drei Sachen zu lehren erscheinen alle Buddhas in der Welt: 1. daß Alles vergänglich ist, 2. daß Alles leidvoll ist, 3. daß Alles Nicht-Selbst (anatta) ist, das heißt, daß nirgend ein wahres ‚Selbst‘, ein wahres ‚Ich‘, eine Seele zu finden ist.

Die Sätze ‚Alles ist vergänglich, Alles ist leidvoll‘ finden in jedem Winkel dieses Erdballs einen Wiederhall. Eigenartig klingt nur der Satz vom Nicht-Selbst. Durch den Contrast mußte er damals noch eigenartiger klingen als jetzt. Das pantheistische Denken des alten Indien hatte sich zu jenem Satz auskristallisiert: ‚Alles ist Ich‘. Atman, das Selbst, die Seele wurde identisch befunden mit jener Weltseele, jenem großen Brahman, das still hinter dieser Welt des Scheines steht, bereit jede Einzel-Seele, die sich zu diesem höchsten Wissen (eben dem Wissen von der Identität Atmans und Brahman) durchgerungen, in seinen wonnevollen Ruheschoß aufzunehmen. Nichts war nötig, als die Kappe der Unwissenheit fortzunehmen, und sofort hatte sich all Leiden dieses Lebens in eitel Seligkeit verwandelt. ‚Brahman wissend ist er Brahman‘.

Wie sehr der Buddha auf diesem spezifisch indischen Gedankengang gefußt hat, geht aus der Stellung hervor, die auch in seinem System Avijja (Unwissenheit) einnimmt. Wie völlig eigenartig sein Gedankengang aber trotzdem ist, geht aus der Wirksamkeit hervor, die in seinem System Avijja entfaltet. Sie ist wie das Spiegelbild jener anderen, das überall da einen Schritt zurückmacht, wo die andere einen Schritt vorwärts geht, an der rechts ist, was an der anderen links. Beide Systeme gleichen nach außen hin zwei mit dem gleichen Deckel verdeckten Schüsseln. Der ungeheuerliche Unterschied

wird erst klar beim Lüften des Deckels. Der Anhänger des Vedanta findet jenes köstlichste aller Gerichte darin, jenes Gericht, nach dem der Hunger nie gestillt wird: Ewiges Leben, ewige Wonne. Der Buddha aber findet es voll von ekelhaftem Fraß, aber gleichzeitig damit auch das erlösende Bewußtsein: „Ich brauche ja überhaupt keine Nahrung mehr.“ Daß die Hebung der gleichen Sache (Avijja) hüben und drüben so entgegengesetzte Resultate zeitigt, liegt an der Verschiedenheit der beiderseitigen Substrate. Im Vedanta wird mit Avijja nur die Hülle fortgenommen, die den glänzenden Kern der Welt, das Ewige, die Seele deckt. Im Buddhismus fällt diese Hülle nur, um zu zeigen, daß sie keinem anderen Zweck gedient hat, als nur, um einen Kern vorzutäuschen. Wie mit dem steigenden Tag die Nebel schwinden, welche die Sonne verhüllen, so schwinden im Vedanta mit dem Wissen jene Nebel, die das Brahman verhüllen. Aber wie hinwiederum der Tag selber nichts ist als ein anderes Wort für Sonne, so wird mit dem Weichen des Nichtwissens nicht nur die Brahman-Sonne klar, sondern auch ihre Identität mit Atman, der Seele in mir. Eines kann nicht gefunden werden ohne das andere. Brahman kann nicht erkannt werden ohne die gleichzeitige Erkenntnis: „Ich bin Brahman.“ Es kann nicht erkannt werden, wenn es nicht schon vorher im Busen des Suchenden wohnt. Jenes zu Beweisende muß gleichzeitig das Axiom sein, mittels dessen es erst bewiesen werden kann. Brahman kann nur gewußt werden, wenn vorher unerschütterlich feststeht: „Es ist eine Seele, ein Ewiges.“ Brahman kann nur gewußt werden, wenn es geglaubt wird. Wissen ist hier nichts als ein eigenartig präpariertes Glauben.

Wenn irgend etwas für den Buddha und sein System spezifisch ist, so ist es die Unfähigkeit zu glauben in Verbindung mit der Fähigkeit, die aus dieser Charakteranlage sich ergebenden Schlußfolgerungen mit unbeirrter Folgerichtung zu ziehen bis zur äußersten.

Aus dieser Unfähigkeit zu glauben als Wurzel, bewässert durch die Eigenart indischen Denkens ist jene Pflanze mit dreifacher Blüte entstanden: jenes ‚Vergänglichkeit — Leiden — Nichtselbst‘. Alle drei Ausdrücke bezeichnen im Grunde dasselbe, aber in einer Steigerung. Es ist als ob das Gewitter fern grollend, drohend näher rückt, um sich über unserem Haupt zu entladen im Blitzschlag des Anatta.

‚Alles ist vergänglich‘ ist der Grundgedanke, die erste Blüte am Baum der Glaubenlosigkeit. Im Reiben dieses Gedankens zerfällt nicht nur die Außenwelt, sondern jenes große Brahman und mit ihm Atman, die Seele, das Ich. In der Glut des Zusammensturzes wandelt sich die kühle, müde Phrase ‚Alles ist vergänglich‘ in den Notschrei um: „All Leben ist Leiden.“ Dieser Mittelsatz ist aber vom letzten, dem Satz vom Nicht-Selbst, resp. vom Zusammenklang der Drei nur verschieden wie die Bitternis der unreifen Frucht von der Süße der reifen. Im organischen Zusammenklang der Drei liegt die Erlösung, und wer nur ausharrt und nachdenkt, der kommt vom Leiden des Lebens sicher zur Erlösung, wie die unreife Frucht allein durch Zeit in die Süßigkeit der reifen übergeht.

Der Satz: „Es ist kein Ich-Selbst da“, ist Frucht, ist Abschluß, ist Höhepunkt, aber er ist eine Frucht noch in ihrer Schale. Wie die reife Frucht dem Sinne nach die unreife und die Blüte mit einschließt, so umgreift das Nicht-Selbst Leiden und Vergänglichkeit und ist so das Losungswort des Buddhismus. Es umgreift alles, höchste Moral und höchstes Wissen; höchste Moral, weil nur in ihm Tun und Wollen gleich werden; höchstes Wissen, weil nur in ihm die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden erfaßt werden können. So ist der Anatta-Gedanke gewissermaßen das Sprungbrett, von dem aus der Geist sich zu Nirvana schwingt. Ja noch mehr: Richtig verstanden ist das Anatta das in diesem Leben sichtbar gewordene Nirvana selber. Es bedarf nur jenes veränderten Standpunktes, um es als solches kenntlich zu machen. Im Anatta-Gedanken klingen

Leiden und Erlösung zusammen. Wie durch diesen Leib, als Ich gefaßt, Grund und Folge als Täuschung von Wollen und Tun sich darstellen, so wandelt sich, dieser Leib als Nicht-Ich erkannt, Tun und Wollen in Grund und Folge zurück. Der Anatta-Gedanke ist jener wunderbare Knotenpunkt, von dem aus der ganze, in sich durchschlungene Gedankengang des Buddha sich glatt auflösen läßt, ja nicht nur er, sondern die Welt. Denn wie der Gedanke ‚dieser Leib ist Ich‘ ewig die Welt entstehen läßt, so löst sich die entstandene in der Erkenntnis ‚dieser Leib ist Nicht-Ich‘ wieder auf. Der ungeheure Schritt vom Welt-Entstehen zum Welt-Vergehen ist nichts als eine Schattierung in unserem Erkennen hervorgerufen durch rechte Belehrung.

Im Anatta-Gedanken spiegelt sich die ganze Tiefe der Lehre, wie im Wasserkrug sich die höchsten Bäume spiegeln; wie im Auge sich die ganze Welt spiegelt. Und wie die Pupille dem menschlichen Antlitz den Ausdruck verleiht, gerade sie ein Fehlendes, ein Loch, so gibt der Anatta-Gedanke, die Lehre vom Ich als Nicht-Ich, dem Buddhismus den Charakter. Wie die Pupille ein überdeckter Ausschnitt ist, so dieser Leib ein verdecktes Nicht-Sein.

An anderer Stelle gibt der Buddha den Jüngern, die Quintessenz seiner Lehre mit den Worten: „Nichts habe ich gelehrt jetzt und immerdar, als das Leiden und des Leidens Ausrodung.“ Tatsächlich sind wir beim Buddhismus gewöhnt, auf den Satz ‚Alles ist leidvoll‘ den stärksten Accent zu legen. Und wie im Anatta-Gedanken als Abschluß sich alles am klarsten auflöst, so ist der Leidensgedanke gewissermaßen der höchste Punkt der Kurve, von dem aus Anfang und Ende, Vergänglichkeit und Anatta sich am besten überblicken lassen.

Aber gerade beim Leidensgedanken sieht man, wie im Buddhismus nichts auf Worte, sondern alles auf die Deutung ankommt. Erst in der Deutung, die ihr durch den Buddha gegeben ist, erst im inneren Connex mit der Vergänglichkeit

und dem Anatta wird diese banalste aller religiösen Phrasen zu einem spezifischen Merkmal des Buddhismus. Wer versteht, was im System des Buddha Leiden bedeutet, wer Leiden nicht fühlt, sondern erkennt, der hat die Tiefe des Systems erfaßt. ‚All Leben ist Leiden‘ ist die Basis des Ganzen. Nur wer sich gleich dem Buddha auf diese Basis stellt, kann auch mit ihm von dieser Basis aus weiter bauen hinauf in jene reinen Höhen. Erst da wo der Satz ‚All Leben ist vergänglich‘ sich in den Satz ‚All Leben ist leidvoll‘ umgewandelt hat, erst da setzt ja der Tathagata ein. An der reinen, glatten Fläche des Vergänglichkeits-Gedankens kann die Lehre noch keinen Halt fassen. Der ist ja indifferent. In der bloßen Vergänglichkeit steht Leid und Freud gleich hoch, und Aufhebung des Leides hätte keinen Sinn, weil es die Aufhebung der Freude mit bedingen würde.

Der Satz von der Vergänglichkeit steht noch außerhalb des Systems, auf jener Grenzscheide, von der die Wasser des Denkens einerseits zum Gott-Begriff abfließen können, anderseits zur Gott-Losigkeit. Der Satz ‚All Leben ist vergänglich‘ ist wie ein Zwielficht, aus dem es in den Tag sowohl als in die Nacht gehen kann. Er kann auf den Glauben so gut reagieren, wie auf die Unfähigkeit zu glauben, ebenso wie die Dämmerung Form des Tages sowohl wie Form der Nacht sein kann, wie das Erkennen Nichtwissen und Wissen sein kann. Wie Erkennen in der Form des Nichtwissens zu ewigem Lebenwollen führt, wie Erkennen in der Form des Wissens zu jenem großen ‚Ich mag nicht‘ führt, so führt der Vergänglichkeitsgedanke auf der Unterlage des Glaubens zur Brahman-Wonne, auf der Unterlage des Nichtglaubens zum Leidvollen des Anatta.

So ist in anderem Sinn auch wieder der Vergänglichkeits-Gedanke das spezifische Charakteristikum der Lehre, weil er in Verbindung mit den beiden anderen betrachtet nichts ist, als der Ausdruck für jenes unter den Dreien liegende Grund-

Charakteristikum: Unfähigkeit zu glauben mit der Fähigkeit alle Konsequenzen zu ziehen bis zur äußersten. Denn eben weil der Buddha im Verfolgen des Vergänglichkeitsgedankens nicht vor dem Gott halt machte, sondern durch ihn hindurchging wie durch einen Nebel, darum ging ihm das Vergängliche in das Leidvolle und das Anatta über. Das heißt: Er verfolgte Vergänglichkeit bis zu jenem äußersten Punkt, an dem sie plötzlich aus dem Leiden in die Erlösung überschlägt. Um Zeichen der Erlösung zu sein, muß der Anatta-Gedanke der umgewandelte Leidens-Gedanke, dieser der umgewandelte Vergänglichkeits-Gedanke sein. Für sich allein ist jeder der Drei ein Nichts, erst in ihrer organischen Verbindung werden sie alles.

Vergänglichkeit, Leiden, Nichtselbst sind wie der die Buddha-Welt beherrschende Dreizack, und keinem ist theoretisch ein Vorzug vor dem anderen zuzugestehen. Alle drei sind sie einem gemeinsamen Stiel entwachsen. In der Praxis freilich liegt der Hauptaccent auf dem Satz vom Leiden. Der Grund hierfür ist der, daß dieser Satz durch den Buddha in die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden zerspalten wurde, um so seiner Lehre eine, wenn auch nicht populäre, so doch vermenschlichte Form zu geben. Was aber dem Satz vom Leiden vor den beiden anderen den Vorzug gibt ist dieses, das in dieser zerspaltenen Form der Satz vom Pfad der Mitte sich in das Ganze eingliedert. Die vierte der heiligen Wahrheiten ist nur ein anderer Ausdruck für diesen Satz.

Der Satz vom Maßhalten, vom Pfad der richtigen Mitte ist ein anderes Grund-Charakteristikum des Buddhismus. In einem Sinn neben dem Satz vom Leiden resp. neben der Dreizahl ‚Vergänglichkeit, Leiden, Nichtselbst‘ einher laufend, sie regulierend, ist er in anderem Sinn doch nichts als diese Drei in rückläufiger Strömung. Wie das Herz den arteriellen Blutstrom aus sich herausstößt, so brach aus dem Herzen des Buddha jener dreiköpfige Gedanke von Vergänglichkeit,

Leiden und Nichtselbst. Und nachdem er sich an allem, der Welt, dem Gott, dem Ich betätigt hatte, nachdem er dieses alles durchlaufen, gewissermaßen capillär geworden war, da kehrte er als der Satz vom Maßhalten zum Ausgangspunkt zurück, wie der pulsierende Strom der Arterien in der großen Hohlvene gebändigt zum Herzen zurückkehrt.

Wie ein Cakravartin (weltbeherrschender König), der sich die ganze Erde bis zu den vier Weltmeeren unterjocht hat und rings an den natürlichen Grenzen angelangt, in dem Gedanken: „Es ist mir alles Untertan“ maßvoll wird, so hatte dieser dreiköpfige Gedanke das ganze Weltall sich Untertan gemacht, und das Bewußtsein war erwacht: „Es ist nichts mehr da zum Anprallen, zum Unterjochen, zum Auflösen: keine Welt, kein Gott, kein Ich; Sicherheit herrscht überall.“ So ist dieser Gedanke des Maßhaltens nichts als der in rückläufiger Bewegung befindliche Vergänglichkeitsgedanke, der, siegreich bis zum äußersten, nirgends mehr Widerstand zu fürchten hat. Seine Rückkehr in der Form des Satzes vom Mittelpfad ist Beweis für die Vollkommenheit des Sieges. Nur der Suchende, Kämpfende wird maßlos, und das Suchen nach Gott als das heftigste und schwierigste Suchen führt am leichtesten zur Maßlosigkeit. Einer aber der weiß: „Ich habe den Abschluß erreicht“, für den wird Maßhalten zum Naturgebot.

Der Satz vom Maßhalten hat diesem welt-zermalmenden System jenes Friedliche, Beruhigte verliehen, welches, in den Augen des Westens in Passivität und Schlaffheit verdreht, eines der auffallendsten Kennzeichen des Buddhismus ist. Der Vorwurf der Schlaffheit beruht freilich auf völliger Ignoranz. Nicht Schlaffheit ist es, sondern jener süße, kühle Abendfriede nach heißem Tagewerk. Jene Aufgabe, hinter der nie mehr eine neue auftaucht, ist ja beendet. Das ungeheure, betäubende ‚Werden‘ der Welt hat sich für den Wissenden in dem Gedanken ‚für mich ist diese Welt nicht mehr‘ in ein Spiel der

Sinne aufgelöst. Wie ein Mann ruhevoll am Ufer eines klaren Gebirgssees sitzt, und auf dem Grund die Fische hin und her huschen und jeder Kiesel, jede Muschel daliegt, so erkennt ein solcher vom sicheren Ufer aus die Natur der Welt und ihre Rastlosigkeit. Nicht mehr selber ist er in diesem Spiel tätig: als Zuschauer fortan genießt er es. Schauen aber ist edler als Tätigsein. Erst in krankhafter Verschiebung der Begriffe hat das Agieren auf dieser Bühne jene Wichtigkeit und Wertschätzung gewonnen, die wir ihm heute zuzusprechen geneigt sind. So preist der ergraute Galeerensklave die Vorzüge und Tugenden seiner Kette.

Das Maßvolle und Friedliche, als Product des im Wissen zu Ende gelangten Leidens und Kämpfens ist in der Tat wie eine noble Färbung, welche dieses wunderbare System aus der Masse aller anderen Religionen heraushebt. Der Buddhismus ist wie ein dunkler, klarer Bach, der geräuschlos zwischen den überhängenden Schatten dahingleitet: Süß ruht sich an solchem Ufer, gut zum Schauen, gut zum Sinnen. Weil er so tief ist, darum ist er so still. Und wenn der wahre Wert aller Religion darin besteht, daß sie mich den Anderen respectieren und alles Gewaltsame verabscheuen lehrt, so ist der Buddhismus nicht nur die höchste, sondern auch die denkbar höchste aller Glaubenslehren. Hoch oberhalb jener Regionen, in welchen die Stürme des Fanatismus wüten, hebt er seine eisglänzenden Gipfel in den ewig heitern Äther.

Diese spezifische Eigenart seiner Lehre meinte der Buddha, als die Nonne Gotami bat: „Möge mich der Erhabene die Quintessenz des Dhammo (Dharma) lehren“ und der Buddha ihr antwortete: „Von welcher Lehre auch immer du gewahr wirst, daß sie zur Leidenschaft und nicht zum Frieden führt, zum Stolz und nicht zur Demut, zum Viel-Wünschen und nicht zum Wenig-Wünschen, zur Geselligkeits-Liebe und nicht zur Einsamkeits-Liebe, zur Trägheit und nicht zu ernsthaftem Streben, zum Schwer-Befriedigtsein und nicht

zum Leicht-Befriedigtsein, das, o Gotami bedenke wohl, das ist nicht Dhammo, das ist nicht Vinayo*), das ist nicht Lehre des Meisters“ (Vinaya-Pitakam). — O Friede! ein einziger Schritt zurück — nein! ein Stillstehen, ein Aufatmen nur — und du bist in uns.

So schließen auch der Satz vom Leiden und vom Maßhalten, scheinbar als Gegensätze nebeneinander laufend wie Arterie und Vene, sich doch am Ende zum Kreis zusammen gleich dem arteriellen und venösen System dieses Leibes. Wir stehen hier noch einmal vor einem neuen, spezifischen Merkmal des Buddhismus: Das kugelförmige in sich Abgeschlossensein, mathematische Beweisbarkeit, höchste Naturgesetzlichkeit, mit einem Wort: Die Vollkommenheit, die an jedem Punkt sich durch sich selbst offenbart. Diese Vollkommenheit aber, sie ist die Wahrheit, ein Kennzeichen größer und tiefer als alle bisher genannten. „Alle Gabe besiegt der Wahrheit Gabe“ spricht der Buddha.

*) Satzung, Lehrordnung.

Der Satz vom Pfad der Mitte

Als der Buddha in Benares vor den fünf Mönchen zum ersten Mal predigt, beginnt er folgendermaßen: „Zwei Extreme, o ihr Mönche, gibt es, welche der, welcher der Welt entsagt hat, meiden muß. Welche zwei? — Ein Leben gewidmet der Lust; das ist entwürdigend, gemein, unedel, nutzlos — und ein Leben gewidmet der Selbstpeinigung; das ist schmerzvoll, unedel, nutzlos. Durch Meiden dieser beiden Extreme hat der Tathagata die Kenntnis vom Pfad der Mitte gewonnen, der zur Einsicht, zur Weisheit, zur Ruhe, zum Wissen, zur Vertiefung, zu Nirvana führt. Welches aber ist dieser Pfad der Mitte? — Es ist der heilige achtteilige Pfad“ (Mahavaggo).

Nun haben wir den heiligen Acht-Pfad aber auch als vierten der Sätze vom Leiden kennengelernt. Der Buddha stellt somit den Satz vom Pfad der Mitte als etwas Selbständiges neben, ja vor den Satz vom Leiden und gliedert ihn danach diesem Satz wieder ein.

Diese eigenartige Stellung entspricht den eigenartigen Functionen, welche dieser Satz im System auszuüben hat. Mit ihm fängt man gewissermaßen an Buddhist zu sein.

— So hätte man um Buddhist zu werden nichts nötig, als den Acht-Pfad zu beschreiten? — Man kann nicht Buddhist werden ohne den Achtpfad. All Studieren und Nachdenken über die Sätze des Buddha schafft noch keinen Buddhismus ohne gleichzeitige Befolgung des Acht-Pfades. Denn der Acht-Pfad ist die Moral dieses Systems und Moral in diesem System ist ein integrierender Bestandteil, keine Zugabe. Wer allein die Philosophie sich zu eigen macht ohne die Moral, ist wie einer, der den Samen eines Obstbaumes ißt und erwartet, in diesem Samenkern all die nährenden Früchte mit zu essen,

die der aus dem Samen hochgewachsene Baum getragen haben würde.

Andererseits ist mit dem Beschreiten des Acht-Pfades noch nicht die Notwendigkeit gegeben, Buddhist zu werden. Beschreiten des Acht-Pfades ist nichts als eine Anleitung, nachdenklich und achtsam zu werden. Wer aber nachdenklich und achtsam ist, der hört auf, mit seinen Gedanken zwischen Vergangenheit und Zukunft zu pendeln und steht in der Gegenwart. Wer aber in der Gegenwart steht, der merkt das Entstehen aus Ursachen. Wer das Entstehen aus Ursachen merkt, für den löst sich alles scheinbare ‚Sein‘ in ein ‚Werden‘ auf.

Damit ist aber noch kein Buddhismus geschaffen, sondern nur der Vergänglichkeits-Gedanke. Ruht der Gottglaube in der Tiefe des Herzens, so wird der Vergänglichkeits-Gedanke vor diesem halt machen, und der Effect wird der sein, daß der geängstigte Geist aus der Vergänglichkeit dieser Welt sich in die Unvergänglichkeit jener Welt zu retten sucht. So wird das Ganze auf eine Stärkung des Gottbegriffes hinauslaufen.

Ruht aber der Gottglaube nicht in der Tiefe des Herzens, macht also der Geist im Denken der Vergänglichkeit vor ihm als einer natürlichen Grenze nicht halt, so geht notgedrungen der Satz von der Vergänglichkeit in den Satz vom Leiden und vom Nicht-Ich über, das heißt: Buddhismus ist da.

So erledigt sich die Frage: „Wie werde ich Buddhist?“ dahin:

Buddhismus ist wie eine schmerzhaft Kur, die jeder Verständige nicht der Kur wegen unternimmt, sondern weil die Notwendigkeit zwingt. So kann Buddhist nur der werden, für den Buddhismus Notwendigkeit ist. Notwendigkeit aber ist er für den, der nicht die Fähigkeit hat zu glauben und sich dieser Unfähigkeit bewußt geworden ist. Für ihn wird Religion Sache der Notwendigkeit, für den Glaubenden ist sie Sache der Gnade. Er, der Glaubenslose geht auf die Suche, wie der Kranke auf die Suche nach Heilung geht. Für ihn gibt es keine

andere Rettung als den Buddhismus. Darum: An ihm wird der Acht-Pfad haften, an ihm wird sich jener sich aus sich selbst erneuernde Proceß entwickeln, bei dem in der Moral das Wissen, und im Wissen die Moral wächst.

So ist die nächste Ursache zum Buddhist-Werden die, daß einer mit den Vorschriften des Acht-Pfades zusammentrifft und beschließt, ihnen zu folgen. Die entferntere Ursache aber ist die Unfähigkeit zu glauben.

Damit erledigt sich auch die Frage: Kann der Buddhismus Unheil anrichten auf dem Gebiet des Glaubens? — Mögen die Lehren des Buddha noch so viel überdacht, der Acht-Pfad noch so streng befolgt werden, die Unfähigkeit zu glauben bleibt die *conditio sine qua non*. Fehlt sie, so wird alle Anleitung des Buddha nur den Gottglauben lebendiger machen. Nur wo er haften kann, wirkt der Buddhismus. Er haftet aber nur, wo er für das Individuum Sache der Notwendigkeit ist, das heißt: wo Glaublosigkeit herrscht. Daher mag die Denkanleitung des Buddha als Prüfstein gelten. Wem sie den Glauben nicht belebt, mit dessen Glauben ist es schlecht bestellt. Nur da, wo Wahrheit zu fürchten ist, kann der Geist des Buddhismus gefürchtet werden, wie der Weingeist nur da Schmerz hervorruft, wo die Haut nicht intact ist.

Der Satz vom Pfad der richtigen Mitte, vom Meiden aller Extreme ist gleich einem regulierenden Gewicht, das sich an das Räderwerk des Satzes vom Leiden hängt. Zu bewundern ist viel am System des Buddha, aber die Einführung, das Funktionieren dieses Satzes ist vielleicht das am meisten zu Bewundernde. So schafft nur das Genie. Nur das Genie schafft, gleich der Natur, lebensfähige Formen und nicht Monstrositäten, welche die Lebensunmöglichkeit in sich selber tragen.

Die ungeheuerliche Form, zu welcher der Begriff ‚Leiden‘ im Denken des Buddha sich ausgebildet hatte, eine Form, die unabwendlich in ihrer eigenen Fieberglut sich hätte verzehren müssen, sie wurde durch den Satz vom Pfad der Mitte erst lebensfähig, ich möchte sagen für Menschen geeignet gemacht, wie der Erdball erst in abgekühltem Zustand fähig wird, Leben zu tragen. Und wie der Erdball durch zu starke Abkühlung wieder lebensunfähig werden würde, so würde das System des Buddha durch zu starkes Überwiegen des Satzes vom Mittelpfad über die Sätze vom Leiden ebenfalls wieder lebensunfähig werden.

Das System in toto gefaßt, ist nichts Unbegrenztes, Absolutes, sondern in seiner Idealität entsteht es immer wieder aus dem richtigen Zusammenwirken des Satzes vom Pfad der Mitte mit den Sätzen vom Leiden. Das ewige Werden, welches das System von allem Entstandenen lehrt, geht durch das System selber. Nichts ist falscher als in irgendeinem der Begriffe dieses Systems das Unbedingte, Grundlose, Absolute, den versteckten Gottbegriff zu wittern. Alles ist durch Ursachen bedingt und verschwindet mit dem Aufhören der Ursachen, die zu seiner Entstehung geführt haben. So ist auch das Gesetz in seiner idealen Form, der Dharma bedingt durch vollkommene Erkenntnis des Leidens einerseits und vollkommenes Maßhalten andererseits. Wie auf dem Webstuhl in gegenseitiger Kreuzung der Fäden das Gewebe, so entsteht aus der Kreuzung beider und nur solange beide sich kreuzen, das Erlösungsprinzip. In ewig neuer Lebensfrische lassen beide durch ihr Aufeinanderwirken den Dharma aus sich hervorgehen.

Andererseits aber ist der Satz vom Maßhalten ein Gegengewicht, welches der Satz vom Leiden aus sich selber heraus produciert. In ihm verkörpert sich der Selbsterhaltungstrieb dieser Buddha-Welt. Denn diese Buddha-Welt hat, entgegen der anderen, einen Zweck und muß solange bestehen, bis

dieser Zweck, die Erlösung vom erkannten Leiden, erfüllt ist. Der Satz vom Maßhalten soll lehren, das Leiden solange zu ertragen, bis es nutzbringend geworden ist, sich in Erlösung verwandelt hat.

Wie der Planet durch jene der Schwerkraft entgegenwirkende Kraft in seinem Kreisen um die Sonne erhalten wird, wie jeder Punkt seiner Bahn in jedem Moment in dem Aufeinanderwirken beider Kräfte sich neu bestimmt, und wie die so sich aus sich selber konstruierende Bahn diejenige ist, die mit den Lebensbedingungen des Planeten in tiefster Harmonie steht, so entstehen durch regulierende Einwirkung des Maßhaltens auf das Leiden jene Lebensanschauungen und Lebensgesetze, die, mit der Natur der Wesen in tiefster Harmonie stehend, zum Ausgleich aller scheinbaren Widersprüche, und damit den königlichen Weg zur Erlösung führen. Denn Erlösung ist nichts als wahrhafte Erkenntnis der Naturgesetze, nichts als das auf der Erkenntnis der Notwendigkeit dieser Gesetze beruhende Aufgeben jedes Widerstrebens. Einer der den Dharma erfaßt hat, der ist ein guter Weltbürger im bedeutendsten Sinne des Wortes, freilich ein umso schlechterer Staatsbürger; denn dieser Lehre behagen keine Sonderheiten.

In welcher Weise der Satz vom Pfad der Mitte das alt-indische Institut der Askese beeinflusste, ist an anderer Stelle des näheren gezeigt. Lediglich auf Grund überragender Kenntnis fiel jeder Ansporn fort zu jenen fürchterlichen Quälereien, wie sich die Anhänger der beiden anderen Religionen (Hinduismus und Christentum) auferlegen, um schneller, sicherer zu ihrem Gott zu kommen. Auf solche Quälereien sah der Buddha mit einer Art mitleidiger Verachtung. Die Armen, sie strebten ja alle nach dem höchsten Gut, aber törichterweise richteten sie ihr Tun so ein, daß es ihnen den Ausblick nur immer mehr versperrte. Auf ihrer Suche nach dem Höchsten, mochten sie ihm vorkommen wie Leute, die auf dem Grunde eines Sees

etwas Kostbares suchen und nun eifrig umher wühlen, so daß das Wasser trübe wird und immer trüber, je mehr sie wühlen. Auch der Buddha war solch ein törichter Wühler, ehe ihm die Erleuchtung kam. Da entschloß er sich, wartete geduldig, bedächtig, bis alles Trübe, durch unvernünftige Askese Aufgerührte sich gesetzt hatte. Und als nun alles rein geworden war und durchsichtig, da blickte er klaren Auges in die Tiefe, bis auf den Grund und er sah: „Hier glitzert zwar dieses und jenes, aber es sind nur wertlose Scherben. Jene Kostbarkeit, die wir suchten, das Ich, die Seele ist überhaupt nicht da. So muß ich mich mit der Tatsache begnügen.“ — Zu solchem Resultat war er durch den Satz vom Maßhalten gelangt.

Seine Stellungnahme gegenüber dem Selbstmord ergab sich gleichfalls aus diesem Satz; doch wirkten hier noch andere Momente mit. Selbstmord, auch der religiöse, war Todsünde in den Augen des Buddha. Auch hiermit stellte er sich in krassen Gegensatz zur spezifisch indischen Anschauung. Wie der Falter das Licht, so umflatterte der gläubige Hindu jenes große Göttliche, mit dem er sich zu vereinigen strebte. Und wie Meteorschwärme in die Sonne zurückstürzen, aus der sie entstanden sind, so stürzten sich die nach Gott durstenden Seelen scharenweise in jenes Feuer göttlicher Centralsonne, um so die Wonne der Vereinigung, der Eins-Werdung zu genießen. Der Glaube führte sie bei diesem Sturz in die alles umgreifenden Arme des Göttlichen. Für den Buddhisten aber, Glauben-los, Gott-los, würde der Selbstmord der fürchterlichste Sturz in den Abgrund sein; denn da hier keine Sehnsucht nach jener Gott-Sonne zieht, so kann Selbstmord nur eine Tat der Verzweiflung am Leben sein. Verzweiflung am Leben aber ist Unwissenheit; wo Wissen ist, da ist kein Jubel, keine Verzweiflung. Wo aber Unwissenheit ist, da ist Leben. Anders ausgedrückt: Diese Form zerbrechen, heißt nur einer neuen Form das Leben geben. Selbstmord bedeutet nicht Ende des Dramas, sondern Wechsel der Bühne. Selbstmord ist

die sich an sich selbst betätigende Unwissenheit in ihrer schlimmsten Form, weil sie sich hier die Möglichkeit benimmt, die Resultate ihres Tuns zu erkennen. Nur aber auf Grund der Resultate kann Unwissenheit erkannt und verneint werden. Der Selbstmörder benimmt sich selber den Weg zur Erlösung und verstrickt sich immer tiefer in das Leben, dem er auf so törichte Weise entfliehen wollte.

Geburt als Mensch ist die glücklichste, wichtigste aller Geburten. Nur in ihr kann jener gewaltige Kampf gegen die Unwissenheit gekämpft werden, die uns rettungslos ans Leben fesselt. Also was kann größere Torheit sein, als sich diese kostbare Zeit des Ringens auch nur um ein kleinstes Zeiteilchen zu verkürzen.

Wir stoßen hier auf einen tiefgreifenden Unterschied zwischen der Buddha Lehre und der der atheistisch-philosophischen Systeme. Bei diesen schließt mit dem Tode alles ab, und Selbstmord ist hier die natürlichste Lösung, sobald ein Wesen dahin gekommen ist, daß die Leiden des Lebens den Freuden nicht mehr das Gleichgewicht halten. „Jederzeit steht die Tür offen“ das ist der Gedanke, mit dem der Stoiker sich hieb- und kugelfest macht, wie einer in Gefahr und Ungemach sich tröstet mit der Dosis tödlichen Giftes, das er im Siegelring an sich trägt.

Ebenso tief freilich ist die Kluft, welche buddhistische und christliche Anschauung trennt. Wie der Buddhist, so sagt auch der Christ: Dieser Körper gehört mir nicht. Aber nirgend wohl versteckt sich hinter den gleichen Worten eine so ungeheure Differenz der Lebensauffassung, wie hier. Dem Buddhisten ist der Leib etwas nicht ihm gehöriges, weil er Nicht-Ich, Täuschung ist. Für den Christen ist der Leib ein Geschenk Gottes; deshalb gehört er ihm nicht. Der Körper ist ein Tempel des Höchsten, eine Verletzung desselben würde eine Verletzung Gottes sein. Dem entsprechend ist auch das diesen Körper Betreffende ein Geschenk Gottes, und Leiden edle

Läuterung. Jedes Recht, jeder vernünftige Grund zum Selbstmord fällt damit fort.

Wenn aber einer im Verfolg des Buddha-Gedankens zum Abschluß gekommen ist, das vollkommene Wissen erreicht hat, hat er dann nicht das Recht diese Form zu zerbrechen? Leben ist Leiden. — Für ihn nicht mehr. Für ihn ist Leben ein völlig gleichgültiges Ding geworden. Er sagt mit dem edlen Sariputta: „Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte bis die Stunde kommt, wie ein Knecht, der seinen Lohn erwartet. Ich verlange nicht nach Tod, ich verlange nicht nach Leben; ich warte bis die Stunde kommt, bewußt und wachen Geistes“ (Thera-Gatha). So spricht einer, in dem der Satz vom Pfad der Mitte seine Frucht getragen hat.

„Es gibt einen Mittelweg, spricht der Buddha, der sehend und wissend macht, zur Ebbung, Durchschauung, Erwachung, Erlöschung führt. Was ist das aber für ein Mittelweg? — Dieser heilige, achtfältige Pfad ist es“ (Mahavaggo).

Askese

Schon zu Gautamos Zeiten muß die Macht und der Einfluß des Brahmanentums auf der Höhe gestanden haben. Nirgends vielleicht ist das Regiment der Priesterkaste ein so ungeheuerliches gewesen, wie im alten Indien. Hermetisch war dem ganzen Volk, bis herauf zum König, der Himmel verschlossen. Nur der Brahmane führte den Schlüssel. Die lange Dauer einer derartigen religiösen Herrschaft, ihr Wiederaufleben gegen Ende des ersten Jahrtausends, nachdem sie durch den Buddhismus zurückgedrängt war, läßt sich nur durch Tugenden erklären, welche dieser Priesterkaste tatsächlich eigen waren. Es war vor allem die Tugend der Wahrhaftigkeit. „Die Brahmanen zeichnen sich aus durch Wissen und Liebe zur Tugend“ heißt es bei Burnouf *). Sie selber glaubten an das, was sie dem Volke predigten. Sie unterwarfen sich den gleichen, ja noch härteren Gesetzen wie das Volk. Sie waren wie jene großen Feldherren, die in Zeiten der Not Strapazen auf sich nehmen gleich dem gemeinen Soldaten. Dieses gemeinschaftliche Ringen nach dem Höchsten, diese Unparteilichkeit kettete das Volk an sie.

Über ganz Indien lag damals die Atmosphäre einer düsteren Religiosität. Die Brahmanen, durch die selbstgeschaffenen Leiden künftiger Existenzen selber am meisten geschreckt, suchten das Heil in einer Askese, deren Extravaganzen einzig in der Weltgeschichte dastehen. An allen Ecken und Enden bestanden Brahmanenschulen, philosophisch religiöse Sekten, von denen eine die andere in der Höhe der Selbstpeinigung zu übertreffen suchte. So heftig war der Eifer, daß man sich nicht die Mühe gab zu untersuchen, ob die Basis, von welcher aus

*) Introduction á l'histoire du Bouddhisme indien.

man in den Himmel baute, auch gerade war, ob die Prämissen, von denen aus man die Unendlichkeitsrechnung anstellte, richtige waren. Krampfhaft rechnete man immer vorwärts und vergrößerte mit dem Fortschreiten nur die Fehler. So völlig hatte diese religiöse Verängstigung den Volkskörper in Beschlag genommen, daß derselbe nicht imstande war, das natürlichste, das naheliegendste Heilmittel, die Satyre aus sich heraus zu produzieren.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Zeit Buddhas gerade diejenige war, in welcher die Sucht der Selbstpeinigung ihren Höhepunkt erreicht hatte. Religiosität war damals nahezu gleichbedeutend mit Selbstpeinigung. Der Gedankengang des geistigen Indiens war folgender:

Jedes Werk bringt unweigerlich seine Folge, das Gute die Belohnung, das Böse die Strafe. Das den Göttern dargebrachte Opfer zieht als Belohnung naturgemäß die Tilgung meiner Sünden nach sich. Setze ich nach Tilgung meines ganzen Sündencontos die Opfer fort, so muß notgedrungen ein Überschuß entstehen, den kein Gott mir nehmen kann, der mich also zu den Göttern in gewisse Opposition, zum mindesten außerhalb des Machtbereiches derselben bringt. Nun ist die Selbstpeinigung das höchste und darum wirksamste Opfer. Wird diese Selbstpeinigung in der nötigen Ausdauer und Intensität fortgesetzt, so erwächst daraus dem Sramana, dem Dulder eine Summe souveräner Macht, die ihn den Göttern immer näher bringt, ihn immer Gott-ähnlicher macht, ja, die ihn in den Stand setzt, die Götter zu zwingen. Die Mythologie erzählt von dem Brüderpaar Sunda und Upasunda, die das Reich der Götter erobern wollten. In schrecklichen Kasteiungen suchen sie die Götter zu zwingen, und schon beginnt vor der Allmacht ihrer Bußen der Vindhya zu rauchen, schon ist das Reich der himmlischen Götter im Wanken, da wird die ungeheure Masse ihres Verdienstes aufgehoben durch die Schuld. In ihrer höchsten Not senden die Götter die schöne Tilotamma. Vorbei ist es mit der Entsagung,

Liebe entsteht in beiden und in grimmiger Feindschaft fallen sie übereinander her.

So faßte man im brahmanischen Indien die Askese, das selbstaufgelegte Leiden auf. Deshalb glaubte man in ihm die Stufenleiter gefunden zu haben, die zum Göttlichen führt, deshalb kam alles nur darauf an, die Bußübungen bis zu einer genügenden Höhe zu steigern; daher jenes Raffinement der Selbstquälerei, auf das der Abendländer immer wieder mit Staunen sieht.

Der Mangel an historischem Sinn, an Sinn für das Reale ist ein eigentümlicher Zug im indischen Charakter. Der Inder lebte stets in einer selbstgeschaffenen Phantasiewelt. Hier war ihm am wohlsten. Stets sind die Inder schlechte Historiker gewesen; ihnen fehlte der Sinn für Kritik, die Fähigkeit des überlegten Aussonderns. Sie waren groß darin, immer neu aus sich heraus zu produzieren, aber sie hatten keine Anlage zu beurteilen, ob ihr Ausgangspunkt der richtige war. So entstanden jene eleganten Luftgebäude, jene spitzfindigen Monstrositäten, die man dem indischen Feigenbaum vergleichen kann, der eine Luftwurzel nach der anderen zur Erde sendet und so seinen Umfang ad infinitum vergrößert. Ebenso produciert der indische Geist aus sich heraus in widernatürlicher Richtung. Der lebendige Contact mit der Erde, mit der Umgebung fehlt.

Daraus ist es zu erklären, daß dieser abnorme Gedankengang, diese Idee durch Askese den Weg vom Menschlichen zum Übermenschlichen gefunden zu haben, sich eines ganzen Volkes bemeistern konnte. Es ging diesen Sramana, diesen Duldern wie es bei uns im Mittelalter den Goldmachern ging: irgend ein kleines, bei den damaligen Kenntnissen nicht erklärbares Ereignis wurde als ernst genommen, als unerschütterliche Basis, auf welcher bis ins ungeheuerliche fortgebaut wurde. Ganz Indien zu Buddhas Zeit war voll von solcher geistigen Goldmacherei. Diese indischen Büsser waren

Don Quixotes, die in ihren geistigen Irrfahrten die Sprünge des Ritters von la Mancha unendlich weit hinter sich ließen. Aber entsprechend der Natur Indiens und seines Volkes fand diese Periode wie gesagt ihren Abschluß nicht in einem indischen Cervantes: sie fand die religiöse Lösung im Buddha.

Auch Gautama ging in dieser tiefen, durch Millionen ausgetretenen Spur. Er war ausgezogen, um Befreiung vom Leiden dieser Welt zu finden und auch er wandte zu seiner Heilung die große indische Panacee, das selbst auferlegte Leiden an. Auch er trank den Kelch der Askese, ja mehr als das, er trank die Hefe. Bis zum tiefsten Grund der Askese war er hinab getaucht, bis zu jenem Punkt von dem er selber sagt: „Weiter geht es nicht.“ Aber siehe da! mit kräftigem Ruck arbeitet er sich plötzlich hoch, und wie der Taucher vom Meeresgrund, atemlos, fast erstickt bringt er die köstliche Perle vom Pfad der Mitte hoch, die Lehre von dem Meiden der Extreme.

Im ganzen Buddhismus, in seiner ehernen Logik, in seinem fast mathematisch-sicheren Aufbau liegt etwas unindisches, aber nichts ist so unindisch wie diese Lehre vom Meiden der Extreme, vom Meiden jeden Übermaßes. Diese Tonart war in Indien unbekannt. Es war wie ein Übergehen aus Dur in Moll, aber die Kraßheit des Überganges machte doch, daß für viele die Harmonie seiner Gedanken als scheinbarer Mißaccord in die Schwingungen des geistigen Lebens jener Zeit einsetzte. Darum war Vorsicht geboten. Darum sehen wir den Buddha Anklagen nach dieser Richtung hin mit besonderer Heftigkeit zurückweisen.

Sunakkhatto, ein Licchavier-Prinz aus Vesali, war dem Orden des Buddha beigetreten, hatte denselben aber unbefriedigt wieder verlassen und verkündete nun in Vesali:

„Der Asket Gotamo besitzt nicht das überirdisch reiche Heiltum der Wissensklarheit. Eine grüblerisch vernagelte Lehre trägt der Asket Gotamo vor, die er selbst ersonnen und

ausgedacht hat, und der Zweck warum er seine Lehre vorlegt ist einfach der, daß, wer grübelt, völlige Leidensvernichtung erlange.“

Für unsere Ohren klingt dieser Vorwurf harmlos, für Indien war er furchtbar. Sunakkhatto klagte den Buddha an, daß er die Askese vernachlässige und durch das Grübeln ersetzt habe. Dieser Vorwurf war umso furchtbarer, weil er gerechtfertigt war. Der Buddha hatte der Askese eine in Indien bisher fremde Position angewiesen; er hatte die Kühnheit gehabt, die Askese als Selbstzweck zu verwerfen, ja official zu verbieten. Drei Umgarnungen gab es nach buddhistischer Lehre: den Glauben persönlicher Fortdauer, den Zweifel, die Askese als Selbstzweck. In klaren Worten heißt es an anderer Stelle: „Ein Mönch, der in der Absicht etwelche göttliche Verkörperung zu erlangen ein heiliges Leben führt: ‚Durch diese Übungen oder Gelübde, Kasteiungen oder Entsagungen will ich ein Gott werden oder ein Göttlicher‘, dessen Gemüt ist der Anstrengung und Mühe, Beharrlichkeit und Ausdauer abgeneigt.“

„Der Asket Gautama lehrt, daß man durch Grübeln das Höchste erlange“, diese Anklage durfte nicht leicht genommen werden. Und mit voller Gewalt, in seltener Heftigkeit sehen wir den Buddha sich auf seinen Gegner stürzen. Hier galt es zu zeigen, daß nicht Zaghaftheit, nicht ein Stehenbleiben auf halbem Wege ihn vom freiwilligen Leiden abgeschreckt hatte. Hier galt es zu zeigen, daß er, der Vollendete, er allein bis zu jenem äußersten Grad der Askese vorgedrungen sei, bis zu jener äußersten Concentration asketischen Denkens, welche als einzig natürlichen Abschluß die Reaction aus sich heraus gebiert, wie im organischen Leben das belebte Gift schließlich sein eigenes Gegengift produciert. So entwirft er vor den Augen seiner Schüler ein Bild von solcher Realistik, daß diesen das Haar sich sträubt vor Entsetzen.

„Ich erinnere mich, nur einen Steinapfel als tägliche Nahrung genossen zu haben; ich erinnere mich, nur ein Reiskorn als tägliche Nahrung genossen zu haben. Und indem ich nur ein Reiskorn als tägliche Nahrung zu mir nahm, wurde mein Körper außerordentlich mager. Wie dürres, welches Rohr wurden da meine Arme und Beine, wie ein Kamelhuf mein Gesäß, wie ein geflochtener Zopf mein Rückgrat; wie sich die Dachsparren eines Hauses querkantig abheben, hoben sich da meine Rippen querkantig ab; wie in einem tiefen Brunnen der untenliegende Wasserspiegel verschwindend klein erscheint, so erschienen in meinen Augenhöhlen die tiefliegenden Augensterne verschwindend klein; wie ein Bitterkürbis, frisch angeschnitten, in heißer Sonne hohl und schrumpf wird, so wurde da meine Kopfhaut hohl und schrumpf. Und indem ich die Bauchdecken befühlen wollte, traf ich auf das Rückgrat, und indem ich das Rückgrat befühlen wollte, traf ich wieder auf die Bauchdecken. Und indem ich mit der Hand die Glieder rieb, fielen die wurzelfaulen Körperhaare aus. Und auch diese harte Askese brachte mich dem überirdischen, reichen Heiligtum der Wissensklarheit nicht näher.“ (Sutta „das Haarsträuben“)

Mit solchen Ansichten war der brahmanischen Askese das Urteil gesprochen. Askese im System des Buddha war ein völlig anderes Ding geworden.

Wie überall, so zeigt auch hier der Buddhismus das Bestreben, sich von Äußerlichkeiten ab dem Innerlichen zuzuwenden. In der Vergeistigung des Begriffes Askese war diesem Begriff die Schärfe verlorengegangen. Nicht derjenige, welcher seinen Leib kasteit, ist der wahre Asket, sondern derjenige, welcher sein Herz von allen Untugenden rein gebrannt hat. Der erstere ist nur ein ‚Wortklauber der Askese‘. Hat einer die bösen Eigenschaften des Herzens nicht getilgt, was nützt ihm die Askese! „Wie eine Mordwaffe, ihr Mönche, zur Schlacht geeignet, zweischneidig, blinkend geschliffen und mit einer

Kutte umhängen, umhüllt; so erscheint mir, ihr Mönche, eines solchen Mönches Pilgerschaft.“ Und weiter: „Ein Messer, das man bei der Schneide packt, verletzt die Hand. Falsch geübte Askese bringt auf den abwärtsführenden Pfad.“

„Ich predige Askese, spricht der Buddha, insofern als ich lehre, alle Zustände des Herzens, welche böse sind, wegzubrennen. Solch einer ist der vollendete Asket.“ Der wahre Asket, der in wahrer Askese sein Herz rein gebrannt hat, „der mag wohl Almosenspeise genießen, die aus gesichtetem Reis schmackhaft und würzig bereitet ist und es schadet ihm nicht.“ Das ist der Mönch „gebadet im inneren Bade.“

Der Buddha gestattete die Askese nur insoweit, als sie dazu diene, den Vorwärtstrebenden in seinem Eifer nach dem höchsten Gut zu unterstützen. Sie diene allenfalls dazu, bei dem Balancieren auf dem schmalen Weg der Tugend das Gleichgewicht zu erhalten. Nicht wie im Brahmanentum trug sie die Frucht in sich oder war gar in gewissem Sinne identisch mit der Frucht. Um einen Vergleich zu brauchen: Im Brahmanismus war die Askese das Saatkorn. Je größer die Aussaat, umso reicher die Ernte. Wie auf dem Reisfelde war hier das Verhältnis zwischen Buße und Lohn zu einem einfachen Rechenexempel geworden. Im System des Buddha dagegen war die Askese etwa der je nach der Lokalität reichlicheren oder weniger reichlichen Bewässerung zu vergleichen.

Diese niedere Stellung, die der Buddha der Askese anwies, notgedrungen weil dieselbe sich nicht anders seinem System eingliedern ließ, war, wie schon erwähnt, nicht nur unbrahmanisch, sondern auch unindisch. „Man kann eben nicht, Bruder Gotamo, Wohl um Wohl gewinnen: Um Wehe läßt sich Wohl gewinnen“ sagen die ‚Freien Brüder‘ zum Buddha. So denken, heißt indisch denken.

Man darf behaupten, daß dieses Sichlossagen vom freiwilligen Leiden in Indien stets unpopulär geblieben ist. Seit Jahrtausenden ist Indien das Land, in welchem all der Jammer des Menschseins sich in krassester Weise manifestiert. Man könnte sagen: Leiden war durch fortgesetzte Vererbung eine indische Rasseneigentümlichkeit geworden. Und wie bei manchen Völkern Anomalien im Schädelbau oder in der Gesichtsbildung anfangs als Nationaleigenart geschätzt, später als Schönheit angesehen und daher in Tat und Bild übertrieben werden, so ging es in Indien mit dieser Anomalie auf seelischem Gebiete. Selbst die Heroen im indischen Epos schmückt diese Fähigkeit des Leidens. Sie sind, abgesehen von ihren anderen Fähigkeiten, ‚göttliche Dulder‘, aber nicht von der widerwilligen Art des homerischen Odysseus, sondern das Dulden nimmt bei ihnen den Rang höchster Tugend ein. Vom Helden Nala wird gefragt: „Ist er auch geduldig wie der Erdboden?“

Es ist Tatsache, daß der Buddhismus in seiner reinen, südlichen Form sich von jedem Übermaß der Askese fern gehalten hat. Erst in jener corrupten Form, die er in Tibet und Nepal annahm, in jener Verschmelzung mit dem Siva-Dienst, sehen wir die Übungen indischer Sramanas sich wiederholen. Aber diese Askese im nördlichen Buddhismus präsentiert sich uns in eigenartiger Form.

Wie im Brahmanentum wurde die Büßung betrieben, um übernatürliche Kräfte, die Siddhi (Pali: Iddhi), zu erreichen. Aber diese Siddhi sollten nicht, wie man gemäß der Lehren des reinen Buddhismus erwarten könnte, allein zur Erlangung individueller Leidenlosigkeit, zur Erlangung Nirvanas ausgenutzt werden, sondern um Barmherzigkeit in großem Maßstabe zu üben, in ungeheuren Schenkungen, im Verbreiten der Lehre und vor allem dadurch, daß man die lebenden Wesen aus dem Jammer in die jammerfreie Region führte. Entsprechend dem Zuge von Maßlosigkeit, der durch das

ganze Mahayana d. h. das System des nördlichen Buddhismus geht, war man nicht zufrieden mit dem vom Buddha gesteckten Ziel, sich selbst an den Ort der Sicherheit zu bringen, Nirvana zu erreichen: In grenzenlosem Barmherzigkeitstrieb mühte man sich, zum Heil aller lebenden Wesen zu wirken, selber Buddha zu werden.

Als König Ciladitya dem Mönch Djayasena große Geschenke anweisen lassen wollte, antwortete dieser: „Wer seinen Lebensunterhalt von anderen empfängt, muß sich mit deren Sorgen befassen. Ich nun arbeite daran die Menschen zu retten, welche der Strom des Lebens und Todes fortreibt. Wie kann ich Zeit finden, mich mit den Affären eurer Majestät zu befassen.“ So sprach man nicht zu den Zeiten des Buddha und seiner ersten Schüler. Damals drehte sich alles um die eigene Rettung, nicht um die Rettung Fremder.

*„Das eigne Heil gib nimmer auf
um fremden, noch so großen Heils“*

lehrt das Dhammapadam, das heißt vielleicht der Buddha selber.

Der Chinese Hiuen Thsang, der berühmteste der Pilger, welche aus China nach Indien vordrangen, um dort Buddhismus an der Quelle zu studieren, hatte drei Endwünsche, die er im Gebet vor der wundertätigen Statue Bodhisattvas also äußert: „Erstens bitte ich, nach Vollendung meiner Studien in mein Vaterland zurückzukehren und dort in völliger Ruhe zu leben. Zweitens bitte ich, nach meinem Tode im Tushita-Himmel den Maitreya Bodhisattva (den nächsten Buddha) zu bedienen. Drittens wird gelehrt, daß unter der Masse der Menschen einige sind, welche nicht mit der Buddha-Natur begabt sind. Ich möchte wissen, ob ich durch Tugendübung Buddha werden kann.“

So ins Ungeheuerliche war durch die Lehren des Mahayana das Endziel in die Höhe geschraubt worden, und ungeheuerlich waren auch die Mittel, durch die man es zu erreichen suchte. Das System, des Grübelns, der Erkenntnis mischt sich hier mit dem System der Werke, der Selbstpeinigung. Diese letztere wird aber, in Einklang mit dem zu erstrebenden Ziel, als das ‚Bußwerk der großen Barmherzigkeit‘ bezeichnet und tritt auch in einer dementsprechenden Form in die Erscheinung.

Dem legendenhaften Buch Taranathas, der eine Geschichte des indischen Buddhismus in tibetanischer Sprache schrieb, entnehmen wir folgendes: Der Mönch Aryasanga begehrt den Arya Maitreya (den künftigen Buddha) zu bannen. Viermal drei Jahre lang ohne Unterbrechung betreibt er in einer Höhle die Bannung. Als so im Laufe von 12 Jahren kein Zeichen zum Vorschein kam, ging er betrübt aus der Höhle und sah in einer Stadt eine die Menschen anbellende und beißende Hündin, welche unten von Würmern verzehrt wurde. Als sich bei ihm Barmherzigkeit regte, dachte er, daß, wenn er die Würmer nicht fortnehme, der Hund umkommen müsse, nehme er aber und werfe die Würmer fort, die Würmer umkommen würden; weshalb er Fleisch von seinem eigenen Körper schneiden, und die Würmer darauf tun wollte. Er holte aus der Stadt Atschinta ein Schermesser, legte seinen Betteltopf und den Lärmstock auf den Boden und schnitt mit dem Schermesser von dem Wadenfleisch. Als er die Augen schließend, die Würmer nehmen wollte, konnte er mit der Hand tastend nichts finden. Als er die Augen öffnete, waren der Hund und die Würmer verschwunden. Vor sich aber sah er den hochhehrwürdigen Maitreya, strahlend in dem Licht der Merkmale und der Proportionen. Indem Tränen aus seinen Augen hervorbrachen, sprach Aryasanga: „O Vater, meine Zuflucht! obwohl ich mich bis zur Erschöpfung abmühte, erschienen keine Früchte. Weshalb ist die Regenwolke, des Meeres Arm herabgekommen, nachdem ich von Kummer

verbrannt zu dürsten aufgehört habe? Obwohl ich dich solange zu bannen gesucht habe, hast du dein Antlitz nicht gezeigt.“ Maitreya antwortete: „Obwohl du, von dem Schatten deiner eigenen Taten beschattet, mich nicht gesehen hast, habe ich doch stets in deiner Nähe gewelt. Infolge aller Macht der früher von dir wiederholten Zaubersprüche sind jetzt durch dieses Bußwerk der großen Barmherzigkeit, durch das vom eigenen Körper abgeschnittene Fleisch alle Sünden und Flecken gereinigt, und bin dir sichtbar geworden.“ Auf die Frage, was er (Aryasanga) wünsche, bat er um die Verbreitung des Mahayana, um für das Heil der Wesen zu wirken.

Wir sehen, hier steht die Selbstpeinigung auf idealerer Höhe, als sie jemals im Brahmanentum gestanden hatte. Sie hat hier jene übermenschliche Form, die ihr der Buddha in den Jatakas gegeben hatte. Die Jatakas sind die legendären Geschichten der früheren Existenzen des Buddha und der in ihnen vollbrachten Liebeswerke. Kraft seiner Allwissenheit reproduziert der Buddha in ihnen den in der Vergangenheit liegenden, für sterbliche Augen nicht sichtbaren Teil seiner Buddha-Laufbahn. Am bekanntesten ist jene Legende, in welcher Bodhisattva (der künftige Buddha) seinen eigenen Leib der Tigerin darbietet, um diese und ihre Jungen vor dem Verhungern zu retten. Ebenso bekannt und der Liebling des buddhistischen Indien ist die Vesantara-Legende, in welcher der Bodhisattva als Prinz Vesantara die Askese in Form völliger Selbstentsagung bis zu einer Höhe treibt, wie sie nur für indisches Denken erreichbar ist. In unzähligen Darstellungen prangt diese Legende an den Wänden buddhistischer Klöster, ceylonesischer Felsentempel und birmanischer Kyaüings (Kloster). Die Geschmacklosigkeit der Darstellung wetteifert mit der Zahl der Reproduktionen. Immer wieder, nach so viel hundert Jahren noch entlockt diese Legende auf den Volksbühnen Ceylons und Birmas dargestellt, den Augen der Zuschauer Ströme von Tränen, ein buddhistisches Passionsspiel. Das in den Jatakas dargestellte

Leiden ist das Surrogat für das tatsächliche Leiden, es ist eine Art Kreuzigung in effigie.

Vielleicht nirgends so wie hier zeigt sich, wie dem Buddha nichts Menschliches fremd war. Er stand zu sehr inmitten der Strömungen seiner Zeit, als daß ihm dieser tote Punkt seiner Lehre hätte entgehen sollen. Er wußte, daß in Indien der am höchsten steht, der sich selber das meiste Leiden auferlegt. Mit seinem System war die Askese unverträglich; denn die Quintessenz desselben bestand darin, jegliches Übermaß zu meiden. So ergriff er den genialen Ausweg, der sich ihm in den Jatakas bot und konstruierte eine Büßerlaufbahn, die der aller Brahmanen ebensosehr an Höhe überlegen war, als sie dieselbe an Dauer übertraf. So konnte er mit Recht sagen: Das höchste, was ihr Brahmanen hier leidet, das habe ich alles auch gelitten, ja was ihr nur ein Menschenleben, nur einen kleinen Teil eines Menschenlebens leidet, das habe ich tausend- und aber-tausendmal gelitten. So sicherte er wohl sich selber, aber nicht seine Mönche, denen man stets den Vorwurf machte, daß sie sich das Streben nach dem Höchsten nicht gerade zu schwer werden ließen.

Freilich von der fürchterlichen Strenge brahmanischer Askese hob sich die Lehre vom Meiden aller Extreme zu scharf ab, als daß den Jüngern des Buddha dieser Vorwurf hätte erspart bleiben können. Der Muni (brahmanische Büsser), der nackt, Asche und Schmutz bedeckt im Staube sitzt und seine getötete Sinnlichkeit der Welt zur Schau stellt, ist nie buddhistisches Ideal gewesen. In stiller, man möchte sagen anständiger Einförmigkeit fließt das Leben des Bhikkhu, des buddhistischen Bettelmönches dahin. Sorgen wegen seiner leiblichen Bedürfnisse hat er nicht, und die Unbilden der Witterung sind in diesen glücklichen Ländern unbekannt. In stillem Klosterhof, abseits von dem Lärm der Straßen liegt seine kleine Zelle. Vor ihr wiegen schlanke Arekapalmen ihre grünen Wipfel im Monsun. In einem Mauerkranz steht der Bo-

Baum, der heilige Feigenbaum, und durch sein helles, ewig zitterndes Laub geht ein geheimnisvolles Säuseln. Alles arbeitet darauf hin, dem Geist Gelegenheit zur Sammlung, zur Einkehr in sich selbst zu geben. Der Mönch darf nur einmal am Tage essen und diese Mahlzeit muß bis 12 h mittags beendet sein. Er darf ferner nicht am Tage schlafen und von der langen Tropennacht auch nur einen Teil dem Schlaf widmen. Der von Natur lässige freilich wird immer Gelegenheit finden, diese Vorschriften zu umgehen und dieses Leben strenger Selbstzucht in ein Leben des Stumpfsinns und satter Behaglichkeit zu verwandeln.

Wir haben einigen Grund anzunehmen, daß auch jene inneren Kämpfe, jene Qualen eines zweifelnden Geistes, welche im Leben unserer westlichen Glaubenshelden eine so große Rolle spielen, hier seltener und leichter ausgekämpft werden. Denn der Buddhismus ist nicht auf dem Glauben basiert, jener wunderbaren Kraft, die einer neckischen Flamme gleich jetzt zum Fünkchen zusammenschrumpft, jetzt jäh auflodernd ihren Träger zu vernichten droht. Wie wir gesehen haben, gründet der Buddha seine Lehre auf ein Wissen, welches durch ruhiges Nachdenken stückweis, fast handwerksmäßig gewonnen werden kann. Etwas Solides, Prosaisches geht durch dieses ganze System. Geduld und stille Zähigkeit sind hier die Flügel, die empor tragen. Hier gibt es kein plötzliches, blitzartiges Erleuchtetwerden von einem göttlichen Gedanken, und wohl keiner von des Buddha Jüngern ist den Weg nach Damaskus gegangen.

Der Buddhismus ist ein Lehrgegenstand und dem, welcher keine Fortschritte macht, steht der Austritt aus dem Orden jederzeit frei. Dem so Austretenden folgt nicht das mindeste Odium. So mag es freilich sein, daß die Lehre vom ‚Pfad der Mitte‘, welche der Buddha als köstlichste Perle aus der Tiefe der Askese heraufgebracht hat, für manchen zur Lehre vom Pfad der Mittelmäßigkeit wird.

Die Frauen

Nirgend vielleicht hat die Frau eine so hohe Stellung eingenommen, als bei den arischen Völkern. Hochschätzung der Frau ist stets ein Kennzeichen arischen Stammes gewesen. Der Hindu, wenigstens in seiner hohen Kaste, gehört diesem arischen Stamm an. Je niedriger die Kaste, desto stärker die Versetzung mit turanischen, ostasiatischen Elementen. In den beiden höchsten und daher reinsten Kasten, der Brahmanen- und Kshatriya-Kaste, war die Stellung der Frau stets eine bedeutende. Dem Gesetz des Manu zufolge sollte die Frau dem Mann nicht nur Frau sein, sondern auch Mutter, Schwester, Freundin und Sklavin sein. Edle Weiblichkeit ist in Indien mit ebenso innigen Tönen besungen worden wie in Europa. Die Gestalten einer Damayanti, einer Sakuntala sind wie duftige Blüten. Ja noch mehr: Auch in der religiösen Seite des Lebens, für den Hindu stets die maßgebende, spielt die Frau eine würdige Rolle. Wenn der Hausvater, nachdem er die Kinder seiner Kinder gesehen hatte, sein Haus verließ, um als Vanaprastha (Waldeinsiedler) in asketischen Übungen nur der Meditation zu dienen, so durfte er sein Weib mit sich nehmen. Auch sie wurde für fähig erachtet, ihren Geist auf das Höchste zu richten.

Maitreyi, das Weib des weisen Yajnavalkya, spricht zu diesem: „Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Erde mit allem ihrem Reichtum angehörte, würde ich etwa dadurch unsterblich sein oder nicht?“ — „Mitnichten, sondern wie das Leben der Wohlhabenden, also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum.“ Da sprach Maitreyi: „Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Lege mir lieber, o Herr, das Wissen aus, welches du besitzt?“

Jene Sucht des Entsagens, von jeher endemisch in Indien, erstreckte sich auch auf das weibliche Geschlecht. Sogar in den Redetournieren der Upanishads sehen wir Frauen als rüstige Kämpen auftreten.

Von Bedeutung für die Stellung, welche die Frau im brahmanischen Leben einnahm, war auch ein anderer Umstand: In der Religion des Veda war der sinnlichen Liebe ein eigenartiges Gepräge dadurch verliehen worden, daß der Act der Zeugung sowohl, als die Organe mit in jenes System großartigster Allegorien hineingerissen, gleichsam mit vergottet waren. Der Ehestand war geheiligt im Brahmanismus, und die Ehepflicht in diesem Priesterstaat so streng und allgemein, wie die Wehrpflicht im heutigen Militärstaat. Doch wohl verstanden: Der Zwang war kein äußerer, sondern ein innerer. Unglücklich in dieser wie in jener Welt der Mann, hinter dem keine Kinder standen. Und um sich als Yanaprastha der ungebändigten religiösen Speculation hingeben zu können, mußte man den Schülerstand und den Hausvaterstand absolviert haben.

Wie der Buddha die Bande der Kaste zerriß, so zerriß er auch die religiösen Bande, mit denen das Individuum an die Ehe geknüpft war. Zu jeder Zeit durfte sich hier, wer den Drang fühlte, in die Einsamkeit begeben, und wie das Niedere sich stets dem Höheren unterordnen muß, so lag kein Odium darauf, wenn jemand, der nach der Erlösung strebte, mit Aufgabe seiner Pflichten als Hausvater, Ehemann oder Sohn in den Orden trat.

Oft wiederholt sich in den Suttas dieser Passus: „Mit Fesseln gebunden ist das Leben im Hause, voll Unreinheit; wie der freie Himmelsraum ist das Leben des Asketen.“

Sicherlich hat der Buddha in erster Linie das eheliche Leben im Auge, wenn er von dieser Stätte der Unreinheit spricht. Ihm war die Zeugung eine ‚Mordgrube‘. Jener spezifische

Beigeschmack von Leiden und Ekel, der im buddhistischen Gedankengang allem Persönlichen angehört, haftet der weiblichen Persönlichkeit als der minderwertigen, unreineren, in erhöhtem Maße an. Wenn der Buddha den Übergang von den Höhen der Lust zu den Tiefen des Leids, vom Glück des Körperlichen zum Elend des Körperlichen in besonders drastischer Weise vorführen will, wenn er zeigen will, daß höchste Reize nur ein Deckmantel, nur Vorstufe sind für das Ekelhafte in seiner intensivsten Form, so wählt er den weiblichen Körper als Object seiner Deductionen. Mit einer Dicke, einer Grellheit werden hier die Farben aufgetragen, daß fast der Hauptsatz des Systems vom Meiden jedes Zuviel dabei in Gefahr gerät.

„Was ist nun, ihr Mönche, Labsal des Körperlichen? Zum Beispiel, ihr Mönche, eine Königstochter oder eine brahmanische Jungfrau oder ein Bürgermädchen in der Blüte des fünfzehnten oder sechzehnten Jahres, nicht zu groß nicht zu klein, nicht zu schlank nicht zu voll, nicht zu dunkel nicht zu hell, erscheint nicht eine solche schimmernde Schönheit, ihr Mönche, zu dieser Zeit am prächtigsten?“

„Freilich, o Herr!“

„Was ist nun, ihr Mönche, Elend des Körperlichen? Da sehe man nur diese Schwester zu anderer Zeit, im achtzigsten, neunzigsten oder hundertsten Lebensjahre, gebrochen, giebelförmig geknickt, abgezehrt, auf Krücken gestützt schlotternd dahin schleichen, siech, welk, zahnlos, mit gebleichten Strähnen, kahlem, wackelndem Kopfe, verrunzelt, die Haut voller Flecken; was meint ihr wohl, Mönche, ist was einst schimmernde Schönheit war verschwunden und das Elend ruchbar geworden?“

„Freilich, o Herr!“

Das ist nicht jene ängstliche Abscheu unser weiberhassenden Philosophen, für die es Sache des Prinzips ist, das Weibliche nur aus der Ferne anzusehen, die sich jede müdere Regung

schnell durch um so ärgeres Schimpfen vom Halse zu schaffen suchen. Es ist der bewußte, erfahrene Abscheu dessen, der hinter die Coullissen gesehen hat, der Abscheu dessen, der dieses ‚Menschenfleisch‘, für andere nur Wärme und Wollust, zum Gegenstand kühlen Nachdenkens gemacht hat. Unbestechlich ist der Buddha, und nichts Menschliches ist ihm fremd.

Wie sehr viel niedriger in der Wertschätzung des Buddhisten der weibliche Organismus steht, als der männliche, geht am besten daraus hervor, daß die Buddhaschaft, der Zustand völliger Erleuchtung, nur vom Mann, nie vom Weib mit seinem ‚zweifingerbreiten Weiberverstand‘ erreicht werden kann.

Im Anguttara-Nikayo heißt es: „Drei Dinge, ihr Jünger, gibt es, denen Heimlichkeit anhaftet und nicht Offenheit. Welche Drei? — Heimlichkeit haftet den Frauen an und nicht Offenheit. Heimlichkeit haftet der Priesterweisheit an und nicht Offenheit. Heimlichkeit haftet der falschen Lehre an und nicht Offenheit.“ Im selben Atem werden dann als die drei Dinge, die da vor aller Welt und nicht im Geheimen leuchten: Mond, Sonne und die vom Buddha verkündete Lehre genannt. Damit wird gewissermaßen das Wesen der Frau als etwas mit dem Wesen des Buddha-Wortes Unverträgliches hingestellt, und nur auf Drängen seiner Pflegemutter Gautami entschloß sich der Buddha, auch Frauen die Aufnahme in den Orden zu gewähren.

Als Ananda ihn fragt, wie man sich den Frauen gegenüber benehmen müsse, antwortet er:

„Sieh sie nicht, Ananda!“

„Aber wenn wir sie sehen, was sollen wir tun?“

„Sprich nicht mit ihnen, Ananda!“

„Aber wenn sie zu uns sprechen, o Herr, was sollen wir tun?“

„So sei ja wach, Ananda!“

Das ist ganz im Sinne des Thomas v. Kempen geredet:
„Laß alle guten Frauen Gott befohlen sein, die schlechten
kümmern dich nichts.“

Aufs strengste war es den Mönchen verboten, unter welchem Vorwand auch immer eine weibliche Person zu berühren. Um bildlich die Strenge dieser Vorschrift klar zu legen, heißt es, daß, wenn selbst die eigene Mutter in eine Grube gefallen ist, der Mönch-Sohn sich eines Stockes bedienen muß, um sie herauszuziehen.

Im ersten Concil nach des Buddha Tode wurde dem Ananda zum Vorwurf gemacht: 1. daß er die Aufnahme von Frauen in den Orden veranlaßt habe, 2. daß er Frauen gestattet habe, über dem Leichnam des Erhabenen Tränen zu vergießen; denn das war eine Art von Verunreinigung. Jene zarten, schönen Beziehungen, die den Stifter der christlichen Religion mit dem anderen Geschlecht verbinden, existieren hier nicht, zum mindesten erreichen die uns berichteten Züge bei weitem nicht die Lebendigkeit der in den Evangelien enthaltenen Episoden. Es werden einige reiche Laien-Anhängerinnen erwähnt, die in aufopfernder Weise ihre Mittel dem Orden zur Verfügung stellen, und denen der Buddha in folgedessen einige Vergünstigungen gewährt. Es werden die Gattinnen von Königen erwähnt, aber sie bleiben leblose Typen, keine Individuen.

Jene spezifischen Eigenschaften des weiblichen Charakters, durch welche die Frau zu einer Ergänzung des Mannes wird, werden nicht beachtet und können es nicht werden; denn im Buddhismus strebt alles danach, aus jedem Einzelnen, ob Mann, ob Weib, ein in sich ruhendes, abgeschlossenes Ganzes zu machen, welches einer Ergänzung von irgend einer Seite her nicht mehr bedarf. Wie man in der Chemie von Körpern spricht, deren sämtliche Affinitäten gesättigt sind, die nicht mehr die Neigung haben, sich mit anderen Körpern zu vereinigen, so sind auch bei solchen zur Vollkommenheit

Gelangten sämtliche Affinitäten so völlig im eigenen Wissen gesättigt, daß selbst das schärfste Reagens, der Unterschied der Geschlechter, wirkungslos bleibt. Wo freilich kein Ich mehr ist, wo soll da Anziehungskraft des Einen für den Anderen sein? Liebe ist im Grunde nichts als ein Widerstand. Widerstand aber beruht auf einer Differenz. Wie der Geschlechtsunterschied der Unterschied par excellence ist, so ist die Geschlechtsliebe die Liebe par excellence. Ist aber alles im Anatta gleich geworden, so fällt jede Differenz, damit jede Möglichkeit zur Liebe. Wie die ganze Welt zu einem Nebel geworden ist, durch den die Wucht des Gedankens unaufgehalten hindurch schwingt, so sind es auch alle Einzelsymptome innerhalb dieser Welt geworden. Der Liebe im Buddhismus geht es wie einer verwöhnten Größe, die plötzlich von rauher, aber gerechter Hand an den gebührenden Platz gerückt wird.

Theoretisch freilich stehen auf der Höhe Mann und Weib gleich, praktisch aber steht die letztere viel tiefer, weil es ihr, vermöge ihrer minderwertigen Organisation, erfahrungsgemäß viel schwerer ist, die Höhe zu erreichen.

Diese Stellung der Frau im System des Buddha steht im Einklang mit der Stellung, welche sie im Leben jener Völker einnahm, über welche der Buddhismus von der arischen Heimat aus sich verbreitete. Stets ist im ostasiatischen Völkerkreise die Frau mit anderem Maßstab gemessen worden, als bei uns. Der Buddhismus hatte schließlich nichts zu tun, als die schon fertigen Farben zu fixieren. Mag man über die Stellung der Frau bei den mongolischen Völkern urteilen wie man will, sicherlich ist man in der Unterschätzung des weiblichen Elements hier nie so weit vom wahren Wert abgeirrt, als bei den europäisch-christlichen Völkern in der Überschätzung. Schuld an letzterem ist die Charakteranlage dieser Völker, insonderheit des germanischen Stammes, und die eigenartige Entwicklung der sozialen Verhältnisse

Europas, innerhalb deren die Geschlechter immer weiter voneinander gezogen werden unter ständiger Steigerung der gegenseitigen Anziehungskraft. So ist, wie bei Hungersnöten der Kornpreis, in unserem Kultursystem der Wert des einen Geschlechtes für das andere künstlich zu einer unwürdigen Höhe hinaufgetrieben worden.

Es ist bezeichnend für das Gedankenleben des Ostens, daß in ihm jenes wunderliche Ding, die religiöse Minne nie Platz gefunden hat. In ihrem überempfindsamen, schmachtend-süßlichen Ton bildet sie den diametralen Gegensatz zu der klaren, kalten, stählernen Färbung des Buddhismus. Der eigenartige Gedankengang dieses Systems, zusammen mit der Charakteranlage der ostasiatischen Völker machen es undenkbar, daß aus dem Nebel der Legende heraus sich eine Gestalt ähnlich der Gottesmutter Maria hätte entwickeln können, trotzdem in der Person der Tasodhara, der Ehefrau des Buddha, der Jungen, Holden, Verlassenen, Leidvollen alle Ingredientien sich vereinigen, um sie zum Gegenstand der Anbetung zu erheben. Die Phantasie dieser Völker hat aus ihr nichts machen können als eine Nonne, die im Orden verschwand wie der Tropfen im Meer.

Anfang und Ende, die beiden Welträtsel

Jenes erste aller Probleme: „Wie ist die Welt entstanden?“ existiert nicht für den Buddhisten, wenigstens nicht in dem Sinn, welchen wir diesem Problem beilegen. Auf den Buddha passen völlig Schopenhauers Worte: „Meine Philosophie unternimmt nicht zu erklären, wie es zu einer Welt, wie diese hat kommen können, sondern bloß uns darin zu orientieren.“ Der Buddha hat nie den Versuch unternommen, seine Jünger über die Entstehung der Welt aufzuklären. Mit einzig dastehender Konsequenz bleibt er bei seiner Aufgabe: Erlösung vom Leiden. Stets hat er da hinielende Fragen abgewiesen entweder durch Stillschweigen oder durch den immer wiederkehrenden Hinweis: „Dich selbst rette; das ist das wichtigste.“

Da das System mit der Tatsache des Leidens einsetzt, mit der Gegenwart, der in ständigem Fluß befindlichen, so fällt die Frage nach der Weltschöpfung in unserem Sinn an sich fort, und ein Discutieren hierüber wäre nutzlose, ja sträfliche Spielerei, weil es sich um ein Problem handelt, welches die Unlösbarkeit in sich selber trägt.

Kommt die Frage nach dem ersten Lebenskeim doch zur Erörterung, so geht der Buddha von der Gegenwart aus rückwärts. Wie ein Mann an einem Leitseil, so geht er immer weiter, immer weiter, bis er sich im Dämmerchein der Unendlichkeit verliert. „Gleich wie wenn ein Mann die Gräser und Kräuter, Zweige und Blätter dieses ganzen indischen Continents abschnitte, einsammelte und eine Handvoll nach der anderen aufhäufte, sagend: Dies ist meine Mutter, dies ist die Mutter meiner Mutter u. s. w. — da wäre kein Ende der Mütter der Mutter dieses Mannes abzusehen, wohl aber erreichte er den letzten Rest, das Ende aller Gräser und

Kräuter, Zweige und Blätter dieses indischen Continents. Was ist die Ursache hiervon? — Ohne Anfang und Ende ist dieser Samsara, unerkennbar ist der Beginn der vom Nichtwissen umhüllten Wesen“ (Samyutta-Nikaya).

Durch diese Auffassung der Frage ist er der einzige von allen Religionsstiftern, der sich nicht in Gegensatz bringt zu der exacten Wissenschaft und den Tatsachen der Entwicklungsgeschichte, die uns solange schon jenen ersehnten Anfang des Anfangs vorgaukelt. Er setzt sich nicht in Gegensatz zu ihnen, sondern er umgreift sie, begreift sie. Mag jenes Aufsteigen von der Urzelle bis zum Jetzt immerhin stattgefunden haben, was macht das! Das ist ja nur eine Phase innerhalb dieses Samsara, ein Atmen dieses Samsara. Ebenso wenig wie die Ebbe den Grund des Meeres freilegt, ebensowenig führt die Urzelle zum Beginn alles Lebens. Ebenso wie die Ebbe der Flut folgt und vorangeht, so führt dieser Tiefstand des Lebens beiderseits wieder zur Höhe. Mag der Samsara ebbend und flutend, was tut das! Ja das ist, gleich Ein- und Ausatmen, nur Bedingung des Lebens.

Dieser Gedanke lebt im Buddhismus als Lehre von den periodischen Weltvernichtungen. Die unfassbar lange Periode, welche eine Welt-Vernichtung von der anderen trennt, heißt ein Kalpa (Pali: Kappa). Solcher Kalpas sind unzählige gewesen und werden unzählige folgen. In jedem neuen Kalpa spielt sich gewissermaßen der ganze Entwicklungsproceß ab. Aber ein Kalpa hat seine Wurzel im anderen, wie ein Leben seine Wurzel im anderen, ein Lebensmoment sein Wurzel im anderen, wie die Herzsysteme ihre Wurzel in der Diastole hat. Die Kalpas sind ja nichts als Stunden- und Jahreszeiger jener Ewigkeit, in welcher das Einzelleben Minuten und Sekunden markiert. Der ganze Kalpa besteht ja aus nichts, als aus der Tathäufung der Einzelwesen in ihm. Wie im Einzelwesen eine Existenz mit der nächsten durch das Karma in Verbindung steht, eine Existenz aus der vorhergehenden durch

das Karma entsteht, so bildet auch die Summe aller Einzel-Karmas die Verbindung von einem Kalpa zum andern. Leben ist ewig, ohne Entstehen ohne Vergehen, es wird nicht von Geburt nicht vom Tod berührt, nicht vom Kalpabrand.

Und trotzdem hat der Buddha ein ‚Weltentstehen‘, ein ‚Weltvergehen‘ gelehrt. Und was lehrt der Buddha? — Diese sichtbare Welt, dieses Erkannte kann nur da sein, wo ein Erkennen ist. Wo kein Subject, kein Erkennen, da kann auch kein Object, kein Erkanntes sein. So steht und fällt diese Welt mit dem Erkennen. Ja sie steht nicht nur mit ihm, sondern entsteht mit ihm. Die Tätigkeit meiner sechs Sinne ist es, die die Welt entstehen läßt. Das ist die Weltentstehung des Buddhismus. Jeder Blick, jeder Gedanke, jeder Schlag unseres Herzens ist Weltentstehen, und von Ewigkeit her wälzt sich der alles überflutende Strom dieser generatio aequivoca. In klaren Worten spricht der Buddha: „Die Welt entsteht, wo die sechs Sinne sind“ (Sutta-Nipata). An anderer Stelle heißt es: „Wahrlich ich sage euch, nicht kann man, ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen. Nun aber verkündige ich euch, daß in diesem klaftergroßen Körper da, dem mit Wahrnehmung und Vorstellung behafteten die Welt enthalten ist, die Weltentstehung, die Weltvernichtung und der zur Weltvernichtung führende Weg“ (Samyutta-Nikaya).

So gibt es zwei Arten von Weltende, wie es zwei Arten von Weltanfang gibt: Das absolute und das relative. Das absolute Weltende ist das, welches dem absoluten Weltanfang entspricht. Es ist das, welches die Offenbarungs-Religionen lehren und welches niemand versteht. Es ist die Denkmöglichkeit par excellence. Das relative Weltende ist das, welches dem relativen Weltanfang entspricht. Es ist das, welches der Buddha lehrt und es ist dem Verstehen und damit der Realisierung zugänglich. Weltanfang im Buddha-Sinn genommen, setzt überall und jederzeit ein, wo Wollen einsetzt;

Weltende setzt überall und jederzeit ein, wo Nichtwollen einsetzt.

Nur wer fähig ist, sich diesen Standpunkt zu Eigen zu machen, kann den Buddha verstehen. Nur wer sich diesen Standpunkt zu eigen gemacht hat, kann einsehen, daß derselbe fruchtbringend erst wird in seiner Vollständigkeit. Nicht darauf kommt es an, daß ich erkenne: „Ich bin der Weltschaffer“. Das ist leeres Spiel der Philosophie, nicht belebt vom Stachel der Notwendigkeit. Aber daß ich erkenne: „Ich bin nichts als Weltschaffer“, anders ausgedrückt: „Ich bin nichts als Sinnestätigkeit, nichts als Tat“, anders ausgedrückt: „Ein Absolutes, eine Seele hat in mir keinen Platz“, darauf wahrlich! kommt es an. Erst in der Vollständigkeit der Erkenntnis ist Buddhismus gegeben; denn erst in ihrer Vollständigkeit verfällt diese Erkenntnis dem Zwange der Notwendigkeit. — Welcher Notwendigkeit? — Der Notwendigkeit der Erlösung, der Notwendigkeit des Strebens nach Erlösung. Denn wenn ich mich **ganz** als Tat erkenne d. h. als Product der Notwendigkeit, so erkenne ich mich ganz als ein Vergängliches, das heißt als Leiden. Damit ist aber Erlösung zur Notwendigkeit geworden. Erst wo Notwendigkeit einsetzt, setzt Buddhismus ein.

Nun gut! Bin ich aber ganz Sinnestätigkeit, ganz Tat, so ist ja jede Regung meines Ich an sich gleichbedeutend mit Weltschaffung. Wie kann es da je zur Weltaufhebung kommen? In der Vollständigkeit der Erkenntnis liegt Frucht. Eben weil ich mich ganz als Tat erkenne, darum kann es zur Weltaufhebung kommen. — Wie das? — Bin ich nicht Täter (d. h. Seele-begabt) sondern Tat, bin ich nicht nur Tat, sondern nichts als Tat, so bin ich nichts als ein Werden, ein Proceß. Ein Proceß kann aufhören. Der Ichbildungs-Proceß hört auf dadurch, daß das Wollen aufhört. Nicht Sinnestätigkeit an sich schafft Welt, sondern Sinnestätigkeit, soweit sie vom Wollen

regiert wird. Wie aber Wollen aufhört, ist an anderer Stelle gezeigt.

Nun gut: Nun ist eben gesagt: Individualität ist **ganz** Sinnestätigkeit d. h. Tat, und Sinnestätigkeit d. h. Tat wird vom Wollen regiert. Andererseits ist aber doch auch gesagt worden: Individualität ist ganz Wollen. Wie paßt das zueinander? —

Hinter den Sinnen in der Tiefe steht das Wollen wie der Same hinter der Blütenpflanze. Tätigkeit der sechs Sinne ist das zerspaltene Wollen, und Wollen die in die Einheit zusammenfallende Sinnestätigkeit, und Leben nichts als der ewig unergründliche Proceß des Übergehens von einem zum andern, Leben nichts als der ewig unergründliche Mechanismus, der in der Täuschung des Nacheinander von Tun und Wollen die Täuschung der Zeit, die Täuschung des ‚Ich‘ schafft, Lebensaufhebung nichts als jene spezifische Form des Erkennens, die im Denken des Anatta-Gedankens die Täuschung der Zeit, die Täuschung des Nacheinander von Tun und Wollen aufhebt. Im Buddha-Wissen fallen Tun und Wollen zusammen, die Zeit sowohl, als das Ich zwischen sich zerdrückend. — Wenn aber Tun und Wollen gleich sind, was hat dann das ganze Erlösungswort des Buddha für Zweck? Was soll dann der Kampf gegen Lust, Haß und Wahn? Schon der keimende Lust-Gedanke ist die Tat. Warum noch gegen ihn ankämpfen? — Tun und Wollen **sind** nie und nimmer gleich, sie **werden** gleich im Anatta-Gedanken. Wie im Horizont Himmel und Erde gleich werden, so werden in einem, welcher Individualität als etwas, gleich dem Horizont, in toto Bedingtes, als Anatta erkennt, Tun und Wollen gleich. Sobald, solange Individualität zu einem Ding wird gleich dem Horizont, der bei jedem Schritt sich Neubildet, sobald, solange werden Tun und Wollen gleich. — So wäre Weltaufhebung etwas Temporäres? — Weltaufhebung als etwas Temporäres wäre nichts als ein leeres Spiel mit Worten. Die Sache liegt so:

Wie der glimmende Stab, vom Arm herumgewirbelt, den Schein der geschlossenen Kurve erweckt, so erweckt Körperlichkeit im Treiben von Wollen und Nichtwissen den Schein des in sich geschlossenen ‚Ich‘. Und wie mit dem Erlahmen des Armes die Kurve zerfällt und nichts bleibt als der glimmende Stab, so zerfällt mit dem Erlahmen des Wollens das Ich und nichts bleibt als das nackte Gesetz von Grund und Folge. Und wie im Herumwirbeln des Stabes nicht nur der Feuerkreis, sondern das Feuer selber sich erhält, so erhält sich im Treiben von Wollen und Nichtwissen nicht nur die Täuschung des Ich, sondern Leben selber. Und wie der glimmende Stab, zu Ruhe gebracht, alsbald verlöscht, so verlöscht im Nichtwollen, das heißt im Denken des Anatta dieses Ich. Denn sobald Nichtwissen in Wissen, übergeht, geht notwendig Wollen in Nichtwollen über, und Leben aufheben, heißt jede Möglichkeit des Lebens aufheben. Wie das einmal stillstehende Herz nie wieder anfangen kann zu schlagen, so kann das im Wissen und Nichtwollen, einmal aufgehobene Leben nie wieder neu anfangen. Weltaufhebung, soweit sie nicht ein leerer Name ist, begreift die Notwendigkeit der Weltaufhebung in sich und hat nichts Temporäres, dem Belieben Anheimgestelltes. So ist überall da, wo Wollen entsteht, Weltanfang, überall da, wo Wollen vergeht, Weltende.

Ich frage nun: Woher stammt denn das Wollen? — Wollen ist bedingt durch Unwissenheit. — Ich frage weiter: Wenn nun im Wollen die Welt entsteht, so müßte Unwissenheit (Avijja) das die Welt Bedingende, das dem Weltanfang Vorhergehende sein? So wären wir hiermit wirklich aus den Relationen herausgetreten und ständen vor dem Anfang des Anfangs, dem Absoluten, dem versteckten Gott? — O nein! Unwissenheit in diesem System ist nichts als Unwissenheit über die wahre Natur des Ich. Und steht sie auch vor dem Wollen, so ist sie doch nichts Absolutes. Denn: Diese Individualität, dieses Wollen ist die Einheit in der Zweiheit. Wie der Punkt, in dem

zwei Linien sich kreuzen, eins ist und doch auch zwei, so ist auch Individualität eins, aber aus zwei Factoren entstanden: Avijja einerseits, Grund-Folge (d. h. elementarer Teil) andererseits. Wollen, Individualität ist das Product der gegenseitigen Einwirkung beider. Wie die Flamme in einem Sinn ganz Zündfunke, im anderen ganz Brennholz ist, so ist Wollen, Individualität, in einem Sinn ganz Unwissenheit, im anderen ganz Grund-Folge.

Grund-Folge wäre ebenso wie Avijja das dem Anfang der Buddha-Welt Vorhergehende. So müßte es, wäre Avijja das Absolutum, noch ein zweites Absolutum (Grund-Folge) geben, was ein Widerspruch in sich wäre; oder Avijja und Grund-Folge müßten identisch sein, womit nicht nur die Individualität, sondern auch ihr elementares Substrat als Täuschung hingestellt würde. Im Wissen würde sich dann nicht nur die Form, sondern auch das, was der Form zugrunde liegt, auflösen. Das ist aber nicht der Fall, und ist unmöglich, weil die Welt auf mir beruht, nur soweit sie als Erkanntes mir dem Erkennen gegenüber steht. Erkannt kann nur die Form werden, nicht das was der Form zugrunde liegt. Daher kann nur, soweit sie Form ist, die Welt im Wissen gehoben werden. Soweit sie Form ist, soweit entsteht sie, vergeht sie, ist ein Werdendes. Werden kann aufhören. Das aber, was der Form zugrunde liegt, das Elementare, das ist ein Sein. Nie und nimmer kann Sein in Nicht-Sein übergehen, nie und nimmer kann das Ewige ein Ende haben. — Der Samsara ist aber doch auch ohne Anfang, ohne Ende, also ewig und doch sollen seine Teile, die Individuen aufhebbar sein? — Die Ewigkeit des Samsara ist eine relative, durch Summierung der Endlichkeit in Raum und Zeit entstanden. Er zeigt nicht die wahre Ewigkeit, sondern nur das Bild, den Schein der Ewigkeit. Er geht nur scheinbar aus Raum und Zeit heraus, ebenso wie die einzelnen Werdemomente, aus denen sich diese Körperlichkeit zusammensetzt, auch aus Raum und Zeit herausgehen, nur daß das eine (der Samsara) gewissermaßen

über, das andere (das körperliche Werdemoment) unter unserer Zeitgrenze steht. Das ist der Trio, durch den unsere Sinne, diese betrogenen Betrüger, Ewigkeit vor und hinter uns, d. h. da wo wir nicht sind, vortäuschen. Die wahre Ewigkeit ist mit uns, in uns als Materie. Unser Ich ist ein Schmarotzer der Ewigkeit.

So hat doch auch der Buddha ein Absolutum anerkannt in dem der Form zugrundeliegenden, in der Materie? — Nie hat der Buddha von Materie gesprochen. Er spricht nur von Grund-Folge und von den Khandhas. Grund-Folge aber ist nur denkbar als etwas Wahrgenommenes d. h. in Verbindung mit Individualität. Khandhas sind nur, wo Kammam ist d. h. wo Individualität ist. Also nur von der in der Individualität verarbeiteten Materie, von der in die Fesseln der Relation geschlagenen Materie, von der erkennbaren Materie spricht der Buddha. Von der außerhalb der Relationen stehenden Materie, dem Absolutum, dem Gott hat der Buddha nie gesprochen. Ob sie ist, was sie ist? — Völliges Schweigen. Und dieses Schweigen ist berechtigt, ja notwendig. Aus sich selbst heraus, aus der Individualität heraus erlöst sich das Individuum. Um nichts als Erlösung handelt es sich. Die Einführung von etwas außerhalb der Individualität Stehendem wäre unlogisch, weil unnütz.

Also: Grund-Folge ist denkbar nur da, wo sie wahrgenommen wird. Wo wahrgenommen wird, da ist Individualität. Wo Individualität, da ist Avijja. Andererseits: Avijja ist denkbar nur da, wo etwas ist, was mit Avijja behaftet sein kann, d. h. Avijja ist denkbar nur auf dem Untergrund der Individualität. Wo Individualität ist, da ist auch ihr Substrat, die Materie als Wirkendes, d. h. Grund-Folge.

Nun ein Einwurf: Der Buddha lehrt: Das ganze Weltall ist nichts als jener Mechanismus von Grund und Folge. Ich sehe aber doch das Nebeneinander von Subject und Object. — Das

ist ja eben der Beweis dafür, daß Avijja tätig ist. — Ja, so spricht der Buddha, aber wie steht es mit dem Beweis? —

Der Beweis ist dieser: Die Beziehungen zwischen Subject und Object sind gleichbedeutend mit Welt. Mit dem ‚Ich‘ entsteht das ‚Du‘, das heißt: Auf dem ‚Ich‘ beruht die Welt. Nun sieht auch der Unwissende, daß das Ich einerseits Subject, anderseits Object ist. Der Buddha aber fand, daß das Ich ganz Subject einerseits, ganz Object anderseits ist. Weshalb? Weil es einerseits ganz Wirkung d. h. Tat, anderseits ganz Ursache d. h. Wollen ist, wie die Flamme einerseits ganz Brennholz, anderseits ganz Zündfunke ist. Bin ich aber ganz Subject, ganz Object, so folgt, daß ich auch weder Subject noch Object bin, wie die Flamme weder Zündfunke noch Brennholz ist. Daraus folgt, daß ich nichts sein kann als der ständige Vereinigungsproceß beider, das heißt ein ‚Werden‘.

So weist der Buddha das Ich als Täuschung nach nicht insofern, als es ‚Sein‘ vortäuscht und ‚nicht ist‘, sondern insofern, als es ‚Sein‘ vortäuscht und ‚Werden‘ ist. Er drängt das Ich in die Körperlichkeit hinein, um es hier zugrunde gehen zu lassen. ‚Ich‘ ist ihm nichts als ein Ausfall-Symptom, nichts als das Product eines Mangels an Wissen. Wie ein Ausfall in der Luftwärme das Symptom ‚Reif‘ oder ‚Schnee‘, ein Ausfall in der Luftdichtigkeit das Symptom ‚Wind‘ hervorruft, so ruft jener Ausfall im Wissen das Symptom ‚Ich‘ hervor. Nichts bleibt hier, was als Subject par excellence, als wahres, nicht durch das ‚Du‘ bedingtes ‚Ich‘, als Absolutum, als Seele dem Leib, der Welt gegenübersteht.

Nun weiter: Ist das Ich Täuschung, nun so ist notgedrungen auch der Unterschied von ‚Ich‘ und ‚Du‘, von Subject und Object Täuschung. Wie Vergangenheit und Zukunft die Träger der Täuschung ‚Jetzt‘ sind (in Wahrheit ist kein ‚Jetzt‘, sondern nichts ist als der ständige Zusammenstoß von Vergangenheit und Zukunft), so sind Subject und Object die Träger der Täuschung ‚Ich‘. Wie aber anderseits

Vergangenheit und Zukunft erst durch das Jetzt bedingt sind, so sind Subject-Object erst durch das Ich bedingt. ‚Ich‘ ist Producent der Täuschung und ihr Product, es ist der betrogene Betrüger, Täuschung und Unwissenheit in einem. Das aber heißt: ‚Ich‘ hat nicht Avijja, sondern ist Avijja, und jede Betätigung des Ich ist nichts als Avijja sich betätigend. Die primäre Tätigkeit des Ich ist aber das Unterscheiden von Ich und Du. Subject-Object ist nichts als in der Individualität verarbeitete Grund-Folge. —

Nun gut, mag das was uns Subject-Object vorspiegelt, Täuschung und Unwissenheit sein, woher weiß ich aber, daß Subject-Object gerade die durch Avijja umgewandelte Grund-Folge ist? — Weil jeder, auch der Unwissende sieht: Im Weltall herrscht Grund-Folge, Ursache und Wirkung, und weil der Wissende erkennt: Es herrscht nichts als Grund-Folge. — Könnte dieses Schauen der Grund-Folge nicht auch auf einer Täuschung beruhen? — Nein! Der Wissende liefert die Probe aufs Exempel. Im Anatta-Gedanken löst sich alles restlos auf. Und wie bei einem aufgegangenen Rechenexempel kein Zweifel sein kann, ob die Lösung richtig ist oder nicht, so auch hier. Wissen in diesem System ist das, was den Beweis seiner Wahrheit in sich selber trägt. Hier gilt ganz jener Satz des Spinoza: „Wer eine wahre Vorstellung hat, weiß zugleich, daß er eine hat und kann über die Wahrheit des Gegenstandes nicht zweifeln.“ Das Buddha-Wissen, um Wahrheit d. h. etwas Fruchtragendes zu sein, kann nicht demonstriert werden, sondern muß erlebt, muß abgelebt werden.

Doch um zum Ausgangspunkt zurückzukehren: Die Stellung, die Avijja im System einnimmt, geht am besten aus der Definition hervor, die ihr der Buddha selber gegeben hat: „Da erkennt ein gewöhnlicher, der Wahrheit unkundiger Mensch nicht der Wahrheit gemäß den dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Körper: 'Dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist der Körper'. Dieses heißt Nichtwissen und

insofern ist man nichtwissend.“ Das heißt in anderen Worten: Er kennt die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden als, wie alles andere, etwas nicht, das aber heißt: Bedingtes.

So fallen Avijja und Grund-Folge, die scheinbar wie zwei blinde Ausläufer in die Unendlichkeit ragen, wieder in die Individualität zurück, setzen Individualität voraus. Beide künstlich produzierten Begriffe schließen sich im Moment ihrer Entstehung auch schon wieder zu dem zusammen, durch dessen Zerfall sie entstanden waren, wie das Wasser hinter der es durchschneidenden Hand. Zerlegen der Individualität in Avijja und Grund-Folge ist nichts als Neuschaffung der Individualität, wie Zerfall der Khandhas im Tode nichts ist als der Bildungsprozeß des neuen Bhava. Stets bleiben wir im Bannkreis der Individualität, wie der Wanderer, der trotz allen Eilens und Mühens sich stets vom Horizont umgeben sieht. Die Frage: „Wie ist zum ersten Mal die Vereinigung von Avijja und Grund-Folge zur Individualität zustande gekommen?“ geht in ihrer eigenen Torheit zugrunde, gleich einem Mann, der über seine eigenen Füße fällt. Avijja ist ja schon Individualität, und die Frage: „Was war vor dem Ich?“ hat nur eine Antwort: „Das Ich“.

Wir stehen hier wieder auf jener „Grenzscheide möglicher Wahrnehmung“, auf der Vor- und Nacheinander, Vor- und Hintereinander Worte ohne Sinn werden. Dieses Wunder par excellence, die Vereinigung von Grund-Folge und Avijja in der Individualität, ihre durch die Kreuzung bewirkte Verwandlung in Subject und Object, ihr Sich-Abspielen in Zeit und Raum ist nicht Function des Ich, sondern das Ich selber. Wie der Spiegel nicht erst auf die Welt zu warten braucht, die sich in ihm spiegeln soll, er ist ja selber Welt, so braucht das Ich nicht erst Grund-Folge und Avijja zu vereinigen: es ist ja selber die Vereinigung beider.

Erst von diesem Standpunkt aus sind jene dunklen Stellen zu verstehen, in denen das ‚Vor‘ und ‚Nach‘ verstellt zu sein

scheinen. In erster Linie ist hier jene zwölfgliedrige Kette von Grund und Folge zu nennen, die unter dem Namen ‚Paticcasamuppado‘ *) oder die 12 Nidanas **) einen so bedeutenden Rang im System einnimmt, den bedeutendsten nächst den vier heiligen Wahrheiten. Sie ist die ‚Tiefe, von tiefem Glanz‘; an ihr wie an einer Scala auf- und niedersteigend, durchmißt der Buddha die Welt des Leidens, als er unter dem Bodhi-Baum in Uruvela die Seligkeit der Erlösung genießt.

In dieser Causalkette spielt Avijja gewissermaßen ihre offizielle Rolle. Nichtwissen ist das erste Glied der Kette. „Durch Nichtwissen (avijja) werden die Unterscheidungen (sankara, Pali: sankharo) bedingt; durch die Unterscheidungen wird das Bewußtsein (vinnanam) bedingt; durch das Bewußtsein wird Individualität (nama-rupam = Name und Form) bedingt; durch Individualität wird der Sechssinnensitz bedingt; durch den Sechssinnensitz wird Berührung bedingt; durch Berührung wird Empfindung bedingt; durch Empfindung wird Lebenslust (trishna, Pali: tanha) bedingt; durch die Lebenslust wird das Haften (upadanam) bedingt; durch das Haften wird das Werden (bhavo) bedingt; durch das Werden wird die Geburt (jati) bedingt, durch die Geburt wird Altern und Sterben, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung bedingt. Also kommt die Entwicklung dieser ganzen Leidenskette zustande“.

Nichts im ganzen System hat Veranlassung zu so viel Hypothesen und gelehrten Auslegungen gegeben als diese Reihe. Der Grundfehler liegt darin, den Begriff „ist bedingt durch“ (paccaya) mit „entstehen“ zu übersetzen und dadurch

*) übersetzt bedeutet es etwa: Entstehung gleichzeitig mit und durch Hilfe von etwas anderem.

**) Nidanam bedeutet: „das was Veranlassung gibt zu“; z. B. ich habe Schmerz von einem Dorn im Finger, so ist der Dorn „nidanam“.

ein Nacheinander in die ganze Reihe hineinzutragen. Paccaya heißt wörtlich: „Sein, durch die Hülfe von“.

Mein Pandit in Ceylon erklärte folgendermaßen: wenn man drei Hölzer aneinander lehnt, so halten sie sich eins durch das andere. Man kann keines wegnehmen, ohne daß die anderen umfallen. Jedes der drei macht, daß alle drei stehen. Das ist der Sinn von paccaya. Ist dieses klar, so wird man nicht so leicht auf den Gedanken kommen, unter ‚Jati‘ Geburt im natürlichen Sinne zu verstehen und, um die ‚Lebenslust‘ vor der ‚Geburt‘ zu verstehen, bei seinen Erklärungsversuchen die vorhergehende Existenz zur Hülfe nehmen, um dann schließlich doch vor Avijja als vor etwas Kosmischem, Unerklärtem, etwas jenseits der Individualität Stehendem Halt zu machen. „Das Ergreifen der Sinnesobjecte, das wird Geburt genannt“ heißt es: diese Geburt, nicht das Verlassen des Mutterschoßes, ist Geburt im Sinne des Buddha.

Die ganze Reihe der Causalitäten spielt sich innerhalb einer Existenz ab. Diese Existenz setzt sich ja zusammen aus unzähligen Acten des Sterbens und Wiederauflebens. Avijja in mir ist es, die das Wollen, den Lebensdurst in mir immer wieder aufleben läßt. Mit dem Wollen aber setzt Entstehen, d. h. die Welt, d. h. Geborenwerden und Sterben ein. Avijja setzt schon die volle Individualität voraus. Wo aber Avijja ist, da entstehen nicht erst die Unterscheidungen, sondern sie sind da, wie da, wo ein Gegenstand sich in geneigter Stellung hält, etwas ihn Haltendes da ist. Mit Avijja ist die Unterscheidung von Subject und Object, von Erkennen und Erkanntem an sich gegeben. [Dem Wissenden dagegen ist im Nicht-Ich alles unterscheidungslos geworden.] Wo aber Subject und Object unterschieden wird, da ist auch gleichzeitig Bewußtsein vom Ich. Wo aber Ich ist, da ist es auch in Tätigkeit. Wo aber Tätigkeit ist, da stellen sich ihre oben aufgezählten Folgen ein. Krankheit, Alter, Sterben, Not und Jammer sind aber ihrerseits nichts als ein anderer Ausdruck für Unwissenheit. Avijja hat

hiermit schon wieder eingesetzt, das heißt: das erste Glied der nächsten Kette ist mit dem letzten dieser schon wieder gegeben und so weiter ad infinitum.

Die 12 Nidanas sind nichts als ein Ausdruck dafür, daß in diesem einen Leib sich die volle Endlosigkeit des Samsara repräsentiert. Dasein von Avijja ist gleichbedeutend mit der Anfangs- und Endlosigkeit ihres Daseins. Die Kette der Causalitäten ist gewissermaßen ein zerlegtes Lebensmoment, und jener fatale Proceß der sich immer wieder aus sich selbst regenerierenden Täuschung wird dem Intellect vorgeführt, um den ‚Verstandes-Ekel‘ wachzurufen. Ebenso wie das Leiden im Verstande liegt, so liegt auch das sich Empören gegen den Urheber des Leidens (d. h. gegen avijja), der Ekel vor dem Leiden im Verstand; muß nicht gefühlt, sondern erkannt werden.

Die 12 Stufen umfassen gewissermaßen den Raum einer Octave. Wie ihr erster und letzter Ton die gleichen sind und doch verschieden, so ist Avijja gleich Not und Sterben und doch ist zwischen Stufe 1 und 12 ein durch die Täuschung der Zeit bedingter Unterschied. Die Nidanas schließen sich nicht im Cirkel, so daß 1 und 12 in jeder Beziehung wieder zusammenfallen, sondern sie sind ja gerade das Bild für die Schnur der Endlosigkeit.

Wie der Schlußton der Octave schon wieder der Anfangston der neuen Octave ist, so das Schlußglied der alten Kette schon wieder das Anfangsglied der neuen. Und wie mit der einen Octave alle anderen nach oben und unten daraus hervorgehenden gegeben sind, so mit einer Causalitätskette auch die vergangenen und folgenden. Und wie die Reihe der Octaven aufhört nicht in Wirklichkeit, sondern weil die Töne schließlich jenseits unserer Empfindungsschwelle zu liegen kommen, so entschwindet Leben nicht in Wirklichkeit, als etwas nicht mehr seiendes, sondern weil es aus dem Bereich unserer Sinne heraustritt. Leben ist gleich dem ganzen

Tongebiet; diese Existenz gleich den Tönen einer beiderseits an die Grenzen der Gehörtätigkeit ausgedehnten Claviatur; die Kette der Zwölf aber gleich dem Gebiet einer Octave innerhalb dieser Claviatur.

Oben ist gezeigt, daß Individualität Avijja nicht hat, sondern Avijja ist. So ist Avijja nur möglich als sich betätigend. Ein einziges Zucken Avijjas, ein einziges Moment jenes Gedankens „hier ist ein Ich“ ist aber gleichbedeutend mit der vollen Ewigkeit des Samsara. Denn wo der Ich-Gedanke ist, da ist Individualität. Wo sie ist, da ist Subject-Object-Welt, die Täuschung von Zeit und Raum und damit das Bild der Ewigkeit; denn Zeit, das ‚Jetzt‘, ist nicht anders als im Fluß denkbar, d. h. als etwas ohne Anfang, ohne Ende. Von jedem einzelnen Jetzt aus blicken wir in die Ewigkeit vor und hinter uns. Erst mit der Zeit, dem Inbegriff der Vergänglichkeit entsteht das Bild der Ewigkeit. „Was ist die Wurzel der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeit?“ fragt König Milinda. — „Unwissenheit“ antwortet Nagasena (Milindapanho). Das ‚Ich‘ ist Formel für die auflösbare Unendlichkeit.

Bild der Ewigkeit ist in Wahrheit nichts als ein sich selbst Anschauendes Ich, d. h. die Quintessenz aller Täuschung, Trug, der sich selbst betrügt. Möglichkeit des sich selbst Anschauens ist aber auch Notwendigkeit, weil das Ich, welches die Täuschung hervorbringt, auch die Täuschung selber ist. Somit ist Möglichkeit des sich selbst Anschauens auch seine Anfangs- und Endlosigkeit.

Sich selbst anschauen ist aber Nachdenken. Über sich selber nachdenken ist der Versuch sich selbst zu begreifen. Und das ist der tiefste Sinn von Avijja, daß die Sucht sich selbst zu begreifen mit der Unmöglichkeit dieser Aufgabe sich in ihr vereinen. Leben ist der endlos wiederholte und immer wieder mißglückende Versuch des sich selbst Begreifens. Niemand kann sein Ich begreifen, sein Denken denken. Leben kann nur

gewollt, nicht vorstanden werden. Sich selber verstehen ist sich selber auflösen, wie das Licht sich selber nur zeigt, indem es sich selber verzehrt. Anders ausgedrückt: ‚Ich‘ wird begreifbar nur als Nicht-Ich, wird im Begreifen zum Nicht-Ich. Ein Ich-Selbst begreifen wollen ist das Unmögliche wollen, und daher muß dieses Bestreben notgedrungen scheitern oder in einem Compromiß endigen, d. h. es wird geglaubt, der Gott ist da und das ewige Leben in ihm: Ein sich schachmatt Erklären des Denkens. Und somit ist dieses Avijja-Spiel der unbegreiflichste Streich, den das Ich sich selber spielt. Denn es schafft, durch Vortäuschen einer Ewigkeit, die Verlockung zu einem ewigen Leben in Gott und gleichzeitig die Möglichkeit einer Erlösung ohne Gott, die Möglichkeit, den Buddha-Gedanken zu realisieren. Denn nur wo der Mensch das Sterben einerseits und das Bild der Ewigkeit andererseits sieht, kann der Buddha-Gedanke haften.

Der Buddha fand den einzigen Weg, der zum Abschluß, zur Lösung dieses Avijja-Spieles führt in dem Nachweis, daß diese Persönlichkeit gar kein Ich enthält. Nur soweit ich Nicht-Ich bin, bin ich begreifbar. Eben weil in toto begreifbar, muß ich ohne wahres Ich sein. Die Voraussetzung des Ich, von der alle anderen auf der Suche nach dem Ich ausgegangen waren, ist hinfällig. Der Fehler liegt schon in der Aufgabe selber und überträgt sich auf alle Folgerungen.

Wo kein Ich ist, da ist auch kein Anschauen des Ich, kein Bild der Ewigkeit. Mit dem Ich fällt das Jetzt; denn ‚Jetzt‘ ist nur da, wo Bewußtsein der Zeit ist. Mit dem Verschwinden des Jetzt fallen Vergangenheit und Zukunft in das Einige der Zeitlosigkeit zusammen. Das aber ist die wahre Ewigkeit. Jenes Bild der Ewigkeit, welches unsere Sinne sich selber vorführen, ist nur ein Schein, entstanden durch das Aufsummieren jenes Scheins des Jetzt. Nicht aus der Zeit heraus kann aber Zeitlosigkeit erlangt werden, mag das Summieren auch ins Ungeheuerliche weitergehen, sondern nur

in der Aufhebung dessen was die Zeit schafft, in der Aufhebung des Ich. Wie ein sich drehender Ring, wenn seine eine Hälfte durch ein Feststehendes bedeckt ist, im Auf- und Niedertauchen das Bild der Endlosigkeit vortäuscht, so Leben, solange es sich durch die Ich-Täuschung hin durchschiebt. Wie der sich drehende Ring, eben weil seine eine Hälfte bedeckt ist, immer neue Teile zu zeigen scheint ad infinitum, so scheint der zwischen Geburt und Tod sichtbar daliegende Teil des Lebensringes immer wieder ein Neues zu sein ad infinitum. Es entsteht der Schein des Nacheinander und damit der Ewigkeit. Dringt aber der Blick des Wissens durch die Hülle hindurch, fällt das Ich, steht der nackte Ring vor uns, o! so ist ja alles klar, und erstaunt und beschämt erkennen wir, daß das Bild der Ewigkeit in unserem Gehirn auf keine andere Weise entstanden ist, als das Bild der Endlosigkeit bei dem sich drehenden Ring vor unserem Auge.

Es taucht die Frage auf: Was ist denn eigentlich der Zweck von Avijja? Avijja in der Form des Ich-Bewußtseins ist nichts als ein Zwang, mit meinem geistigen Auge ständig auf diesem Schein-Ich zu ruhen, somit nichts als ein Zwang, ein Anreiz zum Nachdenken, zur Lösung des Lebens-Rätsels. Dieses Avijja-Spiel, d. h. die Kette der Wiedergeburten, schafft immer wieder neuen Anreiz, neue Möglichkeit, neue Chancen zur Erlösung. Man ist versucht anzunehmen, daß Avijja sich nur betätigt, um sich aufheben zu können, daß Individualität nur entsteht, um die Möglichkeit der Befreiung von der Individualität zu geben. Das wäre aber ebenso, als wenn man den Zweck des Einkerkers im Wiederausbrechen sähe. Einen Zweck Avijjas d. h. des Lebens kann es nicht geben, so wenig es einen Zweck der Unendlichkeit geben kann. Über den Zweck des Lebens grübeln, ist ebenso fruchtlos, wie über seinen Beginn (als Absolutes) grübeln. Nie hat der Buddha über den Zweck des Lebens gesprochen. Leben als Ganzes wird stets als gegebene Tatsache genommen. Lobo, doso, moho (Lust, Haß, Täuschung), d. h. Wollen, d. h. Leiden, sie

sind da und weiter nichts. Erlösung von ihnen ist nicht Zweck, sondern Aufgabe des Lebens, naturgemäß, wie Hebung des Schmerzes die Aufgabe des Schmerzgequälten ist. Zum Zweck wird Erlösung nur in bezug auf das Asketentum. Zweck und Ziel des Mönchstums, das ist Erlösung, wie es Zweck des Arzneimittels ist, den Schmerz zu stillen. Nach dem Zweck des Lebens fragen, ist nur die versteckte Frage nach dem absoluten Anfang, dem Gott. Nur wo Gott ist, da ist Zweck des Lebens. Avijja, als Repräsentant der leeren Unendlichkeit des Lebens, hat keinen Zweck. In einem Gedanken erkenne ich mich als Mittelpunkt der Welt, als das worauf die Welt ruht und als etwas Zweckloses, was besser nicht da wäre, als eine Täuschung. Anders ausgedrückt: Zweck des Lebens kann nur da sein, wo Weltschöpfung, absoluter Anfang anerkannt wird. Absoluten Anfang kann aber auch kein Buddha zeigen. Auch er muß Welt, Leben als gegebene Tatsache hinnehmen. Das ist freilich kein Mangel des Systems, weil es überhaupt nicht in das System hineingehört. Einzige Aufgabe des Buddha ist es zu zeigen, wie der, welcher Leben als Leiden erkannt hat, Leben zum Vergehen bringen kann.

Des Buddha System ist das einzige in der Welt, welches zum Abschluß in sich kommt, weil ihm Leben erstens etwas zu Verneinendes und zweitens ein Werden, ein Proceß, eine ständige Vereinigung zweier Factoren ist (Grund-Folge und Avijja), und weil einer dieser Factoren (Avijja) in uns selber liegt. Da Leben aufhört, sobald die Vereinigung beider aufhört, so liegt Aufhebung des Lebens in unserer Hand: sie hängt lediglich am Übergang des Nichtwissens in Wissen. Avijja schafft, aus dem Allgemeinen, dem Elementaren, der Materie, die sich in ihrer Wirksamkeit als Grund-Folge darstellt, das Specielle, die Individualität. Letztere ist nichts als ein Spiegelbild des Allgemeinen, der Grund-Folge. Wie ein Spiegelbild in einem Sinn ist, im anderen nicht ist, so bin ich, soweit ich Grund-Folge bin, bin nicht, soweit ich

Individualität bin. Ich bin die Einheit von Sein und Nichtsein, das heißt: ein Werden.

Soweit ich Individualität bin, bin ich Product eines Nichtwissens und verschwinde mit dem Nichtwissen. Eine Wolke, die sich zu einer Gestalt zusammengeballt hat, ‚ist‘, soweit sie verdichteter Wasserdampf ist, ‚ist nicht‘, soweit sie eine Gestalt vortäuscht. Ebenso wie im richtigen Erkennen die Gestalt verschwindet, und der verdichtete Wasserdampf bleibt, so verschwindet im richtigen Erkennen die Form und bleibt das materielle Substrat, Grund-Folge, Elemente.

Gerade dieser Begriff ‚Avijja‘, der am nächsten das Kosmische, Relationslose zu streifen scheint, führt uns am engsten zur Individualität zurück. Avijja ist die einwertige Formel, das Monogramm für Individualität, läuft als das Individuelle par excellence neben der Grund-Folge, dem Universellen par excellence einher. Avijja ist nichts als Unwissenheit vom Leben als etwas in toto vergänglichem, d. h. vom Leben als Leiden, daher gleichbedeutend mit Wollen, Weltentstehen.

Wie jemand auf ein Bilderrätsel, es als Bild für sich nehmend, hinschaut, so ist dem Individuum von Ewigkeit her immer wieder das Bilderrätsel von Object und Subject, von Welt und ‚Ich‘ vorgehalten worden und immer wieder ist es von ihm bejaht worden als das was es scheint: „Das bin ich, das ist die Welt,“ ohne zu ahnen, daß erst durch jede der unzähligen Formen der Bejahung das entsteht, was er als fertige Tatsache, als schon Bestehendes aufzunehmen glaubt. Und wie einer, dem ein Kundiger es zeigt, die Figuren des Bilderrätsels plötzlich in ihrer wahren Bedeutung erkennt, erkennt, daß das, was er bisher als nebeneinander gestellte Figuren angesehen hat, nichts ist als nur das Mittel, den wahren Sinn einerseits zu verbergen, anderseits darzustellen, und wie ihm jetzt nach gelungener Auflösung die Figuren, die sein Auge bisher allein gefaßt hatte, verschwinden, um dem eigentlichen Bild Platz zu

machen, wie ihm jetzt diese Figuren nur Zeichen werden, deren einzige Aufgabe es ist, das eigentliche Bild zu construieren, so erkennt auch einer, der auf die Worte des Tathagata lauscht, den eigentlichen, wahren Sinn der Welt, des größten aller Bilderrätsel. Er erkennt, daß das was bisher unter den Figuren von Welt und ‚Ich‘, von Object und Subject erschienen ist, nichts ist als ein Mittel, den wahren Sinn. zu verbergen einerseits, die wahre Deutung zu ermöglichen anderseits. Er erkennt, daß erst mit dem Ich-Bewußtsein, dem Ich das Du, d. h. die Welt entsteht. Er erkennt aber auch gleichzeitig, daß erst mit dem Ich die Möglichkeit entsteht, Ich als Nicht-Ich zu erkennen, das heißt: Die Möglichkeit der Weltaufhebung. Möglichkeit der Weltaufhebung ist aber höchstes Leiden einerseits (weil Ausdruck für die All-Vergänglichkeit), höchste Seligkeit anderseits (weil Ausdruck für die Möglichkeit der Erlösung vom Leiden). Dadurch wird Möglichkeit der Weltaufhebung zur Notwendigkeit der Weltaufhebung, und dadurch der Kampf gegen Avijja naturgemäß. Hebung Avijjas hebt hier alles. Hebung Avijjas ist hier gleich der Hebung des köstlichsten Schatzes. Denn das muß man wissen, daß in diesem System vom Leiden zur Erlösung kein Weg führt, sondern daß Leiden schon die unerkannte Erlösung ist, daß Leiden gleich Erlösung ist mit dem Auge des Nichtwissens angesehen. Ja wahrlich! Das muß man wissen.

Somit liegt alles, alles in der Hebung jenes Nichtwissens, jenes Wunderbaren, das gleich der Null für sich ein Nichts ist, aber die Welt schafft, sobald es sich mit ‚Seiendem‘ vereinigt, hinter das ‚Seiende‘ tritt. Somit noch einmal: In uns, nicht außer uns liegt Anfang und Ende der Welt und das was zwischen beiden. Überall wo Unwissenheit entsteht, da ist Weltanfang, überall wo Unwissenheit vergeht, da ist Weltende.

Gehen wir jetzt die Reihe der 12 Nidanas noch einmal durch mit fehlendem Nichtwissen als Ausgangspunkt: „Wo kein Nichtwissen, da keine Unterscheidungen; wo keine Unterscheidungen, da kein Bewußtsein; wo kein Bewußtsein, da keine Individualität; wo keine Individualität, da kein Sechssinnensitz; wo kein Sechssinnensitz, da keine Berührung; wo keine Berührung, da keine Empfindung; wo keine Empfindung, da keine Lebenslust, wo keine Lebenslust, da kein Haften; wo kein Haften, da kein Werden; wo kein Werden, da keine Geburt; wo keine Geburt, da kein Altern und Sterben, kein Wehe und Jammer, kein Leiden, Gram und Verzweiflung. Also kommt die Auflösung dieser ganzen Leidensverkettung zustande.“ Das aber heißt beim Buddha Vernichtung, Ende der Welt.

Wie kann aber Avijja fallen? Wie kann Nicht-Wissen in Wissen übergehen, wenn ich Avijja nicht habe, sondern bin? Wie kann ich Nichtwissen wissen? — Nichtwissen kann nicht direct in Wissen übergehen; das hieße nur eine neue Form der Unwissenheit schaffen. Das Buddha-Wissen ist nicht das dem Nichtwissen Entgegengesetzte, sondern es ist das Versiegen des Nichtwissens in sich selbst, die Unmöglichkeit des Nichtwissens. Denn Möglichkeit des Nichtwissens ist hier auch Notwendigkeit des Nichtwissens; eben weil Individualität, als in toto Wollen, das Nichtwissen nicht hat, sondern ist. Somit: Nichtwissen kann nur aufhören, wenn die Möglichkeit des Nichtwissens aufhört, das heißt: kann nur aufhören im Aufhören des Ich, das heißt im Nichtwollen.

Hier aber stoßen wir auf dieselbe Schwierigkeit. Hier dieselbe Frage wie oben: Wie kann Wollen in Nichtwollen übergehen, wenn ich Wollen nicht habe, sondern bin? Wie ist es möglich, Wollen zu nicht-wollen? — Hier dieselbe Antwort wie oben: Wollen kann nur aufhören, wenn die Möglichkeit des Wollens aufhört, das heißt: im Wissen.

Hinter Wollen wie Nichtwollen steht das Wissen. Nur durch Vermittlung dieses Wissens kann Wollen in ständiger, naturgemäßer Weise zu Nichtwollen werden. Alle Affecte sind nichts als ein Abprallen des ‚anderen‘ an mir, am ‚Ich‘. Solange ‚Ich‘ da ist, ist Wollen ebenso wie Nicht-wollen nur Affect, Abprallen. Wollen kann nicht direct in Nichtwollen übergehen; das hieße nur das Wollen ändern. Erst da wo das Ich im Anatta- Gedanken sich aufgelöst hat, da ist kein Anprallen mehr, ebenso wie, der Stein im luftleeren Raum ohne Widerstand fällt. Wo kein Anprallen, kein Widerstand, da auch kein Abprallen, kein Affect. Also Wollen kann naturgemäß nur in Nichtwollen übergehen, wo die Möglichkeit des Wollens, das heißt wo das Ich fortfällt, das heißt: wo Wissen ist.

Wollen ist nichts dem Nichtwollen Entgegengesetztes, sondern das eine wie das andere ist Tat, nur daß das eine: Tat in Verbindung mit Nichtwissen ist, das andere: Tat in Verbindung mit Wissen. Das aber ist jene einzigartige Tat, die ‚zur Aufhebung der Tat‘ führt. Ebenso ist Wissen nichts dem Nichtwissen Entgegengesetztes: beide sind sie Erkennen, nur daß Nichtwissen Erkennen in Verbindung mit Wollen, Wissen aber Erkennen in Verbindung mit Nichtwollen ist. Wollen kann sich nur auflösen im Wissen und Nichtwissen kann sich nur auflösen im Nichtwollen. Und darum ist gesagt, daß in diesem System Moral und Wissen aneinander gebunden sind. wie in der Flamme Licht und Wärme.

Wo aber setzt denn nun meine auflösende Tätigkeit in diesem unlöslichen Convolut ein? — In der Belehrung durch andere und in stillem Nachdenken. Sie sind der Beginn des Überganges vom Nichtwissen zum Wissen, vom Wollen zum Nichtwollen. Sie sind der Beginn des Welt-Vergehens. Womit setzt denn aber der Proceß ein? Mit dem Wissen, oder mit dem Nichtwollen? — Mit beiden.

Wie in einem Moment des Ich-Bewußtseins schon die volle Ewigkeit des Samsara liegt, so liegt in einem Moment des rechten Nachdenkens schon die volle Erlösung in nuce. Sein Ohr den Worten des Buddha leihen und über das Gehörte nachdenken, das ist schon Wissen und Nichtwollen, beide fertig nebeneinander hochkeimend. Denn mag man die Lehre des Buddha angreifen, wo man will: bei der Vergänglichkeit, bei dem Leiden, bei dem Nicht-Ich, überall greift man Wissen und Nichtwollen zusammen. „Wie nun der Meister die Satzung darlegt, weit und weiter, innig und inniger, mit ihren Teilen von Gut und Böse, wird sie dem Jünger klarer und klarer und Satz um Satz erschließt sich ihm.“ Wie ein Mann mit zwei Hölzern von der Erde aus den Riesenbaum erklimmt, indem er eines einpflockt, von dem eingepflockten aus als Standpunkt das andere einpflockt, von diesem aus wieder das erste u. s. w., so geht der Jünger von der ebenen Erde, d. h. der Tatsache, dem Bewußtsein des Leidens aus und arbeitet sich hoch, indem sein keimendes Wissen sich an seinem keimenden Nichtwollen stützt, und sein Nichtwollen am Wissen. Er muß nur das Bedürfnis haben, Nichtwollen und Wissen arbeiten zu lassen, wie auch jener Mann trotz seiner zwei Hölzer den Baum nur erklimmt, wenn er ein Bedürfnis dazu fühlt, wenn der Hunger treibt. Das Bedürfnis, die Not ist hier Triebfeder. Unser biblisches Wort: „Er hat Lust zum Gesetze des Herrn und redet von seinem Gesetze Tag und Nacht“ das gilt hier nicht. Was Lust! Hier herrscht nur bitterer Muß und das einzige Spiel ist das Spiel der Notwendigkeit. Buddhismus ist Notwendigkeit als Religion, Religion als Notwendigkeit. Andere Religionen mögen wie ein Kleid angelegt, abgelegt werden: die Lehre des Buddha annehmen, ablegen, das ist ein Unding, weil sie nicht das Kleid ist, sondern der Mann. Ich habe nicht die Lehre, sondern ich werde zur Lehre, und nur einen Weg gibt es, sie, wenn einmal in Action getreten, wieder abzulegen: zugleich mit dem Ich, nach getaner Arbeit. Das meinte der Buddha, als er seinen

Jüngern sagte: „Ein Floß sei euch meine Lehre, zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten.“

Der Wille, den Worten des Buddha zu lauschen, ist schon der Beginn jenes Nichtwollens, und das Erkennen: „jetzt lausche ich dieser Lehre“ ist schon das Erkennen in der Form des Wissens. Hat aber der Proceß erst eingesetzt, so regeneriert er sich aus und durch sich selber ebenso notwendig, wie der umgekehrte der Weltbildung im Nichtwissen und Wollen sich aus und durch sich selber regeneriert. „Bei wem da, ihr Mönche, Zuversicht zum Vollendeten mit solchem Anhalt, auf solche Weise, unter solchen Umständen Boden gefunden, Wurzel geschlagen, Triebe angesetzt hat, die wird, ihr Mönche, Zuversicht des Anhalts genannt, in der Anschauung wurzelnd, stark und kein Büßer oder Geistlicher, kein Gott oder Teufel, kein Brahma noch irgend einer in der Welt kann sie ausroden.“

Der Unterschied zwischen beiden Arten des sich aus und durch sich Regenerierens ist nur der, daß bei der ersteren ständig fortgenommen, bei der letzteren ständig neu angehäuft wird; daß in letzterer Unendlichkeit droht, in ersterer Abschluß winkt. Denn ist das Ich völlig in das Nicht-Ich zurückverwandelt, so hört der Proceß von selber auf, wie das Feuer, dem die Nahrung ausgegangen ist.

Der Welt Ende ist kein Feststehendes, kein Sein, sondern wie Weltbeginn ein ewiges Werden ist, so ist Weltende ein ewiges Nichtmehr-Werden. Weltende ist, ganz gleich dem Weltbeginn, ein Proceß und nicht ein Stehen, ein Abschneiden. Dann würde hinter der verschwundenen Welt ja das Absolute stehen. Wie im Wollen die Welt entsteht in ununterbrochenem Strom, so löst sie sich im Nichtwollen auf in ebenso ununterbrochenem Strom. „Und was, ihr Jünger, ist Vernichtung der Welt? — Durch die restlose, totale Vernichtung des Durstes nach Dasein entsteht die Vernichtung des Lebensdranges; durch die Vernichtung des Lebensdranges

entsteht die Vernichtung des Werdens; durch die Vernichtung des Werdens entsteht die Vernichtung der Geburt; durch die Vernichtung der Geburt entsteht die Vernichtung des Alterns und Sterbens, der Sorge, des Jammers, des Leidens, der Trübsal und der Verzweiflung. Solcherart tritt die Vernichtung dieses ganzen Leidencomplexes ein. Das ist die Vernichtung der Welt.“

An sich ist zwischen Welterschöpfung und Weltaufhebung kein Unterschied als nur der, daß dort mit Wollen (d. h. Nichtwissen), hier mit Nichtwollen (d. h. Wissen) gearbeitet wird. Es ist als ob ein beständig wiederholter Rechenfehler ständig wieder ausgeglichen, ständig wieder aufgelöst wird. Der nach Erlösung Strebende hat daher diesen Auflösungsproceß ständig, ohne Ermatten in sich auszuüben, wie ein Mann, der ein kostbares Gewächs in Obhut hat, ständig für dessen Gedeihen sorgen muß. Aber dieser ständig in Gang zu erhaltende Auflösungsproceß (im Nicht wollen) ist gleichzeitig Wonne, weil jedes Moment auch das Aufhören des Werdens, des Leidens zeigt. Er wird daher ebenso natürlich ausgeübt, wie der Weltbildungsproceß im Wollen, solange Avijja da ist. Nicht ein ständiges Versagen, Widerstreben ist dieses neue Leben, sondern Leben fließt hier wie da, nur beim Wissenden betätigt es sich in der Negation, in der Aufhebung der Tat, das heißt des Ich. — Ja in Wahrheit ‚fließen‘ tut Leben nur bei diesem Wissenden, wie ein Strom der still zum Meer hingeleitet, während der andere in den Strudeln und Engen des Egoismus hin tobt und stöhnt. So ist Weltauflösung „die seeligere Übung“ der der Jünger bei Tag und Nacht sich hinzugeben hat, solange ein sich hingeben möglich ist, solange überhaupt von Weltvergehen geredet werden kann; denn nur wo Entstehen, Welt ist, da kann über Vergehen, Ende gedacht, geredet werden. Was Weltende ist, solange es nicht mehr ein ständig ‚Werdendes‘ ist, darüber ist eben sowenig zu sagen wie über Weltbeginn, solange er nicht mehr ein ständig ‚Werdendes‘ ist. Was Weltende ist als

Seiendes, Stehendes, das können wir so wenig erkennen, wie wir unser im Tode stillstehendes Herz fühlen können. Nur das langsam und langsamer Gehen des Atems, d. h. das Versiegen des Wollens können wir erkennen. Zu dem, was dem versiegten Wollen folgt, führt keine Brücke. Das Moment des Aufhörens des Werdens ist gleich der vollen Ewigkeit des Nichtmehrwerdens, wie das Moment der beendeten Herztätigkeit gleich der vollen Ewigkeit des Nichtarbeitens ist.

Wenn ich so ohne alle Controlle bin, was habe ich dann aber für Garantien? Muß ich dann nicht das Weltende d. h. das Ende dieses ‚Ich‘ glauben? Was soll's aber mit dem Glauben? Glaube ist das luftige Piedestal für das ewige Leben. Für den der nach dem Weltende strebt, gilt nur das Wissen. — Ja, nur das Wissen! Und zwar so: Wie ich Ewigkeit des Lebens, des Werdens weiß, ebenso weiß ich auch Ewigkeit des Nichtmehrwerdens. Schon in dieses Leben greift ja jener Proceß des Weltvergehens hinein, schon hier ist Nirvana erkennbar. Wie Wollen, in ständigem Strom in Nichtwollen übergeht auf der Basis des Wissens, das erkenne ich. Wie ich das Leiden erkenne, so erkenne ich Aufhören des Leidens. Ich erkenne: Jener Proceß des Weltvergehens hat eingesetzt. Und wie man von einer begonnenen Aufgabe das Ende vorhersehen kann, ohne sie bis zum Ende ausgerechnet zu haben, so kann ich jenes Ende des Processes des Weltvergehens vorher sehen, ohne selber das Ende erlebt zu haben. Wie ich z. B. von irgendeiner Zahl weiß: sie geht auf in dieser oder jener Zahl, ohne das Exempel ausgeführt zu haben, so weiß ich: Leben ist restlos aufhebbar im Wissen, ohne die Aufhebung selber ausgeführt zu haben. Wie ich weiß, daß ich schließlich auf die Restlosigkeit komme, wenn ich von irgend einer geraden Zahl zwei abzuziehen beginne, so weiß ich, daß Leben sich restlos aufheben wird, wenn der Proceß des Übergehens von Nichtwissen in Wissen, wenn der Proceß des Weltvergehens mal eingesetzt hat. Seine Beendigung ist nur eine Frage der Zeit, wie die Zerstörung des Brennmaterials nur eine Frage der

Zeit ist, wenn es überhaupt mal Feuer gefaßt hat. So ist das Wissen vom Weltende, vom Nichtmehr-werden beschaffen. Es ist jene unerschütterliche, mathematische Gewißheit, die auf den Glauben der Religionen als auf etwas Zweifelhaftes, schlecht Fundiertes herabsieht. Erlösung ist nichts als die Gewißheit des Erlöstseins.

Kann dann aber der einmal begonnene Proceß nicht vor der Zeit, auf halbem Wege versagen? Unmöglich! Wie ein Ferment die chemische Umwandlung einer Flüssigkeit beginnt, und sich im Umwandlungsproduct selber neu bildet, so beginnt das Wissen in dieser Persönlichkeit zu wirken, indem es das Wollen schwächt und aus dem geschwächten Wollen sich um so kräftiger regeneriert. Wie das Ferment nicht eher aufhören kann zu wirken, als bis der Umwandlungsproceß vollendet ist, so kann Wissen nicht eher aufhören zu wirken, als bis all Nichtwissen umgewandelt ist. Und wie, wenn kein umzuwandelnder Stoff mehr da ist, das Ferment in seiner eigenen Concentration zugrunde geht, so hebt, nachdem der Umwandlungsproceß von Nichtwissen in Wissen beendet ist, das Wissen sich in sich selber auf. Wie aber Nichtwissen nicht vom Individuum getragen wurde, sondern selber das Individuum war, so wird auch Wissen nicht vom Individuum getragen, sondern ist selber das Individuum. Wissen hebt sich in sich selber auf, heißt: Die Individualität, in der das Wissen ist, hebt sich auf. Fortdauer des Individuums nach erlangtem Wissen ist ein Widerspruch in sich. Das gibt eben jene unerschütterliche Gewißheit, weil der Wissende erkennt: Wissen und Fortdauer des Lebens, d. h. Wiedergeburt sind so wenig zusammen möglich, wie Licht und Finsternis, Vergangenheit und Zukunft zusammen möglich sind. Das ist ja gerade das Kriterium für die Vollendung im Wissen, die Frucht des Wissens: eben diese unerschütterliche Gewißheit des Nichtmehrwerdens. Wo noch Zweifel ist, da ist eben Wissen nicht völlig. Wissen und Frucht des Wissens sind hier gleichbedeutend, d. h. Wissen vom Nichtmehr-werden ist

Nichtmehr-werden. Es gibt keinen Weg von einem zum anderen, ebenso wie es keinen Weg vom Leiden zur Erlösung gibt.

Kann ich mich nun aber nicht mit der Erkenntnis begnügen: „Individualität ist aufhebbar“ ohne den Proceß der Aufhebung einzuleiten? — Nein! Ist der Satz „das Ich ist aufhebbar“ nicht nur etwas Angelehnertes, sondern ist die Möglichkeit der Aufhebung wirklich erkannt, so liegt es nicht mehr in unserer Hand, den Proceß der Aufhebung zu verhindern. Denn die Erkenntnis „das Ich ist aufhebbar“ ist Leiden, weil Vergänglichkeit Leiden ist; anders ausgedrückt: weil mit der Aufhebbarkeit des Ich auch die Seele, mit dieser der Gott aufgehoben wird. Wo aber hinter dieser Welt nicht das Göttliche, die Seele, die wahre Seligkeit steht, da wird all Leben reines Leiden, wird etwas ‚Unseliges‘. Andererseits ist die Erkenntnis „das Ich ist aufhebbar“ auch Seligkeit, Erlösung; denn wo kein Ich, da kein Leiden. Somit gibt die erkannte Auflösungs-Möglichkeit auch den unwiderstehlichen Anreiz, Trieb, Drang, Sucht zur Auflösung. Denn wie das Wasser abwärts fließt, so drängt des Menschen Sinn vom Leidvollen zum Leidlosen, von der Ich-heit zur Ich-losigkeit. Dieser Drang ist das, was der Buddha den Nichtwissens-Ekel nennt, jenen Ekel vor der Täuschung und dem Unwahren, jene Sucht nach Wahrheit, die in höchster Rücksichtslosigkeit sogar vor dem Opfer des eigenen Ich nicht zurückschreckt.

Das Einsetzen dieses Processes das ist jener Zustand der Dämmerung, jene Mischung von Licht und Finsternis, wenn das junge Wissen sich dem alten Wollen ins Fleisch bohrt, und das Wollen dem Wissen. Wie der Körper nicht zur Ruhe kommen kann, wenn ein Glied aus seiner Lage gerenkt ist, so kann der Geist, der den Gedanken des Tathagata gewittert hat, nicht eher zur Ruhe kommen, als bis die Verwirrung wieder in Ordnung übergegangen ist, als bis jener Störenfried, jener betrogene Betrüger, jener Egoismus eliminiert ist. Das meinte

der Buddha, als seine Mönche ihn fragen: „Welcher Mönch mag wohl dem Gosingam-Walde Glanz verleihen?“ und er antwortete: „Da setzt sich ein Mönch nach dem Mahle nieder, wenn er vom Almosengang zurückgekehrt ist, mit gekreuzten Beinen, aufrecht gehaltenem Körper und pflegt der Einsicht: 'Nicht eher will ich von hier aufstehen, als bis mein Herz vom Daseinswahn restlos erlöst ist.' Ein solcher Mönch mag dem Gosingam-Walde Glanz verleihen.“

Damit ist auch die Frage erledigt: Hat es einen Zweck, einem so übermenschlich fernen Ziel nachzustreben? — Fern ist nur der Entschluß, der Beginn. Ist der Beginn da, so ist auch das Ende gegeben. Im Streben ist der Erfolg gegeben. So wird einer, der einen Brunnen gräbt, stets auf Wasser kommen, wenn er nur tief genug gräbt.

Menschtum, als das mit Ich-Bewußtsein einerseits, mit Denken andererseits Begabte par excellence, ist Formel für Leiden sowohl wie für Erlösung. Der Selbsterhaltungstrieb als practisches Ichbewußtsein ist der ganzen Natur gemein, und die Erlösung im Gottbegriff nichts als sublimste Form dieses Selbsterhaltungstriebes, somit etwas Gemeines. Erlösung in der Selbstaufhebung aber ist etwas nur im Nebeneinander von Ich-Bewußtsein und Denken Mögliches und daher etwas dem Menschtum Specificsches. Man kann sagen: Denken in jeder Form ist unbewußter Versuch zur Selbst-Aufhebung, ist ihr Beginn. Bewußt und damit Tat wird diese Aufhebung, wenn Wollen gedacht, gewußt wird, das heißt: wenn Nichtwissen nicht-gewollt wird. Als denkendes Wesen trägt der Mensch Selbst-Aufhebung als Höchstes und insofern als Bestimmung in sich. Jener Aufhebungsproceß des Nichtwissens, Avijja sich selbst zerstörend, ist das menschlichste und zugleich übermenschlichste aller Schauspiele: das sich als Mensch ‚Begreifen‘ und ‚Umgreifen‘. Und das ist das Weltende.

Das Wunder

In seinem Buch über den Franz von Assisi schrieb der Franzose Sabatier: „Das Wunder, dieser freundliche Zeitvertreib Gottes, wäre unmoralisch, weil es die Gleichheit aller vor Gott stören würde, und damit Gott zum launischen Tyrannen machen würde.“ Schön! Aber die Erschaffung der Welt aus nichts ist das größte und Hauptwunder, was Gott leistet und was er schließlich leisten muß; denn wie man vom Lehrer nur im Verhältnis zum Schüler reden kann, so von Gott nur in bezug auf eine (erschaffene) Welt. Die Weltschöpfung ist gewissermaßen sein Meisterstück, durch die er sich für ewige Zeit als Gott qualifiziert. Es ist nur ungemein mißlich, daß wir gerade in diesem wichtigsten und interessantesten Fall das Machwerk und sein Beurteiler in einer Person sind, und es ist von vornherein wenig Zutrauen erweckend, wenn der Topf über den Töpfer philosophiert. Durch keine noch so geschmeidige Bewegung können wir uns dieser Verlegenheit entziehen: der Zopf bleibt uns hinten, der Gott bleibt uns unfassbar und das Wunder bleibt complet. Wer also die Moralität der Weltschöpfung anerkennt, der erkennt damit auch die Moralität des Wunders an sich an; denn das Feuer kann nicht anders beschaffen sein, als die Funken, die es aussprüht. Im Gegenteil wäre das eine unmoralische Welt, die das Wunder, dem sie doch ihre Entstehung verdankt, jetzt nach gesicherter Entstehung desavouieren wollte, ähnlich wie wir alle, obgleich Product der Zeugung, schicklicherweise nicht vom Zeugungsgeschäft reden.

Ferner: Erkennen wir an, daß wir erst mit der Zeugung entstanden, Welt geworden sind, so bleibt jede einzelne Conception resp. Geburt ein genau ebenso großes, ebenso geartetes Wunder, wie die Weltschöpfung. Wer das eine

Wunder, die universelle Schöpfung, zugibt, muß notgedrungen auch das andere, die individuelle zugestehen. Sie sind das tägliche Brot, von dem die Offenbarungsreligionen leben. Voll Ehrfurcht schaut der Gläubige auf diese sich bis ins Unendliche wiederholende Täuschung in Zeit und .Raum, wie das Kind auf den Mond im Wasser schaut, den jede neue Welle neu zu gebären scheint.

Der Buddha bugsierte beide Wunder aus seinem System hinaus vermittelt einer Art Unendlichkeitsrechnung. Der Buddha hat nie gesprochen, wo Schweigen das Einzige ist, daher hat er nie von Gott gesprochen. Weil er aber nie von Gott gesprochen hat, so braucht er auch nicht von einer Schöpfung zu sprechen, und weil er nicht von einer Schöpfung gesprochen hat, so braucht er auch nicht von einer Geburt (in unserem Sinn) zu sprechen. Ewig ist die Welt, ohne Beginn dieser Samsara und ohne Beginn die Wesen in ihm. „Wenn ich alle Gräser und Kräuter des indischen Continents ausraufe und handweise nehmend bei jeder Handvoll spreche: Dies ist die Mutter dieses Mannes, dies ist die Mutter seiner Mutter u. s. w., so komme ich wohl an das Ende des Grases, aber nicht der Mütter.“ Damit hat der Buddha soviel gesagt, wie sich vernünftigerweise sagen ließ, und damit hat er jenen Punkt, in dem notgedrungen das Wunder der Entstehung aus Nichts, jenes stets so emsig gesuchte erste Glied der Grund-Folge-Kette, einsetzen muß, in die Unendlichkeit zurückgeschoben. Wo die Offenbarungsreligionen gleich ungedulden Kindern mit einem Ruck aus Zeit und Raum hinauschnellen und so das Wunder der Schöpfung statuieren, da geht der Buddha bedächtig, schrittweise und gibt gewissermaßen das kahle Protokoll seiner Beobachtungen, echt wissenschaftlich und von dem Range unserer heutigen Wissenschaft unterschieden nur durch seinen über dieses Erdkugelchen weit hinausreichenden Blick.

Diese Arbeit wäre sehr exact, aber sehr nutzlos gewesen, wenn er hätte sagen müssen: So unendlich weit zurück bin ich die Kette der Wesen gegangen, und noch immer kein Ende abzusehen. Das Ganze hätte in ein Spiel mit Zahlen ausarten können, wozu im Buddhismus stets Neigung bestanden hat. Aber er gab den Grund an für dieses Mißlingen. Durch einen wahren Kunstkniff des Genies hatte er diese scheinbare Unendlichkeit als eine Täuschung entdeckt und gezeigt, deren Quelle im Getäuschten selber liegt. So stellte er uns alle dem Begriff der Unendlichkeit gegenüber als betrogene Betrüger hin; so konnte jener Notschrei, der dem gequälten Geist im Ahnen der Unendlichkeit entfährt: „Es ist ein Gott“, nie seinen Lippen entgleiten. Er zeigte, daß die Unendlichkeit, die uns diesen Notschrei entpreißt, nicht in ungeheurer Ferne jenseits der Endlichkeit steht, wohin sie von den Religionen stets verlegt worden ist, sondern in derselben; und daß gerade dieser Leib, dieses Sinnbild der Vergänglichkeit es ist, der die Täuschung der Unendlichkeit aus sich produciert, sie vorspiegelt, wie die flache Pfütze die Unendlichkeit des Himmels wiederspiegelt. In uns liegt die Unendlichkeit der Welt, mit uns entsteht sie, mit uns vergeht sie.

So war diese Frage von Welt-Anfang und -Ende vom Buddha gelöst worden, und wir stehen nicht an zu sagen, daß in seinem Gedankengang die colossalste Überraschung lag, die je der Welt war bereitet worden. Ein Wunder der Schöpfung aus nichts existierte nicht mehr, jedes Moment meines Daseins ist Weltschöpfung; und das äquivalente Wunder der Offenbarungsreligionen, der Übergang des in der Zeit entstandenen Menschen in die Ewigkeit, auch dieses wurde im gleichen Buddha-Gedanken aufgehoben. Wie die Wesen keinen Anfang haben, so haben sie auch kein Ende, und jenes Schein-Ende, jenes ‚hinter Zeit und Raum‘ entsteht ja erst ständig mit ‚Zeit und Raum‘. Zeit und Raum aber entstehen mit mir, dem ‚Ich‘, der Täuschung. Das wahre Ende aber in Nirvana, das ‚ohne Zeit und Raum‘ ist nichts weniger als ein

Wunder: es ist im Gegenteil das Erkennen jener Täuschung, aus der uns die Wunder erwachsen, jener Täuschung, die uns die Unendlichkeit vorspiegelt und damit ewig an die Endlichkeit fesselt.

Damit waren alle obligatorischen Wunder im Buddha-Wissen aufgelöst worden. Es bleiben übrig jene facultativen, jene Detail-Wunder, die in den Offenbarungsreligionen als Scheidemünze des Glaubens circulieren. Auch dieser Kleinkram hat im Buddhismus keinen Platz. Aus der unendlichen Höhe seines Wissens läßt der Buddha ‚der große Mitleidvolle‘ sein Buddha-Auge gleichmäßig wie die Sonne über Glück und Unglück des Einzelnen gleiten. Er erkennt nur, kann aber nicht helfen. Sein Mitleid, seine Liebe gilt nicht dem Einzelnen, sondern der Welt und ihrem Leiden im Ganzen. Es weiß ja, daß das Unglück des Einzelnen nur Folge einer Täuschung, einer Unwissenheit ist, daß es verschwindet mit Aufhebung dieser Täuschung, das heißt in der Erkenntnis des wahren Gesetzes. Für den welcher versteht, gibt es kein Leiden mehr; zusammen mit dem Leidensträger ist es aufgelöst bis auf den letzten Rest. Vor dem Auge dessen, in dem Unwissenheit zerstört ist, haben Glück sowohl als Unglück sich aufgelöst in das einzige Gesetz von Grund und Folge, wie Eisen sowohl als Gold sich im Königswasser auflösen.

Wunder werden nur da verlangt, wo Leiden so überwältigend auftritt, daß es unser Verstehen und damit jede Aussicht auf Selbsthilfe übersteigt. Somit fällt beim Wissenden (im Sinne des Buddha) jedes Bedürfnis für ein Wunder überhaupt fort. Für die Nichtwissenden aber, für all das tausendfache Leid des Menschenherzens hat der Buddha nichts als die wahre Lehre, die er in erhabener Monotonie wieder und immer wieder vor den Augen der Betrüben aufrollt. So behandelt man Erwachsene. Das Kind verlangt Wunder; dem Erwachsenen

genügt das Verstehen des inneren Zusammenhanges der Dinge. Er fügt sich der Notwendigkeit.

Es gibt eine Legende, die zum Vergleich herausfordert mit der biblischen Erzählung von der Auferweckung des Lazarus: Kisagotami, eine junge Mutter, hat ihr Kind durch den Tod verloren. Mit der Natur des Todes unbekannt, geht sie mit dem Leichnam von Haus zu Haus, fragend: „Wißt ihr nicht ein Heilmittel für meinen Sohn?“ Die Leute antworten ihr: „Du hast deinen Verstand verloren, o Tochter; du wanderst umher, indem du für deinen toten Sohn ein Heilmittel erfragst.“ Endlich denkt einer: „Ich will sie zum Erhabenen schicken, er hat Hülfe für alles.“ So kommt sie zum Buddha und fragt ihn: „Weißt du ein Heilmittel für meinen Sohn, o Herr?“ — „Ja, ich weiß es. Du sollst eine Prise Senfkörner nehmen aus einem Hause, in welchem weder ein Sohn noch irgendjemand zuvor gestorben ist.“ So wandert sie von Haus zu Haus: Senfkörner überall, aber auf die Frage, ob im Hause schon jemand gestorben ist, immer wieder die Antwort: „Was sagst du, Verehrte! Der Lebenden sind ja nur wenige, der Toten viele.“ Den ganzen Tag wandert sie das Dorf entlang; endlich zum Abend denkt sie: „Ach es ist ein schweres Werk. Ich dachte nur mein Sohn sei tot, doch im ganzen Dorf sind die Toten zahlreicher als die Lebendigen.“ Wie sie so denkt, wird ihr aus Liebe zu ihrem Sohne weiches Herz hart. Sie läßt den Leichnam im Walde und kehrt zum Buddha zurück. Dieser spricht zu ihr: „Du meinstest, nur Dein Sohn sei tot. Das ist das ewige Gesetz für die lebenden Wesen: der König des Todes reißt ja wie ein reißennder Strom alle lebenden Wesen, selbst die, deren Wünsche nicht befriedigt sind, in das Meer des Verderbens.“ Kisagotami aber erlangt auf der Stelle die erste Staffel zu Nirvana.

Das ist die Art, in der der Buddha tröstet. Ständiges Hinweisen auf das unabänderliche Naturgesetz, dem wir nur durch ein verstehendes Sich fügen entfliehen können. Das Wunder einer

Toten-Auferweckung würde im Buddhismus undenkbar sein, weil es den Grundgesetzen der Lehre selber widerstreiten würde.

Auch folgendes, was der Chinese Hiuen Thsang erzählt, ist charakteristisch: Der Abt des Klosters Nalanda, von einem furchtbar schmerzhaften Leiden geplagt, will sich durch Nahrungsentziehung das Leben nehmen. Da erscheinen ihm drei Bodhisattvas (Anwärter auf die Buddhaschaft) im Traum und befehlen ihm, nicht dieses oder jenes Heilkraut, diese oder jene wundertätige Reliquie zu benutzen, wie wir wohl erwarten könnten, sondern: sich ruhig in die Sutras zu vertiefen. Er tut es, sein Inneres beruhigt sich, die Krankheit verläßt ihn.

Dem Wunder-Apparat im Buddhismus geht es wie dem Gott-Apparat: er ist nur schmückendes Beiwerk, allenfalls dient er dazu, die Gemüter für das Verstehen der nachher gepredigten Lehre empfänglicher zu machen. Es gehört nicht zur Natur des Buddha Wunder zu verrichten. Er ist ein Mensch wie wir auch. Das höchste, einzige Wunder ist, wie er selbst sagt, das Wunder der Belehrung, jene innere Umwandlung, die aus einem Unwissenden einen Wissenden macht, aus einem Ungläubigen einen Gläubigen. Das ist jenes Ding, das auch dem Buddha „staunenswert, wunderbar“ erscheint, und weil er dieses vollbringt, darum heißt er der ‚Willenswender‘.

Weil der Buddha nicht nötig hat, durch Wunder göttliche Natur zu documentieren, daher kennt man hier nicht jene auf der Grenze des Denkbaren stehenden, jene gewissermaßen discussionsfähigen Wundertaten, jene im Zwielficht des Erkennens stehenden Ereignisse. Jedes Wunderwerk geht hier rücksichtslos so ins Kolossale, daß eine Discussion, ob möglich oder nicht, erst gar nicht in Frage kommt. Das Wunder ist von vornherein in die Legende verwiesen. Da steigt zum Beispiel der Buddha in den Luftraum und faßt Sonne und Mond „die so mächtigen“ mit den Händen; da läßt

er das ganze Universum durchdringende Feuermassen aus sich ausstrahlen u. s. w. Aber wie gesagt, das sind Dinge, die mit seiner spezifischen Eigenschaft als Buddha nichts zu tun haben. Jedem, zur vollen Erleuchtung Gelangten werden dieselben Fähigkeiten beigemessen. Das Wundertun ist Folge des völligen Verstehens der Naturgesetze, keine geheimnisvolle Kraft, keine Gnade, sondern ein Product des Wissens. Aber der Buddha, als historische Persönlichkeit, sieht mit Verachtung auf das Wunder. Als der König von Kosala ihn auffordert, seine Mönche Wunder tun zu lassen, antwortet er: „Ich lehre meine Jünger das Gesetz nicht so, daß ich ihnen sage: 'Geht, o Mönche, und wirkt übernatürliche Wunder vor Brahmanen und Hausältesten', sondern so lehre ich sie das Gesetz: 'Lebt, o Mönche, indem ihr eure guten Werke verbergt und eure Fehler zeigt'.“ Als der junge Kevatta den Buddha bittet, die reiche Stadt Nalanda durch ein Wunder der Lehre geneigt zu machen, lehnt der Buddha das Wunder als unzulänglich ab: „denn im Lande der Gandharer z. B. gibt es Leute, die auch solche Wunder tun können. — Diese Unzulänglichkeit des magischen Wunders klarsehend, werde ich von dem magischen Wunder bedrückt, ich lasse es fahren, verachte es.“ (Digha-Nikayo.) So konnte er antworten, weil niemand zu ihm wie etwa zu Christus sagen durfte: „Beweise durch ein Wunder, daß du der Buddha bist.“ Das wäre ein schlechter Beweis, wenn jemand, der uns die ewigen Naturgesetze in ihrer Vollkommenheit verstehen lehren soll, sich dadurch accreditieren müßte, daß er diese Gesetze auf den Kopf stellt.

Er selbst, trotz seiner Buddhaschaft, ist ja diesen Gesetzen unterworfen. Er hat nur die Macht, sich diesen Gesetzen zu entziehen, aber nicht ihnen entgegenzuarbeiten. Darum heißt es: „Vier Dinge, ihr Jünger, kann kein Asket oder Brahmane, kein Gott, kein Maro, kein Brahma oder sonst irgend jemand in der Welt erreichen. Welche vier? — Das Altern möge nicht stattfinden —, die Krankheit möge nicht quälen —, der Tod

möge nicht dahinraffen —, die Frucht der Taten möge nicht reifen. Diese vier Dinge kann niemand in der Welt erreichen.“(Anguttara-Nikayo)

So geht alles schmucklos, aber sehr verständig zu. Das wahre Wissen ist gleichbedeutend mit Erlösung, diese gleichbedeutend mit Leidenlosigkeit. Wo aber Leidenlosigkeit ist, da ist kein Anlaß, kein Bedürfnis für ein Wunder. Der Wissende besitzt ja alles; denn er hat allem entsagt.

Die Elemente

Der ganze Gedankengang des Buddha ist nichts als der Hinweis darauf, der Nachweis dafür, daß eine Seele, ein wahres Ich in diesem Leib nicht existiert. Ja, er lehrt uns solche Discussionen wie: „Seele und Leib sind ein und dasselbe“ oder: „Anders ist die Seele, anders ist der Leib“ zu verachten. Eines nur lehrt er uns: Was ich bisher als Ich angesehen habe, als ein gesondertes Selbst, das ist in Wahrheit ein Nicht-Ich, eine Täuschung. — Nun ist aber doch diese meine Körperlichkeit da und auf keine Weise hinweg zu disputieren. Folglich muß ich doch etwas sein. - Sicherlich! Nicht-Ich bin ich nur in Bezug auf meine Individualität. Nur soweit ich Individuum bin, bestehe ich nicht aus ‚Seiendem‘, sondern aus ‚Werdendem‘, bin ich ein Proceß, eine Täuschung.

Individualität ist Täuschung, die das Ich mit sich selber vornimmt, das heißt ist Täuschung und Unwissenheit zugleich. Jeder Täuschung muß aber etwas Reales zugrunde liegen, wie hinter jedem Spiegelbild etwas Wirkliches stehen muß.

Das Wirkliche, welches hinter dem Schein-Ich (Bhavo) steht, sind die fünf Khandhas, die fünf Constituentien all Lebens. So bin ich und bin nicht gleichzeitig. Ich bin nicht, soweit ich mich als Persönlichkeit, als Ich darstelle. Ich bin, soweit ich aus verarbeiteten Elementen d. h. aus Khandhas bestehe. Dieser Unterschied ist von höchster Bedeutung, weil die Aufhebung sich nur auf die Persönlichkeit, das Ich bezieht und nur beziehen braucht, weil nur am Ich das Leiden haftet.

Ist das richtig, daß ich Realität und Täuschung zugleich bin, so müßte sich doch im Auflösen der Form dieses Reale auf irgend eine Weise manifestieren? — Nun wohl! Als ich in

Kolombo den ehrwürdigen Sumangala, die erste Autorität Ceylons, über das Verhältnis zwischen Bhava und Khandhas befragte, da zeigte er mir lächelnd seine Faust: „Sie ist Bhavo.“ Dann öffnete er die Hand: „Das sind die Khandhas.“ Damit wollte er sagen und zeigen, daß die Auflösung der alten Form nichts ist als ein anderer Ausdruck für das Entstehen einer neuen. Wie durch Öffnen der geschlossenen Hand, durch Auflösen des Begriffes ‚Faust‘ der Begriff ‚Fünf Finger‘ entsteht, und durch Schließen der geöffneten Hand, durch Auflösen des Begriffes ‚Fünf Finger‘ der Begriff ‚Faust‘ entsteht, ohne daß ein Spalt zwischen beiden, ein Sprung von einem zum andern erkennbar, möglich ist, so auch das Übergehen von einer Form in die andere, von einem Leben in das andere. Nirgends guckt hierbei, wie aus einem Riß, die nackte Materie heraus. Kammam und Khandhas sind durcheinander bedingt, keines ohne das andere möglich. Das heißt: Vergehen, Tod ist nichts, als Entstehen, Geburt von anderem Standpunkt aus. Leben ist ewig, nur die Form wechselt; nur muß ‚Leben‘ in indischem und nicht in christlich-jüdischem Sinn gefaßt werden.

Oder nehmen wir einen anderen Vergleich: Dem Abhidhamma*) zufolge gliedern sich die fünf Khandhas nicht nebeneinander im Wirken des Kammam, sondern sie gliedern sich kreuzweise; nur Kreuzung schafft Leben. Sie gliedern sich so, daß auf einer Seite ‚Form‘ (rupa) allein, auf der anderen Seite ‚Name‘ d. h. die vier übrigen, Bewußtsein (vinnanam) an der Spitze, stehen. Und wie der Leib nichts Seiendes ist, sondern ein ständiges Werden, so ist diese Vereinigung beider keine seiende, sondern eine ständig werdende. Gleich Perlen reihen sich die einzelnen Kreuzungspunkte aneinander, den Schein der geschlossenen Kette, diese Scheinform hervorruhend. Auch in die Materie,

*) Der philosophische Teil des Tipitakam (buddhistischen Kanons).

die Khandhas schleicht sich, sobald wir sie verstehen wollen, der Schein von Bedinger und Bedingtem, von Subject und Object ein, alles Denkens Basis.

Ziehen wir nun ein Ding wie den Regenbogen zum Vergleich heran. Er paßt völlig in die obige Vorstellung hinein: Eine Linie fallender Tropfen mit einer Linie von Lichtstrahlen in gleichmäßigem Fluß zusammentreffend. Die Linie der fallenden Tropfen entspricht der Rupa-Linie, die Linie des Lichtstrahls der Vinnana-Linie. Das was beide zusammenführt, ist das Kammam. Das Product der Kreuzung, der Regenbogen, das ist Bhava, mein Leib, ein Schein, eine Täuschung, gleichzeitig existierend und nicht existierend, das heißt ein Werden.

Wie das Ich zwischen Subject und Object, das Kammam zwischen Vinnanam und Rupam, so steht der Bogen zwischen Strahl und Tropfen, ganz Strahl einerseits, ganz Tropfen andererseits und doch weder Strahl noch Tropfen, sondern die ständige Vereinigung beider. So wird der Vereinigungsproceß gleich dem Vereinigungsproduct; Product ist nichts als das Anzeichen für das Bestehen des Processes. Der Proceß ist hier der Abschluß.

Wo steckt aber hier die Kraft, welche beide vereinigt, das Kammam, das große Dritte? — Wo steckt die Kraft, welche Tropfen und Strahl vereinigt? In ihnen selbst, in ihrem Dasein an sich. Materie ist gleichbedeutend mit Wirken. Und das ist der Sinn von des Buddha Worten: Kammam ist nicht ohne Khandhas. Weil Tropfen und Strahl da sind, deswegen vereinigen sie sich, kein Drittes führt sie zusammen. Weil die materiellen Substrate dieses Leibes da sind, deswegen ist auch ihre Vereinigung, die Form da. Kein Kammam, kein Drittes führt sie zusammen; ihr Dasein an sich ist ihr Vereinigungsgrund. Das ist ja eben unsere Täuschung, daß wir da Zweck und Mittel sehen, wo nichts ist als Grund-Folge. Das Kammam, jene ewige Gerechtigkeit, jener ewige Strafer

und Lohner, es entsteht erst mit uns. Wir selber sind Urheber des Kammam und das Kammam selber, wie Tropfen und Strahl Urheber des Regenbogens sind und der Regenbogen selber.

Somit: Das Bestehen dieser Realität, dieser Khandhas, ist auch der Grund ihrer Vereinigung zur Form, zur Individualität. Ihr Bestehen an sich, ihr Nebeneinander ist Vereinigungsnotwendigkeit, ist Vereinigungsproceß, ist Vereinigungsproduct. Das ganze Scherzspiel mit Khandhas, Kammam, Bhava ist nichts als eine Umschreibung dafür, daß Avijja da ist, das heißt daß Form da ist und daß diese sich selbst die Gesetze zu ihrer Erhaltung dictiert. Denn sofern wir Kammam sind, sofern repräsentieren wir die Kraft, welche die Welt in ewigem Gleichgewicht, in ewiger Moral erhält. Ohne Moral keine Welt.

Nun so sind aber doch Khandhas, mag Kammam auch als Täuschung erkannt sein? — Khandhas sind nur, wo Kammam ist. Fällt letzteres, so fallen auch die Khandhas. Wie eine Complementär-Farbe stets die andere bedingt, und beide aus der Farblosigkeit entstanden sind; wie das Verschwinden einer die andere mit verschwinden läßt, und beide in die Farblosigkeit zurückfallen, so entsteht mit dem Begriff ‚Kammam‘ erst der Begriff ‚Khandhas‘, wie der Begriff ‚Componenten des Regenbogens‘ erst mit dem Begriff ‚Regenbogen‘ entsteht. Nur soweit sie hinter dieser Scheinform steht, wird Materie zu den fünf Constituentien, ebenso wie Wasser und Licht nur, soweit sie hinter dem Regenbogen stehen, ‚Constituentien des Regenbogens‘ werden; niemand wird Wasser für sich oder Licht für sich mit solchem Ausdruck bezeichnen. So kann auch niemand Materie an sich als Khandhas bezeichnen. Erst da wo Kammam ist, d. h. wo Ich-Bewußtsein, Leidensfähigkeit ist, gibt es Khandhas. Nun weiter: Zieht die Regenwolke einen anderen Weg, hört das Zusammentreffen beider auf, stirbt Bhava-Regenbogen.

— So haben wir die Khandhas als Licht und Wasser vor uns!
— Geduld! Wir haben sie vor uns aber nur, um uns sofort zu überführen, daß wir sie nicht vor uns haben. Denn im Auflösungsmoment ist Wasser ebenso wie Licht Bhava geworden. Sie sind selber Bhava, sobald sie nicht mehr in der Bildung von Bhava begriffen sind. Hinter dem jetzt Bhava gewordenen Wassertropfen stehen als Khandhas Wasserdampf und atmosphärische Einflüsse, die ihn zu seiner Gestalt gebracht haben. Weiter: Der Tropfen verschwindet, der Wasserdampf bleibt: sofort tritt er in die Bhava-Rolle und hinter ihm als Khandhas tauchen Wasserstoff und Sauerstoff auf. — Aber hier sind doch die Khandhas; denn hier ist doch Ende! — Ja, aber nicht Ende an sich, sondern Ende unserer Wissenschaft. Sobald wir beide werden zerlegen können, werden sie aufhören die Rolle der Grund-Constituentien zu spielen. Auch hinter ihnen lauern die gierigen Khandhas, stets bereit sie in die Bhava-Rolle zu drängen. So wird Realität nichts als Constituens der Täuschung; sie ist real nur im Gegensatz zur Täuschung, nicht an sich. Das Auflösen einer Täuschung ist nichts, als die Perspective auf eine andere eröffnen; ist nichts als die Illusion eine Schicht tiefer verlegen. Unsere Sinne fassen nur das Werden. Werden aber ist Proceß, die Einwirkung zweier Agentien aufeinander, die Einheit in der Zweiheit, Täuschung auf Realität beruhend. Diese Realitäten aber bleiben es nur solange, als sie das Werden producieren, hinter dem Werden stehen, jenseits unserer Sinne stehen. Soweit unsere Sinne vordringen, soweit dringt Werden, Täuschung mit. Etwas sinnlich machen, heißt es zur Täuschung machen. Die Khandhas anschaulich machen, heißt sie in die Stufe der Täuschung (Bhava) versetzen. Ebenso wenig wie einer das Himmelsgewölbe erreichen kann, mag er noch so tief in das Wasser tauchen, in dem es sich widerspiegelt, ebensowenig kann ich diesen grundlosen Urgrund erreichen. Die Realität weicht vor uns zurück, wie der Horizont vor dem Wanderer, weil ich Täuschung nicht nur

habe, sondern bin. Das Wort des Petrarca vom Lieben als einer ‚statio instabilis‘ wird hier zum Gefühl. Wo der Proceß Abschluß, Ende ist, da wird das Ende zum Proceß. Anders ausgedrückt: ‚Ich‘ ist begreifbar nur als Schein-Ich, als Werden. Das Ich als seiendes begreifen wollen, wäre die Welt nach der Richtung ihres Beginns hin auflösen wollen, die Zeit umkehren, Vergangenheit an die Stelle der Zukunft setzen, der Inbegriff aller Unmöglichkeit. Jeder Versuch, das Seiende, Reale, Seele, Materie zu begreifen, zu denken, macht sie zur Form d. h. zur Täuschung. Jeder Versuch die gelöste Form, den Tod zu begreifen, schafft nur neues Leben. All Hängen am Leben nach dem Tode ist nichts als das unerschöpfliche Reservoir, aus welchem Leben, dieses Leben hier gespeist wird. Solange eine Zukunft vor uns steht, solange sind wir im Jetzt. Aus einem Jetzt in das andere schreitend, haben wir ewig Zukunft, ewiges Leben vor uns. Und das ist die Tragik dieses Puppenspiels, daß dieses Schein-Ich nicht nur Trug ist, sondern betrogenen Trug, Trug, der sich selbst betrügt. Damit wird das Bestehen an sich der Täuschung zur Ewigkeit der Täuschung. Wie ich das Ich als Täuschung verstehen muß, um es als Träger der Welt, als von Jetzt zu Jetzt sich neu bildenden Mittelpunkt der Welt verstehen zu können, so muß ich Leben als Täuschung verstehen, um Ewigkeit des Lebens verstehen zu können. Ich muß Ewigkeit zerstören, in die endlose Zahl der Jetzt auflösen, um sie verstehen zu können.

„Bestehen der Täuschung ist gleich Ewigkeit der Täuschung“ ist nichts als ein anderer Ausdruck für den Satz: Kammam ist nicht ohne Khandhas.

Doch kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Dadurch daß erkannt wird: Auflösen einer Existenz ist nichts als Bildung der nächsten von anderem Standpunkt aus gesehen, wird die Endlosigkeit der Existenzen statuiert. Wie z. B. Wasser als Eis in seinem Begriff ‚Eis‘ vergeht und durch diese Auflösung als Wasser dasteht; wie der Begriff ‚Wasser‘

vergeht und der Begriff ‚Dampf‘ dasteht, so vergeht eine Form, ein Ich, und übergangslos steht die andere, das neue Ich da. Nicht Leben hört auf, sondern die Form hört auf, aber ihr Aufhören ist Entstehen, das heißt: Leben ist die Ewigkeit im Wechsel.

Wie ein Mann, der einen Schacht in die Erde gräbt, tiefer, immer tiefer, plötzlich, jenseits des Mittelpunkts nicht mehr nach unten gräbt, sondern nach oben, so wird Binden und Lösen der Khandhas, Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod gleichbedeutend, ein und dasselbe Ding nur vom anderen Standpunkt aus gesehen. Und der forschende Geist, der aus einer Begriffsschicht in die andere sich bohrt, erkennt schließlich die absolute Relativität aller Begriffe.

Wie der Schein des Tageslichtes sich um die Erde wälzt, so wälzt diese ungeheure Welle der Lebensillusion sich um das Übersinnliche. Und wie niemand sagen kann: Hier fängt die Nacht an und hier der Tag, — so kann niemand sagen: hier fängt dieses Leben an, hier jenes. Wie Tag nichts ist als Nachläufer der vergangenen Nacht, Vorläufer der nächsten Nacht, zu beiden gehörend, Form der Nacht; wie Nacht nichts ist als Nachläufer des vergangenen Tages, Vorläufer des nächsten, zu beiden gehörend, Form des Tages, so ist Leben nur Form des Todes, Tod nur Form des Lebens. Wie aber in Wahrheit der Tag sich ewig zwischen zwei Nächten dahin wälzt, so schiebt Bhava, eine wahrhaftige Scheinform, ein verkörpertes Jetzt, sich ewig zwischen Vergangenheit und Zukunft, den beiden Nächten, hin. Und wie der Tag nie in der Nacht gewesen ist, nie in die Nacht gehen wird, so ist Leben nie aus dem Tod gekommen, wird nie in den Tod gehen. Erst Leben, Ich-Bewußtsein schafft den Tod, den Begriff ‚Tod‘, wie der Begriff ‚Tag‘ erst den Begriff ‚Nacht‘ schafft und umgekehrt. Beide entstehen miteinander, bedingen sich gegenseitig, wie Schlag und Rückschlag, wie ‚Gut und ‚Böse‘. Wie der Begriff ‚Gut‘ erst mit dem Begriff ‚Böse‘ entsteht, der

Begriff ‚Vergangenheit‘ erst mit dem Begriff ‚Zukunft‘, so der Begriff ‚Tod‘ erst mit dem Begriff ‚Leben‘ d. h. mit dem Ichbewußtsein. Daß Leben gehen und Tod bleiben könnte, ist ein Gedanke so widersinnig wie: Vergangenheit für sich allein, oder Zukunft für sich allein, wie: Licht für sich allein oder Schatten für sich allein.

Wie Tag in Wahrheit nicht entsteht, nicht vergeht, so ist Individualität in Wahrheit ständig da, und die Täuschung, die mir ihr Entstehen und Vergehen vorgaukelt, ist äquivalent derjenigen, die mir im Sonnenaufgang ein Neuentstehen, im Untergang ein Aufhören der Sonnentätigkeit, des Tages vorspiegelt. Wie Morgenrot nichts ist als voller Tag von bestimmtem Standpunkt aus gesehen, so ist Geburt nichts als volle Körperlichkeit, von bestimmtem Standpunkt aus angesehen: vom Standpunkt der Täuschung aus. Wo die Täuschung des Vergehens ist, da schafft der Geist sich selber den verbindenden Faden, die Seele, das Correlat der Täuschung. Wer aber erkannt hat, daß Bhava, Lebenstag ewig ist, der weiß, daß kein verbindender Faden nötig ist; daß das, was ich hier als Abendrot im Tode verklingen sehe, Mittagsglut an anderem Orte ist. — Ja, an anderem Ort, für andere! Das lindert nicht meine Furcht, meinen Schmerz. — Geduld! Für welche anderen? Mein Leib ist Erde, Sonne, Tag in einem! Wie kann Sonne mich verlassen, da sie ja in mir als Ich-Bewußtsein besteht. Wo aber Ich-Bewußtsein ist, da ist auch etwas Elementares, was diesem Ich-Bewußtsein zugrunde liegt. Wo aber beides ist, da ist auch Kamman, das heißt das Dritte was sie zusammenführt, sich kreuzen läßt, Bhava entstehen läßt, wie Tag da ist, wenn Erde und Sonne da sind. Mit einem Schlag stehen wir wieder mitten im Spiel der Unendlichkeit.

Das ist ja gerade der Streich, daß wir, eben weil wir selber Licht sind, uns von Finsternis umgeben sehen; weil wir nicht wissen, daß wir selber Licht sind, bei jedem Schritt in die

Finsternis zu treten fürchten. Aber ebensogut könnte die Sonne ins Dunkle fallen, als unser Lebenstag in Tod und Nacht. Ebensogut könnten wir aus dem Jetzt in die Zukunft treten, als aus dem Leben heraus in den Tod. Wo wir sind, da ist Jetzt, da ist Leben. So schieben wir, unterbrechungslos aus einer Scheinform in die andere tretend, eine Ich-Sonne nach der anderen schaffend, wie eine dunkle Welle den Tod vor uns her mit seinen ewig gleich fernen, ewig gleich nahen Schrecken. Wie die Khandhas, sobald aufgelöst, frisch Bhava werden, so wird der Tod, sobald wir in ihn eingehen, frisch Leben, und die Frage: „Was nach diesem Leben?“ wird zum müßigen Scherz.

Was entspricht denn aber in unserem Vergleich der Nacht? — Die hinter der Individualität, hinter der Ich-Sonne stehenden Khandhas, sie entsprechen der Nacht. Wie Nacht nichts ist als zukünftiger und vergangener Tag, so sind die Khandhas nichts als zukünftige und vergangene Körperlichkeit (bhavo), das heißt nichts als Materie vom Standpunkt der Individualität aus gesehen. Freilich wie die Nacht nur zu sehen ist als Nichtdasein des Lichts, so sind die Khandhas zu sehen nur aus dem Nichtgesehenwerden-Können, zu erkennen nur aus dem Nichterkanntwerden-Können.

Wenn nun aber Individualität der Lebenstag ist, der sich ohne Unterbrechung über sein Substrat hinschiebt, weshalb bleibt dann nicht auch das Bewußtsein ununterbrochen? Weshalb geht dann nicht Bewußtsein von einer Existenz auf die nächste über? — Freilich bin ich der Tag, aber ich bin auch sein Substrat, und wie der heutige Tag nie der gleiche ist wie der vor oder nach ihm, weil das Substrat, auf dem er sich entwickelt, in ständiger Wandlung begriffen ist, weil nie und nimmer das Jetzt sich wiederholt, so ist auch ein Leben nie gleich einem anderen vor oder nach ihm, weil das Substrat, aus dem heraus es sich entwickelt, in ständiger Wandlung steht. Bewußtsein ist aber Product und wechselt mit dem es

bildenden Factor. „Ohne zuständigen Grund entsteht kein Bewußtsein“ lehrt der Erhabene.

Nun ist aber jedes Moment dieses Lebens gleichfalls vom anderen verschieden, jedes produciert sein eigenes Bewußtsein und doch ist Continuität da von der Geburt bis zum Tode? — Ganz recht! So ist auch jedes Moment innerhalb eines Tages vom anderen verschieden, Tag nichts als ein Compositum von Tag-Momenten, ein ständiges Werden, und doch steht er als Continuität vor mir vom ersten bis letzten Schein. Das ist der Grund: Das Haften der Sinne schafft die Continuität des Tages sowohl wie die Continuität dieser Körperlichkeit. Das Haften der Sinne ist es, welches aus den wirbelnden Speichen das Bild der geschlossenen Scheibe schafft. Haften der Sinne aber ist Wollen. Der Lebenstrieb schafft sich selber seine Existenzbedingungen, bereitet sich selber den Boden, auf dem er wächst, aus dem er sich ewig neu erzeugen kann. Continuität des Bewußtseins reicht demnach, soweit die Sinne reichen. Dieser Leib aber ist nichts als ‚Sinn‘; darum schneidet Bewußtsein erst mit dieser Körperlichkeit, dieser Scheinform ab. Wie aber die nächste Form nicht erst geschaffen zu werden braucht nach der Auflösung dieser, sondern die Auflösung ist ihr Schöpfungsact, so braucht auch das neue Bewußtsein nicht erst geschaffen zu werden; auch sein Schöpfungsact ist die Auflösung des alten, und fertig steht die neue Körperlichkeit da mit ihren fünf Constituentien, Bewußtsein (vinnanam) als wichtigstem.

Weshalb versiegt aber der Proceß des Zerfallens und sich Vereinigens der Khandhas nie von selbst? — Weil er sich im Wollen stets durch sich selber regeneriert, wie der Same die Frucht bringt und die Frucht den Samen. Unsere Sinne auf die Objecte werfen im Wollen, heißt den Samen neuen Lebens vor sich herwerfen.

Wie Bäume und Wesen in ihm dahinwelken, ohne daß der Tag leidet, so welkt der Leib dahin, ohne daß das Leben leidet.

Ewig ist Leben, nicht an Bewußtsein geknüpft, das ist alt indische Weisheit. Der Brahmane freilich hatte sich hieraus sein wandellooses, ewiges Leben in Brahman construiert; für den Buddha aber wurde der Satz, die Erkenntnis: „Ewig ist Leben“ zum Satz, zur Erkenntnis: „Ewig ist dieses Leben“, dieses Leben mit Bewußtsein d. h. mit Leiden, ewig ist das Jetzt. Die Hebung der Todesfurcht war hier teuer erkaufte; der Satz „ewig ist Leben“ wurde zum Schrecken aller Schrecken. Sein kostbarer Inhalt, dem Anderen das Köstlichste, Begehrenswerteste, wurde dem Gott-losen Buddhisten zum leidvollsten Leid. Wie einer, vor das leckerste Gericht gesetzt mit der Anweisung: „Dieses Gericht mußt du ewig essen“ bald vor Ekel verhungern würde, so ist einer, der erkennt: „Dieses Leben mußt du ewig leben“. Der endlose Lebens-Muß schafft das Lebens-Leid — schafft den Resonanzboden für den Gedanken: Selig des Entstehens und Vergehens Ruh! — schafft den Anreiz zum Kampf gegen Avijja.

Nun gut! Mag der Tag, die Ich-Sonne gehoben sein in der Hebung des Nichtwissens, im großen Tode, im Buddha-Tode, vielleicht ist aber ewige Nacht da, d. h. Leben ohne Bewußtsein? — Was für eine Nacht? Nacht ist ja erst durch den Tag entstanden, wie Tag durch die Nacht. Wo kein Tag mehr ist, da ist auch keine Nacht mehr. Nacht ist ja nichts als vergangener oder zukünftiger Tag. Mit Hebung der Ich-Sonne schwindet nicht nur der Tag, es schwindet die Möglichkeit zur Tag- und Nacht-Bildung. Was aber Nacht ist ohne Tag, ob Nacht ist ohne Tag, was aber Tod ist ohne Leben, ob Tod ist ohne Leben, das liegt jenseits, das kann kein Büßer, kein Gott, kein Buddha wissen, und braucht es nicht zu wissen, weil nicht zur Erlösung gehörend.

Nun gut! Aber Tatsache bleibt doch, daß im Zusammenfallen des Endlosigkeits-Ringes etwas bleibt, was in unserem Bilde der Erde entspräche, auf die keine Sonne einwirkt, auf der weder Tag noch Nacht ist. Direct gefragt: Was wird aus dem

Leib des Buddha oder seiner in Heiligkeit vollendeten Jünger? Was wird aus den elementaren Resten aller derer, welche die Kette des Wollens unterbrochen, die Form aufgehoben, das Kreisen beendet haben? Wo bleiben die Elemente? frag ich!

Höre! Ein Mönch, mit der Suche nach Lösung dieser Frage im Herzen, hatte den Buddha verlassen und war in standhafter Selbstversenkung bis vor jenen großen Brahma gedrunge, den Vater alles dessen was da ist und sein wird. Auf seine kühnlische Frage: „Wo tritt wohl die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente ein?“ erhält er hier zur Antwort: „Gehe, o Mönch, richte an den Erhabenen diese Frage. Wie sie dir der Erhabene erklärt, so bewahre sie.“ Der Buddha aber, von diesem Mönch befragt, antwortet: „Wie der landerspähende Vogel, mitten auf dem Weltmeer losgelassen, wieder zu seinem Schiff zurückkehrt, nachdem er alle Himmelsrichtungen durchflogen hat, so auch bist du, o Mönch, nachdem du bis in den Brahma-Welten nachgeforscht hast, wieder zu mir zurückgekehrt. Nicht aber, o Mönch, ist jene Frage auf solche Art zu stellen: 'Wo tritt wohl die restlose, totale Vernichtung der vier Elemente ein'? Sondern, wahrlich, o Mönch, jene Frage kann nur in folgender Weise gestellt werden:

„Wo ist nicht mehr das Erdige, das Wasser, Feuer und der Wind?“

„Wo löst sich auf was lang und kurz, was klein und groß, was gut und schlecht?“

„Wo wird so Subject wie Object vollkommen restlos aufgelöst?“

Hierauf lautet die Antwort:

„Durch des Bewußtseins Aufhebung geht dieses Ganze restlos auf.“ (Digha-Nikaya.)

Ja, das ist die Buddha-Antwort: Auf dem Ich ruht die Welt, mit dem Ich entsteht sie, mit dem Ich vergeht sie. Aber jetzt möchte ich hierüber hinaus gehen, nur einen einzigen Schritt:

Was wird aus meinem Leib, soweit er elementar ist, wenn das Wollen ihn verlassen hat, wenn die Form gehoben ist, um sich nie wieder zu bilden, wenn das Wort des Buddha seine Frucht getragen hat? —

Höre! Ein Mönch mit Namen Yamako hatte die ketzerische Ansicht gefaßt: „Dahin verstehe ich die vom Erhabenen verkündete Lehre, daß ein Mönch, der das Haften am Dasein überwunden hat, wenn sein Leib zerbricht, der Vernichtung anheimfällt, daß er vergeht, daß er nicht ist jenseits des Todes.“ (Samyutta-Nikayo.) Das wird ausdrücklich als ketzerisch konstatiert.

Nun, so müßte demnach irgendeine Art des Daseins bestehen nach diesem großen Tode, diesem Wollens-Tode?

Höre! Ein Mönch Namens Vaccho fragt den Buddha:

„Wo wird der vom Dasein befreite Mönch wiedergeboren?“

„Zu sagen, daß er wiedergeboren wird, trifft die Sache nicht“, antwortet der Buddha.

„Dann, o Gotamo, wird er nicht wiedergeboren?“

„Zu sagen, daß er nicht wiedergeboren wird, trifft die Sache nicht.“

„Dann, o Gotamo, ist er beides: wiedergeboren und nicht wiedergeboren?“

„Auch das, o Vaccho, trifft die Sache nicht.“

„Dann, o Gotamo, ist er weder wiedergeboren, noch nicht wiedergeboren?“

„Auch das, o Vaccho, trifft die Sache nicht.“

So der Buddha.

Nun, so sagen wir es doch kurz und klar: Der Buddha weiß es selber nicht.

Höre! Ein Mönch Namens Malunkya putto trat einst vor den Buddha und sprach: „Alle diese Theorien, die der Erhabene unaufgeklärt gelassen hat — ob die Welt ewig ist oder nicht,

ob der Leib des in Heiligkeit Vollendeten nach dem Tode existiert oder nicht —, über diese möchte ich Aufklärung haben. Weiß es der Erhabene selber, so möge der Erhabene es mir sagen. Weiß es der Erhabene selber nicht, so möge er sagen: 'Ich weiß es nicht'. Will der Erhabene mich hierüber nicht aufklären, so ziehe ich vor, den Orden zu verlassen und zur Welt zurückzukehren.“ Das war kurz und gut. Und was antwortet der Buddha?

„Malunkyaputto, habe ich dir je gesagt: Komm, folge mir nach, und ich will dich darüber aufklären, ob die Welt ewig ist oder nicht, ob der Heilig-Vollendete nach dem Tode ist oder nicht?“

„Wahrlich nicht, o Herr!“

„Oder hast du je gesagt: Ich will dem Erhabenen folgen unter der Bedingung, daß er mich über diese Sachen aufklärt?“

„Wahrlich nicht, o Herr!“

„Wen, du betörter Mann, beschuldigst du denn? Malunkyaputto, einer der da sagt: ‚Ich will dem Erhabenen nur nachfolgen, wenn er mich über diese Sachen aufklärt, der ist wie ein durch vergifteten Pfeil Verwundeter, der den Pfeil nicht entfernt haben will, bevor er nicht weiß, ob sein Feind hoher oder niedriger Kaste angehört, groß oder klein ist, hell oder dunkel, in dieser oder jener Stadt wohnt, ob der Bogen so oder so beschaffen ist u. s. w.‘. Malunkyaputto, einer der Aufklärung über solche Dinge haben will wie: ‚Ist die Welt ewig oder nicht, ist der Heilig-Vollendete nach dem Tode oder nicht‘ —, ein solcher Mensch, wahrlich, wird sterben, bevor der Tathagato ihn hat belehren können. — Ein heiliges Leben, Malunkyaputto, hängt nicht an solchen Dogmen. Mag die Welt ewig sein oder nicht, mag der Leib des Heilig-Vollendeten nach dem Tode sein oder nicht, deswegen bleiben doch Geburt, Alter, Tod, Sorge, Jammer, Elend, Gram und Verzweiflung. — Merke wohl auf, Malunkyaputto, was das ist, was ich erklärt habe und was das ist, was ich unaufgeklärt gelassen habe! Und was habe ich unaufgeklärt gelassen? —

Ob die Welt ewig ist oder nicht, ob Leib und Seele identisch sind oder nicht, ob der Leib des Heilig-Vollendeten nach dem Tode ist oder nicht. Und weshalb habe ich das unaufgeklärt gelassen? Weil es euch nicht nutzt, Malunkyaputto, weil es mit wahrer Frömmigkeit nichts zu tun hat, weil es nicht zur Abkehr, zur Leidenschaftslosigkeit, zum Aufhören, zur Beruhigung, zu erhabener Weisheit, zu Nibbanam führt. — Und was, Malunkyaputto, habe, ich aufgeklärt? Leiden habe ich aufgeklärt, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens und den Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt, die habe ich aufgeklärt. Und weshalb? Weil es euch nützt, weil es zu wahrer Frömmigkeit gehört, weil es zur Abkehr, zur Leidenschaftslosigkeit, zum Aufhören, zur Beruhigung, zu erhabener Weisheit, zu Nibbanam führt.“

So der Buddha. Und wir? — Haben wir wirklich Leben als Leiden erkannt, was haben wir dann besseres, dringenderes, anderes zu tun, als dieses Leiden aufzuheben? Was kümmern uns Hypothesen! Was soll es, vom Buddha Dinge zu fragen, mit denen er nichts zu schaffen hat. Nur mit einem hat der Buddha zu schaffen: dem Leiden und des Leidens Ausrodung. Was aus der Erde wird, wenn die Sonne schwindet? Vielleicht dieses, vielleicht jenes; wer mag das wissen. — Was aus den Elementen wird, wenn die Ich-Sonne schwindet? Vielleicht dieses, vielleicht jenes; wer mag das wissen. — Was Nacht ohne Tag ist, Tod ohne Leben, Elemente ohne ‚Ich‘, das faßt unser Geist nicht. Schweigend, dunkel, grundlos tut sich der Mund der Ewigkeit auf, bereit uns in sich hineinzuziehen wie die zauberische Schlange den widerstrebenden Vogel. Wer aber vom Tathagata belehrt ist, der steht fest auf seinem Fels, ruhig, ohne Zittern. Er erkennt: „Alles was zu tun war, ist getan. Nicht mehr ist diese Welt.“ Ihn lockt keine Endlichkeit, ihn lockt keine Ewigkeit.

Kurzer Überblick über den Buddhismus in seiner historischen Entwicklung

Je höher etwas steht, umso tiefer kann es sinken. Dieser Satz hat sich an allen religiösen Bewegungen bewahrheitet, an keiner wohl mehr wie am Buddhismus. Wer den Buddha und seine krystallene Lehre mit dem heutigen Buddhismus und tibetanischen Lhamas oder chinesischen Bonzen als dessen Repräsentanten vergleicht, wird ohne weiteres zustimmen. Als die Länder, in denen sich noch am meisten von dem alten geistigen Glanz erhalten hat, gelten heute Ceylon und Birma. In Ceylon gilt das Birmanische Reich, in diesem selber wieder Ceylon als die Centrale des heutigen Buddhismus.

Indessen es bestehen Unterschiede zwischen beiden Ländern, gut markierte sogar. Auf Ceylon fällt die größere Gelehrsamkeit einzelner Mönche und der engere Anschluß in Sprache und Rasse an das Mutterland des Buddhismus. Das Pali, die heilige Sprache, aller Wahrscheinlichkeit nach die Sprache des Buddha und seiner ersten Jünger, wird rein nur in Ceylon gesprochen und gelehrt, und das Singhalesische gehört gleich dem Pali jenem großen indogermanischen Sprachbündel an, welches außer anderen Zweigen auch Sanskrit, Griechisch, Lateinisch und unsere modernen europäischen Sprachen umfaßt. Vielleicht ist es mehr als eine Spielerei, darauf hinzuweisen, daß der Buddha in Sprache und Rasse mit uns verwandt ist. Die Gedanken, die er gedacht hat und andere große Gedanken, die Indien geboren hat, sind indogermanisches Gemeingut; denn, vielleicht keine Anlage ist dem arischen Stamm so spezifisch wie sein Philosophieren. Wir haben es freilich bis heute verschmäht, das Erbe am Ganges anzutreten, weil wir seinen Wert nicht verstehen.

Doch weiter: Ceylons Cultur und Bevölkerung, zwar nicht die Urbevölkerung, wohl aber die höheren Kasten stammen aus dem klassischen Teil Nordindiens, der Ganges-Ebene. Birma dagegen steht mit seiner Bevölkerung außerhalb der arischen Rasse. Seine Bewohner werden zum großen mongolischen Menschenstamm gerechnet, und die birmanische Zunge ist, gleich der chinesischen, nicht imstande, die vollen, klangreichen Silben des Pali unverändert wiederzugeben. Zugunsten Birmas dagegen spricht die ohne Frage größere Religiosität des Volkes im Ganzen.

Ceylon und Birma, mit Siam als drittem, bilden den sogenannten südlichen Buddhismus mit dem Pali als heiliger Sprache. Diesem gegenüber bilden Nepal, Tibet, China, Japan und die Mongolei die Masse des sogenannten nördlichen Buddhismus. Der letztere, der reinen Lehre noch viel weiter entfremdet als die südlichen Länder, bedient sich des Sanskrit als heiliger Sprache. Das Verhältnis zwischen Sanskrit und Pali ist etwa das wie zwischen Lateinisch und Italienisch, wenigstens soweit es die Structur der Sprache betrifft.

Es ist ohne Frage eine der erstaunlichsten Tatsachen der Weltgeschichte, daß eine Lehre, welche das Leben als Leiden zur Basis verlangt, so ungeheure Verbreitung hat gewinnen können. Freilich kommt man hier leicht in die Gefahr der Übertreibung. Nach dem Grundsatz ‚Ziffern beweisen‘ hebt man gerne hervor, daß der Buddhismus diejenige Religion ist, welche die größte Zahl der Anhänger ihr Eigen nennt. Aber gerade dieses Moment wiegt bei solch einer Religion weniger als bei anderen. Seiner ganzen Anlage nach ist der Buddhismus außerordentlich geeignet, sich mit fremden Religionen zu amalgamieren und das hat er vor allem in China und Japan getan. Die kolossale Zahl der Buddhisten, welche unsere Statistiker heraus rechnen, beruht darauf, daß man die beiden eben erwähnten Länder in toto als buddhistisch mitrechnet. Das entspricht aber entschieden nicht den

Tatsachen. Mit demselben Recht könnte man China als konfucianisch, Japan als shintoistisch ansehen. Aber die ganze Frage hat gar nicht die Bedeutung, die man ihr auf den ersten Blick beilegen möchte. Mehr wie andere Religionen besteht der Buddhismus, ein Verächter aller Äußerlichkeiten, in einer inneren Umwandlung des Menschen und verlangt keinen officiellen Übertritt. In solchem Sinne freilich kann man mit Recht sagen, daß nicht nur Ost-und Südasien, sondern vielleicht der ganze Erdteil die Lehren des Buddha aufgenommen hat. Nicht unpassend hat man den Buddhismus den Lehrer Asiens genannt; denn es unterliegt kaum einem Zweifel, daß er mit seinen milden Grundsätzen langsame aber tiefgreifende Änderungen im Charakter besonders der centralasiatischen Völker vollzogen hat. Als alleinige Landesreligion besteht er nur in Ceylon, Birma und Siam, außerdem in Tibet in jener entarteten Form des Lamaismus.

Wie schon erwähnt war Pali die Volkssprache zur Zeit des Buddha, die Sprache Magadhas, des Reiches, innerhalb dessen Grenzen er vorzüglich lehrte. Auch im Punkt der Sprache war der Buddha ein Neuerer. Sanskrit war bisher ausschließlich das Organ für Religion und Philosophie gewesen, aber mit genialem Blick erkannte er, daß eine Volksreligion auch in der Volkssprache gepredigt werden müsse. An diesem Punkt hielt er gegenüber den Versuchen der Gelehrten unter seinen Schülern mit Zähigkeit fest. Er selber bestimmte: „Das Meisterwort soll in seiner Sprache gelernt werden.“ So wurde in dem bald nach seinem Tode in Rajagriha (Pali: Rajagaham, das heutige Rajgir) abgehaltenen Concil der Kanon in Pali fixiert. Pali wurde die Sprache des Buddhismus. Dieses Fixieren geschah freilich nicht schriftlich, sondern auf jene Weise, wie sie in Indien stets für die sicherste gegolten hat: Im Gedächtnis der Gläubigen durch Auswendiglernen. Es bestand in Indien stets ein Widerwille dagegen, religiöse Schriften dem Griffel anzuvertrauen. Erst unter dem Einfluß des Griechentums verging dieses Vorurteil, und zwar am ersten im

fortschrittlichen, aufgeklärten Buddhismus. Aber die äußere Eigenart dieser heiligen Schriften, insonderheit des Sutta-Pitakam läßt erkennen, daß sie von vornherein darauf berechnet waren, im Gedächtnis zu leben. Die häufigen und langen Wiederholungen haben keinen anderen Grund, als den, dem Hörer das Behalten zu erleichtern.

Man stelle sich vor, daß das Christentum resp. die Lehre Jesu in den Fesseln jenes hebräisch-syrischen Dialects steckengeblieben wäre: Ihr wäre für immer das Urteil damit gesprochen gewesen. Erst damit, daß die im Schoß der Nationalität aufgehäufte Spannkraft sich über eben diese enge Nationalität hinweg in den breiten Strom griechischen Lebens ergoß, der damals die ganze Kultur-Welt durchflutete, erst damit, daß die griechische Sprache als Vehikel angenommen wurde, ergab sich für die Sekte die Möglichkeit, Weltreligion zu werden.

Nun gab es zur Zeit des Buddha keine Sprache, welche die Rolle des Griechischen zur Zeit Christi gespielt hätte. Das Sanskrit reichte wohl, soweit arische Kultur reichte, aber es war nur Gelehrten-Sprache, außer Fühlung mit dem Volkskörper. „Kannst Du Griechisch?“ frug der römische Hauptmann den Juden Paulus. Unter entsprechenden Verhältnissen in Indien wäre die Frage „Kannst Du Sanskrit?“ nie gestellt worden. Anderseits war Pali die vom Buddha sanctionierte Sprache. So geschah es, daß in starrem, vielleicht mißverständlichem Festhalten an den Worten des Stifters der Dialect Magadhas, eines Reiches, welches zwar zu den Großmächten des damaligen Indien gehörte, im Verhältnis zur indischen Welt aber unbedeutend war, als offizielle Sprache einer Religion aufgezwängt wurde, welche mehr als die Hälfte Asiens mit geistiger Nahrung versehen mußte.

Doch gehen wir vom Äußeren zum Inneren. Vielleicht keine Religion hat dem Ehrgeiz so wenig Spielraum gelassen als die buddhistische. Wenn man in den Klosterschulen Ceylons diese

prächtigen Charakterköpfe der Jünglinge sieht, diese Gesichter, in denen Römertugenden zu schlummern scheinen, so versteht der Uneingeweihte nicht den Proceß, durch den sie in diese stillen, behäbigen Mönche verwandelt werden, auf die so völlig unser biblisches Wort paßt: „Wenn ihr Nahrung und Kleidung habet, so lasset euch genügen.“ Und doch vollzieht sich diese Metamorphose seit soviel hundert Jahren immer wieder in überraschender Gleichförmigkeit. Ein solches Resultat ergibt sich aus dem Zusammenwirken der Lehre Gautamas und der indischen Natur. Man versteht, daß eine Lehre, deren Ziel in dem freiwilligen Austritt aus dem Lebensd. h. Leidenscircle gipfelt, in einem noblen aber völlig unerhörten Verzichtleisten auf alles, daß solche Lehre keinen Spielraum für den Ehrgeiz, für ein Sich betätigen wollen hat. Alle Energie verbrennt in der Beschäftigung mit dem eigenen Ich, eine Beschäftigung die, wie wir gesehen haben, darin gipfelt, dieses Ich als ein Schein-Ich, eine Täuschung zu erkennen. „Dich selbst rette vor allem! Benutze den kurzen Augenblick des Lebens! Blicke nicht rechts, blicke nicht links! Eile! Eile! Schon brennt dein Haar, Unglücklicher!“ So gellen die Warnungen und schrecken selbst den Widerstandsfähigeren, so daß er bestürzt jeden Gedanken der Activität aufgibt und in den weichen Schoß der Meditation zurücksinkt. „So wandle er als ob sein Haupt von Flammenglut umgeben war, erstrebend nur ein einzig Ziel: das Reich der Unvergänglichkeit.“

Vielleicht liegt es in der auf die Erzeugung bewußter Passivität hinausgehenden Tendenz dieser Religion, daß sie wohl mehr als andere Religionen von den Erdbebenstößen revolutionärer Gedanken verschont geblieben ist. Vielleicht liegt es auch daran, daß der Gedankengang des Systems etwas Klares, Mathematisches hat. Weil es mit der Gegenwart einsetzt, mit den Tatsachen der Gegenwart operiert, so ist Hypothesen kein Spielraum gelassen. Schon aus den ersten Zeiten, während der Buddha noch selber lehrte, werden freilich Fälle von Ketzerei

berichtet, als ernsthafteste die des Devadatta, Gautamas Neffen. Außerdem werden in den Suttas eine Reihe anderer Fälle angeführt, in denen von Mitgliedern des Ordens ketzerische Ansichten gehegt worden; aber stets genügt ein Appellieren an den Verstand, eine Reihe von Fragen, die in strenger Logik aus den vier heiligen Wahrheiten abgeleitet werden, um das verirrte Schaf von der Falschheit seiner Schlüsse zu überzeugen und auf den richtigen Weg zurückzuführen. Es ist eben der ungeheure Vorzug des Buddhismus, daß er mit Verstandstatsachen und nicht mit Dogmen und Glaubenssätzen operiert. Jedem Fanatismus wird dadurch die Spitze abgebrochen. So ist wohl anzunehmen, daß der Buddhismus Ceylons seit den Zeiten Mahindas, des buddhistischen Apostels der Insel, das heißt seit etwa 250 v. Chr., seinem Wesen nach stabil geblieben ist. Freilich haben sich im Lauf der Jahrhunderte eine große Reihe verschiedener Sekten gebildet, aber die sie trennenden Unterschiede beruhen zum Teil auf nichtssagenden Äußerlichkeiten. Im Grunde streben sie alle auf der gleichen Basis dem gleichen Ziel zu.

Nun hat besonders der Buddhismus Ceylons große Gefahren zu bestehen gehabt, indem er Jahrhunderte, ja mehr als ein Jahrtausend lang dem Einfluß der sivaistischen Malabaren Südindiens ausgesetzt gewesen ist. Aber das ist der beste Beweis für die unerschütterlich eiserne Basis, auf der diese erhabene religiöse Lehre ruht, daß sie von allen fremden Beimischungen immer wieder gereinigt und in voller Ursprünglichkeit rekonstruiert werden konnte, ähnlich wie aus dem aufgelösten Salz der Salzwürfel immer wieder in gleicher Form und Reinheit auskristallisiert.

Größer noch als die äußere Gefahr von Seiten der Malabaren war die innere Gefahr, die von den singhalesischen Herrschern selber, diesen ‚allerbuddhistischsten Königen‘ dem Glauben drohte. Bis zu den Zeiten des großen Dutugaimunu in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. war das Verhalten der

Könige den Mönchen gegenüber streng im Sinne der Vorschriften des Stifters der Religion geregelt. Die Mönche empfangen von den Königen, in derselben Weise wie von Privatleuten, nur in vergrößertem Maßstab, Wohnung, Kleidung und Essen. Sie gingen, wie es in der großen Ceylonchronik heißt ‚zu des Königs Tisch‘. Nach Dutugaimunu, in den Zeiten des Verfalls und allgemeiner Verwirrung konnte dieses Verhältnis, welches friedliche und gesicherte Zustände voraussetzt, nicht immer innegehalten werden. Die Könige, oft von Geldmitteln entblößt, aber begierig der Religion dienstbar zu sein und der Früchte des Almosengebens teilhaftig zu werden, wiesen dem Orden große Ländercomplexe zum Geschenk an und machten dadurch die Klöster zu Großgrundbesitzern. Wenn auch der einzelne nach wie vor mittellos bleiben mußte, so war doch das Einreißen eines, der reinen Lehre völlig widerstrebenden Wohllebens unvermeidlich.

So ist es natürlich, daß der Buddhismus gerade im Bereich der Könige und ihrer Residenzen sein tiefstes Niveau erreichte. Noch heute z. B. hat sich Kandy, die letzte Residenz der singhalesischen Herrscher, von dieser geistigen und moralischen Baisse seiner religiösen Genossenschaft nicht erholt, woran der Umstand, daß es durch die Reliquie des heiligen Zahnes zum Hauptwallfahrtsort Ceylons und der ganzen buddhistischen Welt wurde, mit schuld sein mag. Und noch heute gelten die Klöster längs der Südküste Ceylons für diejenigen, welche die Lehre des Buddha in ihrer besten, reinsten Form repräsentieren, weil sie dem depravierenden Einfluß der Könige und ihrer Schenkungen nie so ausgesetzt gewesen sind, wie die Klöster Central-Ceylons. Die tiefgreifendste, ja vielleicht die einzig tiefgreifende Bewegung im Schoß des Buddhismus war ohne Zweifel diejenige, welche zur Scheidung in nördlichen und südlichen Buddhismus führte. Es ist charakteristisch für das ganze Leben innerhalb dieser Religion, daß auch diese Scheidung, soweit wir sagen

können, sich in allmählich-friedlicher Weise vollzogen hat. Als unter Kanishka, dem König der Yueitschi, in dem zu Kashmir abgehaltenen Concil der Kanon für die nördlichen Länder in Sanskrit fixiert wurde (etwa 100 n. Chr.), da muß diese Scheidung dem Wesen nach schon fertig gewesen sein.

Im nördlichen Buddhismus, dem Mahayana (wörtlich: Großes Fahrzeug) laufen zwei Lehren nebeneinander, die eine ursprüngliche, das Buddha-Wort, und auf ihr schmarotzend jene andere, die sich auch äußerlich durch ihre Tantras und Mantras (Zaubersprüche) als verkleideter Sivaismus präsentiert. Sie operiert nicht mehr mit dem Schlagwort ‚Wissen‘, sondern mit dem Schlagwort ‚Liebe‘. Und in völliger Verdrehung des Denkens hat sie einen Himmel konstruiert, in den Amitabha, der Dhyanibuddha, die Frommen als in einen Ort maßloser Seligkeiten aufnimmt. Und doch ist nicht zu leugnen, daß gerade das Mahayana den größeren Teil Asiens erobert hat, weil es durch Construction dieses Himmels sich den menschlichen Gefühlen mehr anschmiegte, als die marmorne Kälte des reinen Buddhismus, der vom Himmel nur spricht, um ihn mitleidig zu verachten.

Werfen wir jetzt einen kurzen Blick auf die Art und Weise, in welcher der Buddhismus in den asiatischen Ländern zur Herrschaft und zum Fall kam.

In Ceylon und Hinterindien fand er Naturkulte der Urbevölkerung vor. In Ceylon freilich hatte vorher schon brahmanische Einwanderung aus Nordindien stattgefunden, aber die Zeiten vor dem Apostel Mallinda und seinem Zeitgenossen, dem König Tissa sind zu wenig historisch gesichert, als daß sich über ihre religiösen Zustände genaueres sagen ließe. Das historische und religiöse Ceylon beginnt erst mit dem Buddhismus (etwa 250 v. Chr.). Nach Hinterindien (Birma) kam das Gesetz des Buddha mit dem gelehrten Buddhaghosha im 5. Jahrhundert n. Chr. In beiden Ländern

scheint er schnell und leicht Eingang gefunden zu haben und zur Herrschaft gekommen zu sein.

Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß die Verhältnisse im Mutterland Indien völlig anders lagen. Der Brahmanismus hatte sich zu Gautamas Zeit bereits zu jenem knöchernen Gerüst consolidiert, welches bis heute noch den indischen Volkskörper trägt. Bei der tiefreligiösen Anlage des indischen Volkes konnte es nicht ausbleiben, daß sich hier zwischen beiden Systemen ein Kampf auf Leben und Tod entspann.

Ein äußerliches Merkmal erlaubt bisweilen einen Rückschluß auf das innerste Wesen einer Sache. Solch ein äußerliches Merkmal ist der Trieb zur Propaganda beim Buddhismus, die Unmöglichkeit der Propaganda beim Brahmanismus. In dieser scheinbaren Äußerlichkeit drängt sich die radicale Verschiedenartigkeit beider Systeme zusammen.

Man könnte fast sagen, daß der Brahmanismus mit seiner starren, finsternen Exklusivität etwas dem Judentum ähnliches hat. Der Kastenbegriff ist es, der Propaganda in unserem Sinn hier unmöglich macht. Das Wort ‚bekehren‘ verliert hier Sinn und Bedeutung. So wenig wie ein Mohr weiß gewaschen werden kann, so wenig kann z. B. der Sudra zum Brahmanen bekehrt werden. Brahmanismus kann naturgemäß nur da sein, wo Kastenherrschaft ist, letztere nur da, wo das arische Volk herrscht. Jener heut so beliebte Proceß des Versendens der Religionen weit über das Meer zu anderen Völkern, jene Umwandlung der Religion in einen Exportartikel war unmöglich. Das Volk war die Religion. Das Kastenwesen war gewissermaßen angewandte Religion. Propaganda in unserem Sinn ist erst nach Zerstörung des Kastenbegriffes denkbar.

Diesen Kastenzwang hatte der Buddha in der Tat zerbrochen, theoretisch in vollkommener Weise, practisch natürlich nur so weit es ihm möglich war, d. h. innerhalb der Grenzen seines

Ordens. Diese Grenzen mögen bei Lebzeiten keine sehr großen gewesen sein. Die Kastenlosigkeit innerhalb dieses begrenzten Areals mag den Brahmanen, vielleicht mit Ausnahme der weitblickenden unter ihnen, mehr ein Gegenstand der Curiosität als der Furcht gewesen sein. Aber wie das Flämmchen, dem man so lange ruhig zugeschaut hat, durch veränderte Windrichtung plötzlich zum alles bedrohenden Brande wird, so wurde infolge der consequenten Begünstigung des Buddhismus durch Asoka jene Doctorfrage zu einer Sache, bei der es sich um Leib und Leben des ganzen indischen Volkstums handelte. Mit der Aufhebung des Kastenzwanges hatte der Buddha ein Samenkorn in Jambudvīpa (Indien) gepflanzt, welches lange, lange nach seinem Tode zu einem Baum hoch wuchs, in dessen Schatten alles ruhen, alles gedeihen konnte nur nicht Brahmanentum, nur nicht Priesterunwesen, nur nicht Sonderheiten, nur nicht Heimlichkeiten. Daher spricht der Buddha: „Die dreifache Weisheit dieser Veda-kundigen Brahmanen ist eine wasserlose Wüste zu nennen, ihre dreifache Weisheit ist ein pfadloses Dickicht zu nennen, ihre dreifache Weisheit sie ist Tod und Verderben.“ (Tevijja-Suttam, Digha-Nikayo.)

Das ganze indische Volkstum steht und fällt mit dem Kastenzwang. Für den Inder ist die gegenwärtige Existenz nichts als das Product früherer Existenzen, ebenso wie die gegenwärtige Existenz schon den Samen der folgenden enthält. Wie nun jede Wirkung durch die spezifische Natur der Ursache bedingt ist, so zieht gute Tat gute Folgen d. h. in summa: gute Wiedergeburt, böses Leben ungünstige Wiedergeburt nach sich. Die Folge ist, daß man einen, dem es hienieden schlecht geht, ansieht wie einen, der in früheren Existenzen ein Missetäter gewesen ist, ansieht wie einen, der jetzt öffentlich Sünden abbüßen muß, die er in früheren Existenzen vielleicht im geheimen begangen hat. Im Gesetzbuch des Manu heißt es direct: „Die ungetreue Gattin wird nach ihrem Tode (d. h. in der Wiedergeburt) behaftet sein

mit Krankheiten wie Lungenschwindsucht und Elephantiasis.“ Schlimmer aber als Krankheit ist das Geborenwerden in niederer Kaste. Für indische Begriffe setzt schon mit dem Moment der Geburt die Strafe oder Belohnung ein. Der aus niederem Schoß Geborene ist geboren, die Folgen seiner Sünden zu büßen, der in hohem Stand Geborene ist geboren, um den Lohn guter Taten zu empfangen. Der Brahmane ist nicht durch Zufall Brahmane, der Sudra nicht durch Zufall Sudra, sondern auf Grund göttlicher, all waltender Gerechtigkeit. Die Kasten sind göttliche Institution. Sie sind das große vierbändige Buch des Lebens, in das die Gottheit ihre Urteile schreibt. Gegen diesen Spruch oberster Instanz gibt es keine Berufung.

Daher gilt Kastenmischung als gräßlichstes der Verbrechen. Es muß der Brahmane stets Brahmane bleiben, weil er von der Gottheit hier eingesetzt ist, den Brahmanen zu zeugen; es muß die Brahmanenfrau stets Brahmanenfrau bleiben, weil sie von der Gottheit eingesetzt ist, aus ihrem gesegneten Schoß den Brahmanen zu gebären. Die Kaste ist nichts als das Mittel, das Walten göttlicher Gerechtigkeit auch menschlichem Auge sichtbar zu machen. Sie ist das Vehikel, die Sprache der Gottheit menschlichem Ohr zuzuführen. Jenes große Moment in der Christenlaufbahn, jenes Moment wenn die Böcke von den Lämmern getrennt werden, das ist für den Inder in die gegenwärtige Existenz gerückt worden. Das Institut der Kaste ist die Bühne, auf der sich dieses ungeheuerste Schauspiel vor den Augen der Welt abspielt. Mag man also von der Tiefe der indischen Moral sagen was man will, sicher ist sie dem äußeren Umfange nach der christlichen weit überlegen. Dieser Fähigkeit des menschlichen Geistes, nicht zu zweifeln an dem das man nicht sieht, ist im indischen Moralsystem viel weniger Spielraum gelassen. Die Frage von der Vergeltung nach dem Tode, auf welche unser geistiger Pöbel nur mit jenem Achselzucken der Gleichgültigkeit oder des Spottes antwortet, hat für den Inder in unübertrefflicher Deutlichkeit ihre Lösung

gefunden. Jeder sieht bei sich wie bei andern diese Vergeltung nach dem Tode mit eigenen Augen; die jetzige Existenz ist die Vergeltung. Wie der Engel der Apokalypse mit einem Fuß auf dem Meer, mit dem anderen auf der Erde steht, so steht die indische Moral mit einem Fuß im Diesseits, mit dem anderen im Jenseits. Neben und durcheinander laufen die Fäden. Im Diesseits spielt sich so das Jenseits ab. So eng umschlingen sich beide, daß der Denker angereizt wird, sie zu jener großartigen Einheit jenseits von Zeit und Raum zusammenzuschmelzen, die der Endpunkt indischer und aller Philosophie ist.

Die Aufhebung der Kaste war das kühnste, was der Buddha sich gegen die in Jahrhunderten verknorpelten Anschauungen seines Volkes erlaubte. Das war kühner als die Verachtung der Askese, mehr als das Fallenlassen des Sanskrit. Am Rückschlag dieser Tat in erster Linie ging der Buddhismus auf dem Festlande zu Grunde.

Man liebt den Buddhismus als einen Sprößling des Brahmanismus hinzustellen, gewissermaßen als eine Fortführung, Vergeistigung desselben; aber der Zusammenhang ist ein völlig äußerlicher. Jedes Ding in der Welt muß eine Basis haben, auf der es steht. Der Buddha stand auf dem Brahmanismus, wie wohl ein Mann mit der Axt auf dem Baum steht, an dem er arbeitet. Seinem inneren Wesen nach steht der Buddhismus dem Brahmanismus, auch der vergeistigsten Form desselben, dem Vedanta, so kraß gegenüber, wie Tag der Nacht, die auch eines aus dem anderen entstanden sind. Er steht dem Brahmanismus genau so kraß gegenüber, wie er zum Beispiel dem Christentum oder dem Islam gegenüber stehen würde, aus denen beiden er sich ebensogut hätte entwickeln können. Denn die brahmanische Lehre vom ‚Alles ist Gott‘ und ‚Alles ist Ich‘ geht wie eine mystische Unterströmung durch sämtliche Weltreligionen, und ihnen allen gleichmäßig steht der Buddhismus mit seinem

„Alles ist Nicht-Ich“ gegenüber. Seine einzige Verbindung mit der Basis, aus der er hervorgegangen, ist jene Reihe von Schlagwörtern, die er an sich trägt, wie das frisch ausgekrochene Hühnchen die Eireste.

In Wahrheit war des Buddha Tätigkeit eine zersetzende im eminentesten Sinn. Wir verstehen es, wenn wir aus dem Munde eines Brahmanen den Vorwurf hören: „Ein Keruhauer ist der Asket Gotamo, sage ich, und warum sage ich das? Weil er als solcher gegen unsere Satzung vorgeht.“ Gerade in Indien war ein Amalgamieren unmöglich. Stets ist der Buddha von Fanatismus frei geblieben, auch Gefallen an gewaltsamen Kraftproben hat er nie bekundet. Aber bei seiner reformatorischen Tätigkeit ergab sich notgedrungen ein Punkt aus dem andern. Bei dem mathematischen Aufbau des Systems mußten rücksichtslos alle Konsequenzen gezogen werden, sonst stürzte das System in sich zusammen. Der Gottbegriff war zerfallen, mit ihm mußte unweigerlich auch das Kastenwesen fallen; denn es ruht auf einer Bevorzugung vor Gott. Ist aber kein Gott überhaupt, so ist auch kein bevorzugender Gott. Nicht wer von Geburt, sondern wer an Moral am höchsten steht, der ist im Gedankengang des Buddha der wahre Brahmane. In jener schönen Stelle im Sutta-Nipata heißt es: „Den allein nenne ich Brahmanen, der, gleich dem Wasser am Lotusblatt, nicht am Sinnlichen hängt. Den allein nenne ich Brahmanen, der zwischen Zornigen sanft, zwischen Anmaßenden friedlich, zwischen Gierigen frei von Gier ist. Den allein nenne ich Brahmanen, von dem Lust, Zorn, Stolz und Neid abgleiten, wie das Sesamkorn von der Spitze der Nadel.“ Und an anderer Stelle im Dhammapadam heißt es: „Wer Gemütsruhe beweist, still, unterwürfig ist, sich in Schranken hält, keusch ist und aufgehört hat, mit anderen Wesen zu hadern, der ist in Wahrheit ein Brahmane, ein Sramana, ein Bhikkhu.“ Auf diese Weise benutzt der Buddha, wie alle anderen überkommenen Begriffe, so auch den Kastenbegriff, den Begriff des Brahmana. Er operiert mit ihm,

nur um ihn in seinem höheren Wissen, seiner höheren Moral verschwinden zu lassen.

Mit Aufhebung der Kaste war eng ein anderer Punkt verknüpft, welcher die neue Lehre gleichfalls in schärfsten Gegensatz zum Brahmanentum setzte: Hier hatte der Mann, wenn seine Lehrzeit als Brahmanenschüler beendet war, den Hausstand zu gründen. Erst wenn er die Kinder seiner Kinder sah, durfte er sein Heim verlassen und sich in den Wald zurückziehen. Erst das graue Alter durfte sich jenem rücksichtslosen Denken überlassen, welches in seiner dunklen Glut die Götter samt den Opfern, die Vedas samt den Werken zu Asche brannte. Jüngling und Mann standen unter dem Schreckensregiment der indischen Götter und ihrer Priester. Ihnen blieben die Upanishads als Geheimlehre verschlossen. So lag auf dieser Umwandlung von Glauben in Wissen etwas wie ein staatlicher Schutz; sie war gewissermaßen patentiert. Und mit einer gewissen Berechtigung; denn die Upanishads, dieses System des Wissens, enthielten Gedanken, welche in ihrer Popularisierung die ganze soziale Gliederung Indiens aufgehoben hätten.

In der Lehre des Buddha gab es nichts, was einem Geheimnis ähnlich war. Das Leiden war da, und der Weg zur Erlösung lag frei, schnurgerade vor aller Augen. Der Buddha selber sagt: „Hinsichtlich der Wahrheit hat der Tathagata nichts gleich der geschlossenen Hand des Lehrers, die einiges verborgen hält.“ Warum denn also den langwierigen Weg des Brahmanentums innehalten? Warum so lange in diesen Ketten des Leidens schmachten, wenn ein einziger Schritt zurück, ein Loslassen, ein Gedanke frei macht, ruhig, furchtlos, für immer? In mir liegt Himmel, in mir liegt Hölle. Was soll's mit dem Priester und seinem Regiment! — So eröffnete der Buddha nicht nur jeder Kaste, sondern (mit gewissen natürlichen Beschränkungen) auch jeder Alterstufe den Weg zu den

höchsten Gütern, das eine so gut wie das andere ein tödlicher Schlag für den Organismus des Brahmanentums.

Der Kampf zwischen Brahmanismus und Buddhismus stellt vielleicht den ungeheuersten Religionskrieg dar, den die Welt je erlebt hat. Im Geheimen wie im Offenen wurde er über ein Jahrtausend lang geführt. Er war nicht Religionskrieg in dem Sinn, daß einer dem anderen seine religiösen Überzeugungen aufdrängen wollte, sondern Religionskrieg in dem Sinn, daß an der Religion auch die Existenz ihrer Vertreter hing.

Durch maßlose Begünstigung der des Bramanen-Joches müden Könige errang der Buddhismus schnell einen scheinbaren Sieg. Schon gegen 300 v. Chr. unter Asoka war er die Religion Indiens geworden und noch der Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts sah ihn unter dem Patronat des ausländischen Königs Kanishka auf seiner stolzesten Höhe. Schon unter Asoka begann auch buddhistische Propaganda Indiens Grenzen zu überschreiten, nordwärts nach Kaschmir, Kabul u. s. w., vor allem aber südwärts nach Ceylon. Asokas eigener Sohn Mahendra wurde hier zum Träger des Evangeliums gemacht, und Asokas eigene Tochter Sanghamitra überbrachte einen Zweig des heiligen Bodhi-Baumes von Uruvela als kostbarstes Geschenk an König Tissa. Noch heute lebt dieser Baum in Anuradjapura, mit seinen etwa 2150 Jahren der älteste historische Baum der Welt.

In mehr als einer Beziehung kann man den Buddhismus eine königliche Religion nennen und stets hat er im Sonnenglanz großer Dynastien am üppigsten geblüht. Deshalb waren die auf Kanishka folgenden Jahrhunderte seinem Fortkommen ungünstig, weil jene Riesenreiche fehlten. Man darf sich freilich diesen Act der Annahme des Buddhismus von seiten der Könige nicht als etwas in feierlicher, offizieller Weise Erfolgetes vorstellen, als ein ostentatives Übertreten vom Brahmanismus zum Buddhismus. Wohl niemals ist der Inder

ein Freund solcher Glaubensacte gewesen, wie sie im Christentum und Islam Epoche machen. Etwas Gleichmäßiges, Vorsichtiges, Hin- und Herwiegendes ist für den indischen Geist charakteristisch. Die staatliche Anerkennung des Buddhismus von Seiten der indischen Könige war nichts als eine Bevorzugung desselben vor dem Brahmanismus. Letzterer wurde nicht ausgerottet, sondern nur zurückgedrängt, hintenangesetzt.

Nicht nur durch die Änderungen der politischen Verhältnisse Indiens, sondern vor allem durch die innere Schwächung, wie sie aus der Spaltung in Mahayana und Hinayana (nördlicher und südlicher Buddhismus) resultierte, gewann der Brahmanismus neue Kraft. Stets neben dem Buddhismus geduldet, gewann er, in der Form des Sivaismus immer mehr erstarkend, schließlich die verlorene Herrschaft über Indien wieder und zwar, wenn wir den Berichten trauen dürfen, unter ungeheurem Blutvergießen. Dieser Umschwung vollzog sich etwa im 8. Bis 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, und wir stehen somit vor der auffallenden Tatsache, daß das Volk der Hindu, für welches mehr wie für andere Völker das Leben stets Leiden gewesen ist, sich die Religion vom Leiden wieder hat nehmen lassen.

Neben dem inneren Feind erwuchs jetzt dem Buddhismus ein äußerer Feind im Mohammedanismus. Die Länder im Nordwesten Indiens, vor allem Balkh, waren eine Hauptstätte des wahren Glaubens. Mitte des 7. Jahrhunderts wurde hier die Lehre des. Buddha mit dem Koran vertauscht. Anfang des 8. Jahrhunderts folgte Sindh. Immer weiter schob sich der Islam ostwärts, bis er unter den mongolischen Kaisern zur herrschenden Religion wurde. Gegen 1200 n. Chr. wurde Magadha, das Herz des Buddhismus erobert.

Tatsache ist, daß der Brahmanismus dem verheerenden Einfluß der Jahrtausende getrotzt hat, während der Buddhismus heute auf dem Festland Indiens völlig

verschwunden ist, ähnlich einer exotischen Pflanze, welche eingeht, sobald es ihr an der nötigen Pflege mangelt.

Auch in Java mußte die Lehre des Buddha dem Islam weichen. Ende des 14. Jahrhunderts traten die ersten mohammedanischen Apostel auf, und schon Ende des 15. Jahrhunderts fiel mit Mocljopahit das letzte und glänzendste der buddhistischen Reiche Javas. Wie überall so auch hier scheint der inactive, Fanatismus-freie Buddhismus schnell dem Islam gewichen zu sein.

Wieder anders als in Indien lagen die Verhältnisse in China und Japan. Auch hier traf der Buddhismus auf alte Religionen resp. Religions-Philosophien. Aber im Gegensatz zum indischen Volk sind die Völker dieser Länder ausgezeichnet durch eine religiöse, ich möchte sagen, Leichtfertigkeit. Daher war es möglich, daß der Buddhismus sich neben der Lehre des Confutse in China, neben der Shinto-Religion in Japan einnisten und anwachsen konnte, freilich auf Kosten seiner Originalität. Gegen 400 n. Chr. wurde er in China Staatsreligion.

Tatsächlich kann man hier nicht von einer dieser Religionen sagen, daß sie die herrschende ist, indessen scheint sich in China eine Scheidung dahin vollzogen zu haben, daß die höheren Klassen der nüchtern-klaren Moralphilosophie des Confutse anhängen, während die große Masse des Volkes diesen verdorbenen Buddhismus mit seinen Paradiesesfreuden gewählt hat. In Japan ist Shinto Staatsreligion, doch stehen besonders einige der buddhistischen Sekten in hohem Ansehen, und der Zahl und dem Glanz der buddhistischen Tempel nach zu urteilen, scheint auch hier die Masse des Volkes dem Buddhismus anzuhängen.

Wir kommen nunmehr auf die Hauptfrage: Wie wird der Buddhismus den Anprall des Christentums aushalten, welches jetzt sich anschickt, die Rolle des Islam weiter zu führen?

Alles spricht dafür, daß dieser nördliche Buddhismus, welcher gleich dem Christentum mit den Schlagworten ‚Liebe‘ und ‚himmlische Seligkeit‘ operieren kann, sich als der widerstandsfähigere erweisen wird, vielleicht auch deshalb, weil er Völker zur Unterlage hat, die bezüglich der exacten Wissenschaften nicht so völlig auf die christlichen Missionsschulen angewiesen sind, wie die Singhalesen und noch mehr die Birmanen.

Der reine, südliche Buddhismus aber, der gleich einem gewaltigen Gletscher schön zu sehen, aber eisig zu fühlen ist, der bei völliger Passivität seiner religiösen Körperschaft ungeschützt durch Fanatismus dasteht, scheint diesem Ansturm gegenüber zu stehen, wie ein Wehrloser dem Angriff eines gepanzerten Kriegsmannes.

Nun machen sich neuerdings in Kolombo Anzeichen einer Reaction gegen das Christentum bemerkbar, aber dieselbe geht charakteristisch genug nicht von der Geistlichkeit, sondern von einigen eifrigen, gebildeten und wohlhabenden Laien aus. Als ich im Jahre 1900 im Vesakh-Monat, dem Geburtsmonat des Buddha (singhalesischer Rechnung nach etwa unserem Mai entsprechend), mich in Kolombo aufhielt, hatte ich Gelegenheit, einer Feierlichkeit beizuwohnen, welche der christlichen Kirche nachgeahmt und ihrem Wesen nach dem Buddhismus fremd war. Eine stattliche Zahl Knaben und Mädchen waren in den Räumen des Ananda-College versammelt, um im Beisein einer großen Menge Erwachsener einer öffentlichen Prüfung in Religion unterzogen zu werden. Zum Schluß wurden den besten Schülern Geschenke in Form von Büchern verabfolgt. Die Religion soll aus dem Ehrgeiz profitieren. Das ist völlig unbuddhistisch und geschieht nur in Nachahmung der christlichen Kirche, welche sich dieses Principes in ihrer Missionstätigkeit seit langem mit Erfolg bedient. Vertreter der buddhistischen Geistlichkeit waren natürlich nicht anwesend.

Das Bemerkenswerteste an dieser Feier war die Teilnahme der Mädchen, welche in früherer Zeit völlig ohne religiösen Unterricht gelassen wurden. Wir wollen hoffen, daß der Buddhismus Ceylons die Wichtigkeit dieser Frauenfrage in ihrem vollen Umfang begriffen hat. Vielleicht gibt es für ihn keine zweite Frage, deren Lösung dringlicher und für seinen künftigen Bestand wichtiger ist als diese.

Auch eine Art schriftlicher Polemik scheint sich von Kolombo aus gegen das Christentum zu entwickeln. Dieselbe geht ebenfalls vom Laientum aus, schon aus sprachlichen Rücksichten; denn nur Laien sprechen englisch. Aus der ganzen religiösen Körperschaft der Insel ist zur Zeit nicht ein einziger des Englischen mächtig und nur einer der Pandits (weltlichen Religions- und Sprachlehrer) spricht das Englisch fließend genug, um seine Gedanken ohne Dolmetsch dem Occidentalen übermitteln zu können.

Hier möchte man sagen: Es ist ein Glück, daß es so ist; denn ein Buddhismus, der sich mit anderen Religionen in Gezänk einläßt, ist schon kein Buddhismus mehr. Diese Noblesse der Passivität gehört zum Wesen der Lehre. Streit und Fanatismus kann dieselbe so wenig in sich aufnehmen, wie der Schnee die Wärme. Buddhismus in seiner reinsten Beschaffenheit ist schließlich nichts als die Wahrheit allgültiger Naturgesetze auf das Reich der Moral übertragen, in die Form religiösen Apparates gegossen. Die Wahrheit aber wird nicht durch Kampf und Streit ausgebreitet, sondern durch ihre eigene Vorzüglichkeit. In diesem Sinn kann man sagen, daß das Wesen einer Religion um so wahrer ist, je friedlicher sie sich verbreitet hat, und sicherlich kann hier niemand dem Buddhismus seine Bewunderung versagen, welcher seinen stillen Weg durch die Stürme der mongolischen Steppen gefunden hat, welcher sich ferner als die Religion bewährt hat, die ihrem philosophischen wie moralischen Teil noch mehr wie jede andere geeignet ist, die Beziehungen der Menschen

zueinander in friedlicher Weise zu regeln. So hat auch der Buddha nicht durch Kampf und Streit über seine Gegner triumphiert; sondern in den Suttas, den historischen Denkmalen seines Lehrens, durch Beweis, in der Legende durch größere Wunderkraft. Mit Recht konnte er zu seinen Jüngern sagen: „Nicht ich streite mit der Welt, aber die Welt streitet mit mir. Nicht streitet ein Wahrheitverkünder mit Irgendjemand in der Welt“ (Samyuttaka-Nikayo).

So passiv, so ohne Verständnis für die Gefahren der Gegenwart die buddhistische Mönchschaft sich bisher auch gezeigt hat, einem westlichen Einfluß hat selbst sie sich nicht ganz entziehen können: der modernen Wissenschaft, in erster Linie der Wissenschaft, welche den Buddhismus selbst zum Gegenstand hat. Wie sehr dieser Zweig der Studien in den letzten Jahrzehnten bei uns emporgewachsen ist, ist bekannt. Besonders in englischer Sprache ist eine ungemein umfangreiche Literatur über den Buddhismus entstanden. Viele europäische Gelehrte besuchen das leicht zugängliche Ceylon, um dort in den Kloster-Bibliotheken vor allem Kolombos und Kalutaras ihre Studien zu machen. So beginnen infolge dieses Contactes moderne Anschauungen, moderne Bilder in die Zellen indischer Viharas (Klöster) einzuschleichen, und der Reisende ist erstaunt, wenn ihm von den Mönchen dunkle Punkte aus der Lehre des Buddha durch der Physik und Chemie entnommene Bilder klar gemacht werden. Es ist noch nicht viel, was hier geleistet wird, aber die ersten Anfänge sind fühlbar.

Auch äußerlich hat dieser Einfluß unserer Gelehrten eingewirkt: In den Kloster-Bibliotheken, die früher lediglich aus den bekannten Palmblatt-Manuscripten bestanden, machen sich jetzt eine Menge europäische Bücher breit, meist Ehrengaben der betreffenden Autoren.

Der wichtigste Einfluß ist aber der, daß der Eifer unserer Gelehrten den Eifer der Einheimischen wachruft, nicht zu

Kampf, sondern zu gleich gerichtetem Streben. Der Mittelpunkt auch dieser Bewegung liegt in Kolombo. An ihrer Spitze steht Sumangala, der ehrwürdige Oberpriester in Maligakanda, dem Hauptkloster der Stadt. Trotz hohen Alters, trotz Krankheit ist er in angestrenzter Weise tätig, in erster Linie als Lehrer. Er und seine Stütze, der junge Mönch Njanissera gelten zurzeit im buddhistischen Ceylon als die ersten Autoritäten. Es scheint als ob in Kolombo ein Professorentum in der Bildung begriffen ist.

Aber nicht nur in Kolombo, sondern längs der ganzen SW-Küste, dem klassischen Singhalesen-Land, beginnt ein regeres Leben zu herrschen. In Kalutara, etwa in der Mitte zwischen Kolombo und Point de Galle gelegen, wohnt Subhuti, in Europa von allen einheimischen Gelehrten am besten bekannt. In Paiyaala etwas südlich von Kalutara gelegen, lehrt der Ex-Mönch Vagisvara, derjenige welcher sich nicht nur englische Sprache, sondern auch modernes Denken am besten zu Eigen gemacht hat. Auch Galle, ferner das ganz im Süden gelegene Matara und andere Orte haben ihre Kräfte.

Zu erwähnen wäre noch die Mahabodhi-Society, eine Gesellschaft, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, dem Buddhismus auf dem Festland Indiens den verlorenen Boden wieder zu gewinnen. Der Sitz der Gesellschaft ist in Kalkutta, ihr Leiter Mr. Dharmapala, der in Reisen und Vorträgen eine lebhaftige Tätigkeit entfaltet.

Im Allgemeinen freilich läßt sich nicht verkennen, daß das Christentum immer mehr Boden gewinnt. Als Anfang des 16. Jahrhunderts die Portugiesen, in Ceylon herrschten, da begann der Strom der Religion, welcher bis dahin, ebenso wie der Strom der Cultur, stets von Osten nach Westen geflossen war, seine rückwärtige Bewegung, und damit eröffnete sich einer der wunderlichsten Prozesse der Weltgeschichte: Die Sucht einer altklugen Tochter, die erfahrene Mutter zu belehren. Das heißt: Es begann die christliche Mission in Indien.

Mit dem der portugiesischen Nation specifischen Fanatismus wurde auf der Stelle der Kampf gegen die Landesreligion unternommen, und im ersten Ansturm schien dem Christentum, durch reine Glaubenshelden wie Franz Xaver gepredigt, ein schnellerer Sieg beschieden zu sein. In der holländischen Periode ging das Gewonnene zum guten Teil wieder verloren, weil die Sorge um den Geldbeutel alle anderen Interessen erstickte. Jetzt aber, unter englischem Regiment scheint das Christentum sich langsam aber ständig auszubreiten. Indessen darf man sich hier keinen Täuschungen hingeben. Die westliche Religion für sich hat keine Bresche in das religiöse Gebäude des Ostens geschossen. Nicht das Christentum, soweit es durch die Mission repräsentiert wird, wirkt, sondern das Christentum, soweit es der Träger westlicher Kultur ist, wirkt und zwar in jener indirecten, zersetzenden Weise. Hier handelt es sich nicht um ein über den Haufenwerfen von Religionen, nicht um eine Wiederholung der fürchterlich-großartigen Vorgänge in Mexiko und Peru, um ein Schaffen von Trümmerhaufen nur zu dem Zweck, die Fahne der Religion auf einem möglichst hohen Piedestal aufpflanzen zu können. Die Stichflamme, wie sie damals aus dem Schoß des Christentums hervorschoß, hat aufgehört. Nicht das Christentum, sondern der Westen wirkt jetzt auf den Osten. Nicht der Buddhismus wird zerstört werden, aber die Elemente, aus denen er sich bisher stets neu erzeugt hat, werden durch die Krämerkultur des Westens und die mit ihr einziehende Umkehrung sämtlicher Anschauungen so in ihrer inneren Beschaffenheit verändert werden, daß sie die Fähigkeit verlieren, ihre bisherige Function weiter zu erfüllen. So könnte es wohl kommen, daß einst auch auf diesem Boden die Lehre Gautama Buddhas verlöscht wie die Lampe, der das Öl ausgegangen ist. Doch im tiefsten Grunde wird auch dieser Sieg des Westens über den Osten nur ein Scheinsieg sein. In stiller Unterströmung sendet Indien, dieser religiöse Quell der Welt unserem schnellebigen, fast

vertrockneten Continent immer neue Wellen frischer Religiosität zu. Das ist die passive Mission von Buddhismus und Vedanta.

Ähnlich wie in Ceylon liegen die Verhältnisse in Birma, allerdings modificiert durch die Verschiedenartigkeit im Volkscharakter. Der passive, meditative Zug, wie er dem arischen Inder eigen ist, liegt nicht in der Natur des Birmanen. Lebhaft, leichtlebig, dem Spiel und Scherz über alles zugetan, bietet diese Rasse ein Bild eigenartiger Activität. Es ist die naive Activität des Kindes, welche dieses glückliche Volk sich bis heute bewahrt hat, eine Erscheinung so außerordentlich selten im Leben der Einzelnen sowohl als der Völker.

Auch im Verhalten der Mönche spiegelt sich diese Activität wieder. Nicht zufrieden mit der so leicht in Trägheit ausartenden Kühle des Klosterlebens, haben sie sich aus freien Stücken zu Lehrern ihres Volkes gemacht, wenigstens des männlichen Teils. Fast jedes birmanische Dorf, bis zu den kleinsten hinunter, hat sein Kloster (Kyaung) und damit auch seine Klosterschule, in welcher die Knaben in den Elementarfächern, sowie in der Lehre des Buddha unterwiesen werden. So kommt es, daß ein des Lesens und Schreibens Unkundiger in Birma seltener ist als in unseren Kulturstaaten. So kommt es aber auch, daß in kein Volk der Buddhismus sich so eingesogen hat wie in dieses. Birma ist der buddhistische Staat par excellence. und im unverfälschten Birma ist all Tun und Lassen des Einzelnen wie der Gesamtheit durch die Religion bedingt. Alle Äußerungen des Volkslebens spielen sich ab unter beständigem Hinblick auf diese Religion. Aber hier gibt es kein ängstliches Schielen nach dem Göttlichen, hier herrscht eine Freiwilligkeit, eine Freudigkeit, eine Kindlichkeit, welche das religiöse Leben Birmas zu einem einzig dastehenden Phänomen macht.

Im tiefsten Herzen ist der Birmane vom alten Schlag überzeugt, daß er auf keine Weise seine zeitlichen Güter

besser, ich möchte sagen profitreicher anlegen kann, als in Werken der Religiosität. Felsenfest hängt er an der Lehre vom Kreislauf der Wiedergeburten, und mit ungeheuren Zinsen erwartet der freigebige Spender im nächsten Leben den Lohn für die Wohltaten, die er in diesem Leben ausgeübt hat. Unbegreiflich ist dem unverfälschten Birmanen die Torheit des Europäers, der das Geld zu nichts benutzt als um mehr Geld anzuhäufen und um diesen elenden, vergänglichen Körper zu pflegen. So ist es natürlich, daß ganz Birma strotzt von den frommen Werken seiner Söhne und Töchter. Wahrhaft unerhört ist die Pracht, die an den religiösen Centralen wie Rangun, Mandalay und im alten Pagan herrscht. Shwe-Dagon, die goldene Pagode von Rangun, sucht an Glanz Ihresgleichen auf der Welt, und mancher Birmane darbt mit Freuden sein Leben lang, um auf ihrer Plattform eine neue Gebethalle errichten zu können.

Ein eigenartiges Licht auf das Verhältnis dieses Volkes zu seiner Religion wirft die Tatsache, daß jeder birmanische Knabe, vom Höchsten bis herab zum Bettler, für einige Zeit seines Lebens als Mönch in ein Kloster treten und die Mönchsgelübde halten muß. Für wie lange er das tun will, steht ganz in seinem resp. in seiner Eltern Belieben. Mancher bleibt nur einige Tage lang im Kloster, mancher monatelang und wieder andere, die in diesem Leben der Ruhe und Meditation ihr Ideal gefunden zu haben meinen, wählen für immer den Mönchsstand, den höchsten, verehrungswürdigsten Stand, welchen Birma zu vergeben hat.

Dadurch wird der religiösen Genossenschaft Birmas ein eigenartiger Zug aufgedrückt, durch den sie sich von der Mönchschaft Ceylons wesentlich unterscheidet. Nirgends können die Beziehungen zwischen Laien und Geistlichkeit so intim sein als in einem Land, in welchem jeder, vom König herab bis zum ärmsten Bauer, einmal in seinem Leben Mönch gewesen sein muß. Nirgends kann infolgedessen ein Verlassen

des Mönchstandes etwas so alltägliches sein als in Birma, und doch steht wohl nirgends der Mönchstand auf einer solch moralischen Höhe als gerade in Birma. Eben diese Beweglichkeit, dieser ständig zwischen Laientum und Mönchtum zirkulierende Fluß ist es, der Stagnation und Fäulnis verhindert. Die birmanische Geistlichkeit vertritt nicht eine besondere Mönchsmoral, sondern sie ist der Repräsentant der Moralität im Ganzen. Geborgen in der Mönchschaft liegt dieser kostbare Schatz, und jeder Birmane macht sich durch seinen Eintritt ins Kloster zum Miterhalter desselben. Mag sein Aufenthalt noch so kurz sein, solange er hier weilt, hat er die Gelübde in ihrem vollen Umfang zu befolgen. Beginnen die Sinne zu revoltieren, nun gut! Wir alle sind schwache Menschen, und er mag jeden Tag die gelbe Robe ablegen. Aber wehe dem, der in diesem geheiligten Stand die Gebote und vor allem das erste unter ihnen, das Keuschheitsgebot verletzt! Schwerste Strafe, Schmach und Schande für das ganze Leben sind die Folge. So genießt der Mönch in Birma die gleiche Verehrung wie das Buddha-Bild und wie der Dagon (Pagode). Aber nicht sein Mensch ist Gegenstand dieser Verehrung: er ist verehrungswürdig insofern und solange, als er die Moral repräsentiert. Das Gesetz des Buddha ist aber nichts als höchste Moral, und daher personifiziert, kristallisiert sich im Mönch der Dharma, das heilige allwaltende Gesetz. Das Gesetz wird im Mönch angebetet, symbolisch. In diesem Sinn sagt der Buddha selber: „Das ist die Jüngerschaft des Erhabenen, die Opfer und Spende, Gabe und Gruß verdient, die heiligste Stätte der Welt ist“.

Man versteht jetzt, warum die Würde eines Mönches lediglich nach der Länge seines Klosterlebens taxiert wird. Wer die größte Zahl von Jahren im heiligen Mönchstand zugebracht hat, am längsten Enthaltsamkeit und Meditation geübt hat, der ist der Verehrungswürdigste. Selbst höhere Intelligenz, größere Gelehrsamkeit, hervorragende Gabe des Predigens, selbst derartiges wiegt in den Augen des Volkes nicht so

schwer. Nicht berühmter Mönche bedarf das Land, sondern solcher, die ohne Prätensionen, still und unverdrossen den entsagungsreichen Weg zum Nirvana wandeln. So hat sich die Moral der birmanischen Geistlichkeiten, schnell wie der electrische Funken von Person zu Person überspringend, als scheinbar continuierlicher Strahl durch die Jahrhunderte gezogen, ein Phänomen, dessen Glanz selbst heute noch kaum blasser geworden zu sein scheint.

Trotzdem sind die Gefahren, welche dem Buddhismus drohen, in Birma vielleicht größer als in irgendeinem der buddhistischen Länder. Das Gebäude der Mönchschaft besteht nach wie vor in seiner imponierenden Höhe, aber es beginnt in toto zu wanken, weil die Basis, auf der es bisher geruht hat, sich zu verschieben beginnt. Auch hier ist es nicht die Missionstätigkeit, die an diesen Pfeilern rüttelt, sondern die moderne Kultur.

In den Klosterschulen lernen die Knaben nichts als Lesen, Schreiben, Rechnen, die Grundbegriffe der buddhistischen Religion und die Naturwissenschaften in dem Maße und in der Form, wie sie im Tipitakam, dem buddhistischen Kanon, enthalten sind. Daß dieses nicht den Anforderungen unserer nach Gold jagenden Zeit entspricht, ist ohne weiteres klar. Der Birmane, geistig regsam, geweckt und durch die anhaltende Berührung mit der westlichen Kultur bedürfnisreicher geworden, beginnt daher, seine Söhne den Klosterschulen zu entziehen und in die öffentlichen Schulen zu schicken, in denen englische Sprache und die Naturwissenschaften in moderner Form, aber auch christliche Religion gelehrt werden. Die jungen Birmanen werden auf diese Weise freilich für den Gouvernements-Dienst tüchtig vorbereitet, aber sie verlieren ihren Glauben; denn das Kloster ist der einzige Ort, an welchem der Religionsunterricht gepflegt wird, und die oft nur kurze Zeit, welche die Knaben dort zugebracht haben, genügt

natürlich nicht, um einen nachhaltigen Eindruck zu hinterlassen.

Es ist erstaunlich, wie sehr sich hier in kurzer Zeit die Verhältnisse geändert haben. In früheren Jahren galt es als eine Schande, in den Staatsdienst zu treten, weil Conflict mit der Religion hier unvermeidlich sind. Heute ist es das Ziel der Wünsche. Daher veröden die Klosterschulen, während die englischen Schulen überfüllt sind. So liegen die Verhältnisse in Rangun, so liegen sie auch bereits in Mandalay und den anderen größeren Städten. Nur auf dem platten Lande ist das System der Klosterschulen noch in Kraft, Im Herzen freilich mag der Birmane wohl fühlen, was er mit diesem Tausch gewinnt und was er verliert. Sehr wahr sagte ein verständiger Eingeborener zu einem Engländer: „In euren Schulen lernen wir Geld machen, in unseren glücklich und zufrieden sein.“

Die Reaction gegen diese sich immer deutlicher entwickelnden Verhältnisse ist in Birma noch schwächer als in Ceylon. Das einzige was ich getroffen habe, ist die Empress-Victoria-Schule in Rangun, die durch den religiösen Eifer einiger Laien, besonders einer Mrs. Lha Oung ins Leben gerufen, aus privaten Mitteln unterhalten wird. Sie hat eine Knaben- und eine Mädchen Abtheilung, von denen besonders die letztere sehr zu prosperieren scheint. Meines Wissens ist dies die einzige buddhistische Schule in Birma, in welcher nach modernen Grundsätzen unterrichtet wird. Als ich mit Frau Oung durch die Schulräume wanderte, sagte sie, auf die bunten Figürchen der Schülerinnen zeigend: „Diese Mädchen sollen künftig ihre Männer im Glauben halten.“ Nirgends vielleicht hat sich die Unbehilflichkeit der buddhistischen Kirche, ihr Mangel an Reactionskraft, an Activität so kraß gezeigt als gerade in Birma. Stets freilich ist eine großartige Passivität charakteristisch für den Buddhismus gewesen, eine Fähigkeit, fremde Bestandteile in sich zu dulden, ohne dieselben durch geistigen Eiterungsproceß auszustoßen. Aber

doch muß man staunen, wenn man sieht, wie jetzt die Fundamente wanken und in der religiösen Genossenschaft rührt sich keine Hand zum Stützen, zum Helfen. Und doch wäre es gerade in Birma leichter als anderswo. Hier handelt es sich um ein religiös veranlagtes und dabei geistig regsames Volk, welches jede Anregung seiner geistigen Leiter aufnehmen und verarbeiten würde. Auch andere Religionen sind durch die Unfähigkeit, sich mit den Zeiten zu ändern ausgezeichnet, aber sie sind geschützt durch den Panzer des Fanatismus. Diesen hat der Buddhismus stets verschmäht und er durfte das; denn er ist die einzige Religion, welche a priori nicht mit den exacten Ergebnissen des menschlichen Fortschrittes in Widerspruch steht. Er hätte es, ohne seinen wesenhaften Kern zu schädigen, so leicht, sich mit den modernen Wissenschaften in Einklang zu bringen, unendlich viel leichter als die Offenbarungsreligionen; aber eben das ist es, was die Mönchschaft in wortgetreuer aber schiefer Auffassung ihrer Pflichten nicht erkennt. So läßt sie sich ohne Widerstand die Jugend stehlen und damit die Zukunft.

Die Weltmission des Buddhismus

Man ist versucht, aus diesem Zurückgedrängt werden des Buddhismus durch andere Religionen den zu Schluß ziehen, daß er seine Höhe bereits überschritten hat und langsam, aber unaufhaltsam abwärts steigt. Ja, man ist versucht, den Schluß zu ziehen, daß der Buddhismus nicht durch sich, sondern durch besondere begünstigende Momente, vor allem durch Königshuld seine damalige Höhe erreicht hat und daß er überall da, wo ihm diese begünstigenden Momente entzogen werden, wo ihm ernsthafter Widerstand entgegengesetzt wird, den Kürzeren zieht. — Daß der Buddhismus gerade auf dem Festland von Indien in der Sonne königlicher Huld am besten gediehen ist, kann freilich nicht abgeleugnet werden. Aber, wahrlich, diese Huld wandte sich ihm berechtigterweise zu, auf Grund seiner eigenen Vortrefflichkeit. Wohl nie ist einem Orden so ungeheuerlich viel gegeben worden; aber ihm wurde gegeben, gerade weil er so wenig verlangte. Vielleicht kein Orden hat sich so wenig mit den Affären der Großen befaßt wie dieser.

Daß er überall im Faustkampf den Kürzeren gezogen hat, kann ebensowenig abgeleugnet werden. Aber, wahrlich, auch diese Niederlagen zog er sich zu durch seine eigene Vortrefflichkeit; denn es gibt eine Vortrefflichkeit, die sich im Kämpfen bewährt, und es gibt eine Vortrefflichkeit, die sich im Weichen bewährt; eine Vortrefflichkeit, die sich in der Activität, eine die sich, in der Passivität zeigt.

Alles was wir im Rahmen unserer Cultur Tüchtigkeit, Vortrefflichkeit nennen, beruht auf der Activität. Für jene Vortrefflichkeit, die auf dem ‚Nicht-Tun‘ beruht, haben wir kein oder wenig Verständnis. Unsere Geister können schwer

das ‚Nicht-Tun‘ vom ‚Nichts-Tun‘ unterscheiden. Und doch ist ‚Nicht-Tun‘ oft die schwerste der Taten.

Die Lehre vom Nicht-Tun ist keine Blüte, die gerade indischer Luft zu ihrer Entfaltung bedürfte. In reinsten Form lehrte den wunderbaren Segen des Nicht-Tuns Laotse im krämerischen China. Und durch das Denken der christlichen Mystiker geht die Lehre vom Nicht-Tun wie ein roter Faden. Alle drei und der Vedanta als vierter sind sie wie Wanderer, die sich an einem Kreuzweg begegnen; alle kommen aus anderer Richtung und gehen nach anderer Richtung, aber in der Lehre vom Nicht-Tun treffen alle vier zusammen. Das ist ihr Schnittpunkt. Die Lehre vom Nicht-Tun ist die geistige Unterströmung der Welt.

„Daher kommt es, daß der Vollendete das Nicht-Tun seine Arbeit sein läßt“ heißt es bei Laotse, und: „Er läßt seine Unterweisungen im Schweigen bestehen“ und: „Er befolgt das Nicht-Tun, und da ist nichts, was nicht gut geleitet wäre“ und: „Verzichtet auf das Streben und ihr werdet frei von Kummer sein.“

So ähnlich den Lehren des Buddha diese Aphorismen klingen, so verschieden freilich sind die verfolgten Zwecke. Nicht wie man als ein Satter, Müder aus der Welt scheidet, wird in diesem höchsten Product chinesischer Philosophie gelehrt, sondern wie man in naturverwandter Weise die Welt beherrscht, durch Nachgeben, durch Unterwerfung, ohne zu wollen, ja vielleicht ohne zu wissen, daß man herrscht. Und je mehr man auf diesem rückläufigen Wege zum Tao, der Wurzel alles Erschaffenen, vorwärts dringt, desto mehr verlieren sich die Differenzen, nach denen wir, als Weltliche, zu urteilen gewohnt sind. So wird das junge Gras dem Weizen je jünger, je ähnlicher, und noch mehr der Same dem Samen. Der Vollendete, Heilige aber, der entweicht, aufsteigend, in jene von unseren Sinnen unbeleuchteten Regionen, in welchen Klugheit und Torheit, Wissen und Nichtwissen, moralische

Güte und Schlechtigkeit noch ungetrennt in ein und derselben Scheide ruhen. Das ist der Zustand, in welchem das ‚ignorando cognoscitur‘, das ‚Kennen ohne Erkennen‘ gilt, jener Zustand, in welchem Alles „vague et confus, profond et obscur“ ist, wie das Tao selber. In diesem Sinn konnte Laotse mit Recht von sich sagen: „Ich gleiche dem Neugeborenen, das seiner Mutter noch nicht zugelächelt hat“ und: „Die gewöhnlichen Menschen, alle haben sie Fähigkeiten; ich allein bin beschränkt.“

*„So scheine töricht er und stumm
Der Welt und allem Weltlichen“*

heißt es in einem buddhistischen Mönchsgesang. Aber trotz dieser äußerlichen Gleichheit ist doch, wie gesagt, das Wesen beider Lehren ein völlig verschiedenes. Während der Buddha die Welt durch die Lupe ansieht und alle Strahlen seines Denkens konvergierend auf einen Punkt leitet, zerfließt Laotse, zurückschreitend zum Ursprung alles Erschaffenen, zum Ursamen aller Wesen, in jene über allen Formen stehende Formlosigkeit, jene über allen Fähigkeiten stehende Unfähigkeit, über allen Gefühlen stehende Gefühllosigkeit. Er identifiziert sich mit dem Tao*), welches selbst unbewegt, die bedeutendste Bewegung, selbst formlos, die Fülle der Formen, selbst Qualitätslos, die Vollständigkeit der Qualitäten in ewig jugendlicher Schöpferkraft aus sich hervorgehen läßt. Dem absoluten Entsagen des Buddhismus steht hier ein in eigenartiger Verfeinerung potenziertes Schaffen gegenüber.

Doch das nebenbei. Tatsache ist: Der Buddhismus ist durch und durch gefärbt im Bilde dieser Lehre vom Nichttun. Typisch sagt der Buddha: „Die anderen werden mit beiden Händen zugreifen, sich schwer abweisen lassen, wir aber werden nicht mit beiden Händen zugreifen, uns leicht abweisen lassen.“ Jene „Tat, die zur Aufhebung der Tat führt“

*) Die Urkraft, das Absolutum, dem Brahman (Neutrum) entsprechend.

ist die höchste im Buddhismus. Mit Vorwärtsdrängen, Vorwärtsstreben ist kein Abschluß zu erreichen und wenn man ewig strebte; aber ein Schritt zurück, Fahrenlassen, Nichttun mag wohl zu jenem Ziel führen, welches der Buddha als höchstes predigt.

Es ist von vornherein klar, daß eine Religion, die auf solchen Grundsätzen fußt, kaum imstande sein könnte, im weltlichen Ringen ihren Mann zu stehen. Ihr fehlt jede Waffe, die zur Führung eines solchen Kampfes notwendig ist. Schon das Ergreifen solcher Waffen würde zur Vernichtung der Lehre führen, zu deren Schutz sie dienen sollten; schon die Absicht zum Kampf würde Niederlage vor sich selbst sein. Es fehlt der Fanatismus; denn wo wahre Erkenntnis ist, da kann kein Fanatismus sein. Es fehlt ferner jene Vertretung nach außen hin, welche alle anderen Religionen in ihrer Priesterschaft besitzen, jener Körperschaft, die schon aus Rücksicht auf ihre eigene Existenz für den Gott eifern muß, den sie vertritt: sie ist die privilegierte, berechtigte Vertreterin des Fanatismus. Der Orden des Buddha besteht nur aus Mönchen. Priester d. h. Leute, die aus der Vermittlung zwischen Gott und Mensch ein Geschäft machen, kann es im Buddhismus naturgemäß nicht geben, weil der Gott fehlt.

Wir sagten eben: Wo wahre Erkenntnis ist, kann kein Fanatismus sein. — Das heißt: Fanatismus kann nur da sein, wo es sich um Glaubenssätze, um Dogmen, um Unbeweisbares handelt. Im System des Buddha gibt es nichts Derartiges. Glatt geht der klare Gedanke durch diese Welt des Leidens, ohne irgendwo auf den Widerstand des Unbekannten zu stoßen. Wie der elektrische Strom, wenn ihm der Widerstand fehlt, keine Glut erzeugt, so ist auch der Buddhist frei von der Glut des Fanatismus. Jeder Widerstand beruht auf einer Differenz; im buddhistischen Denken ist aber alles gleich geworden im Begriff des ‚Nicht-Ich‘; die Differenz von ‚Ich‘ und ‚Du‘, Seele und Körper, Gott und Welt hat aufgehört.

Die Glaubenlosigkeit, indem sie jede Basis für den Fanatismus zerstört, ist der Hauptgrund, weshalb dieses System im offenen Kampf stets den kürzeren gezogen hat. Die Glaubenlosigkeit ihrerseits ist die Frucht der Erkenntnis, eine gefährliche Frucht. Wer mit dem Maßstab der Welt mißt, wer nach dem Lorbeer hascht, den diese Welt zu vergeben hat, der darf nicht jene Erkenntnis suchen, die der Buddha zeigt; denn sie hebt alles auf, das Erstrebenswerte samt dem Strebenden.

Wo liegt denn nun das eigentliche Gebiet für dieses merkwürdige System des Verneinens? Das grüblerische, leidensvolle Indien, der natürlichste Boden für solche Lehre, hat den Dharma unter jahrhundertelangen Erdbebenstößen wieder ausgespien. Die Einwohner Ceylons, Birmas und Siams sind leichtlebige Rassen, für die der leitende Satz des Systems „All Leben ist Leiden“ kaum Sinn und Bedeutung haben kann. In Central- und Ost-Asien hält sich die Lehre nur in jener verderbten, menschlichen Bedürfnissen mehr angepaßten Form. Wir fragen noch einmal: Wo liegt denn nun das eigentliche Gebiet dieser Lehre?

Als dem Buddha unter dem Bodhi-Baum in Uruvela das volle Wissen aufgegangen war, da war sein erster Gedanke: „Wird die Welt mich auch verstehen?“ Er hatte sofort das richtige Verständnis dafür, daß seine Lehre keine Lehre für die großen Massen war. Es ist nicht jedermanns Sache, in den natürlichen Veränderungen des Körpers, im Wachstum lebensfroher Jugend wie in der Ehrwürdigkeit des Alters, das Leiden zu sehen. Und gerade diese natürlichsten aller Vorgänge gelten, weil sie die unvermeidlichsten sind, als größte der Übel. „Wenn es drei Dinge nicht in der Welt gäbe, ihr Jünger, würde der Vollendete nicht in der Welt erscheinen. Welche drei Dinge sind das? — Geburt, Alter und Tod.“ Um dem allgemeinsten der Naturgesetze zu entfliehen, verließ Gautama sein Heim und betrat die Büßerbahn. Die von ihm aufgestellte Doctrin hat tatsächlich nur für solche Wert, die gleich ihm die

Vergänglichkeit zu überkommen suchen, weil sie Vergänglichkeit als Leiden fühlen. Der Vergänglichkeit entfliehen, heißt aber: dem Leben entfliehen. Darum: Wer Leben will, für den paßt nicht die Lehre des Buddha, ja noch mehr: für den ist die Lehre des Buddha naturwidrig.

So dürfte es wohl nicht viele geben, für welche diese Lehre gemacht ist? — Ja, vielleicht im Nebeneinander. Im Nacheinander aber paßt sie für alle, für die Glücklichen wie die Unglücklichen; denn buddhistischer Anschauung nach muß schließlich für jeden, auch den Lebensüchtigsten mal die Zeit kommen, wo er erkennt: „Weh! welch Leiden ist dieses Leben!“

Aber vielleicht ist auch im Nebeneinander die Zahl derer, für welche Leben gleich Leiden ist, größer als wir denken. Das Material für die Lehre ist da, es fehlt nur an Bekanntschaft mit der Lehre. Schließlich ist ein Leidender im Sinne des Buddha nichts als ein Unzufriedener, ein Suchender, einer bei dem die Denktätigkeit gewissermaßen auf andere Ziele eingestellt ist, als es beim Gros der Menschheit der Fall ist, mit einem Wort einer, dem jene wunderbare Gabe des Glaubens nicht zuteil geworden ist. Wahrlich, der Glaube ist die köstlichste Gabe der Natur. Wehe dem Armen, dem er nicht in den Schoß geworfen ist: kein Fleiß, kein Streben kann ihn erwerben. Glauben kann nicht gelernt werden. Nur da aber, wo Glaube ist, da ist Gott. Beide bedingen sich gegenseitig wie das Auge und das Sichtbare: Ohne Auge keine sichtbare Welt, ohne Welt kein sehendes Auge. Wo kein Glaube, da kein Gott. Nun beruht alle menschliche Seligkeit auf der Stillung eines Verlangens. Wie trügerisch, wie mit Schmerz gemischt aber Verlangen ist, das erkennt jeder bald. So mag er wohl entsagen, aber ihm bleibt im Hintergrund jene unerschöpfliche, wahre Seligkeit, die im Verlangen nach seinem Gott liegt. Mag daher alles in Trümmer gehen, denkt er, dieses Eine, Große, Kostbare bleibt mir ja doch. Und wie

aus einem unerschöpflichen Reservoir saugt er Seligkeit in umso volleren Zügen, je mehr alle Seitenkanäle außer Tätigkeit gesetzt sind.

Wer aber keinen Glauben, keinen Gott hat, für den existiert nicht jene unerschöpfliche Quelle der Seligkeit. Lange, lange mag er leben, ohne sich dessen bewußt geworden zu sein. Aber plötzlich mag es kommen wie ein Blitzstrahl in der Nacht, und entsetzt erkennt er: „Was jene haben, das habe ich nicht. Wie schaffe ich mir jene selige Sicherheit? Wo liegt für mich der feste Punkt, auf den ich, wenn Alles wankt und kreist, mein Auge einstellen kann?“ — Nicht im Verlangen, im Bejahen; denn Bejahen ist nur da Seligkeit, wo der Gott bejaht wird. Für einen solchen, der den Gott-Glauben nicht hat, gibt es nur einen Weg, nur eine Sicherheit: Entsagen, Verneinen. Das ist der große, königliche Weg, der Weg der Edlen, den der Buddha gezeigt hat.

Und hiermit haben wir den Zweck, die Mission, das Genie des Buddhismus: Nicht für diese oder jene Zeit, nicht für dieses oder jenes Volk paßt er; ich behaupte, der Begriff ‚buddhistisches Volk‘, ‚buddhistisches Reich‘ ist an sich ein Unding, — sondern überall, wo Glauben fehlt, und solch ein Unglücklicher nach jener Seligkeit, jener Sicherheit sucht, die jenseits, über dieser wechselvollen Welt liegt, da tritt der Buddha still heran und spricht: „Komm! ich will dich belehren. Hier brauchst du keinen Glauben; hier brauchst du nur den Entschluß, dich belehren zu lassen; hier brauchst du nur Eifer und Selbstbeherrschung; hier tritt dir nur entgegen, was gelehrt und gelernt werden kann. Darum verzweifle nicht; hier kannst auch du, du Glaubenloser, zum Gedeihen, zur Reife, zur Seligkeit, zur unerschütterlichen Sicherheit kommen.“

Mit Vorliebe nennt der Buddha seine Lehre diejenige um derentwillen die „Söhne edler Geschlechter“ aus dem Heim in die Heimatlosigkeit ziehen. In einem Vers heißt es:

*„Der Edlen Lehre aber wird nicht älter,
Die Edlen wahrlich lernen von den Edlen.
(Samyuttaka-Nikayo.)*

Dieses ‚edel‘ ist nun sicher nicht dahin zu verstehen, als ob des Buddha Jünger sich besser dünken dürften, weil sie die Gottlosigkeit erkannt haben, weil sie zur Welt samt dem Gott darin sagen: „Ich mag nicht.“ Nicht besser sind sie, nur anders, weil ihre Naturanlage eine andere ist. Edel aber sind alle diejenigen, welche die Arbeit und Last des Tages, unter deren Druck das Leben der großen Masse dahinfließt, von sich schieben und aufatmend sich selber fragen: „Wie steht’s mit mir?“ Denn wer nur arbeitet und arbeitet von der blühenden Jugend bis zum welken Alter, mag der Zweck seines Arbeitens sein welcher er will, der ist nicht edel. Das sich auf sich selbst Besinnen, das ist wahre Menschenwürde. Und die diese Tat vollbringen, das sind die Edlen, die Aryas, die Brahmanas. Daß dieses Aufhorchen nach innen den Einen in die Arme des Göttlichen führt, den Anderen zu jenem Erkennen der Gottlosigkeit, das hat mit edel und gemein nichts zu schaffen, ist auch nie vom Buddha so verstanden worden; denn er hätte die Gott-Möglichkeit leugnen müssen, hätte er den Glaubenlosen für edler als den Gläubigen erklärt.

So teilte der Buddha diese ganze Welt in eine glaubende und eine glaubenlose Hälfte. Die glaubenlose Hälfte aber, das ist das Buddha-Reich; für sie paßt der Satz: „All Leben ist Leiden.“ Denn das ist höchstes Leiden, wenn jemand den Gott, die höchste Seligkeit, sucht und nicht findet, und das ist der tiefste Grund dafür, daß Vergänglichkeit gleich Leiden ist, weil in ihr kein Gott Platz hat.

Der Buddhismus steht allen anderen Religionen in gleicher Weise gegenüber: sie alle sind nur verschieden geformtes Glauben, er allein ist geformte Glaubenlosigkeit. Getrost kann man Buddhismus und Religion einander gegenüberstellen und sagen: überall da wo im Individuum die Lehren seiner

Religion, mag es diese oder jene sein, keinen Wiederhall finden, weil nur gleiches durch gleiches in Mittönen gebracht wird, da tritt der Buddha ein, um den Armen vor der Verzweiflung oder der Frivolität zu bewahren. Ist erst die Unfähigkeit zum Glauben erkannt, so beginnt das Suchen nach Ersatz. Im Suchen geht das Auge auf für die Vergänglichkeit. Mit der Erkenntnis der Vergänglichkeit wird Leben zum Leiden. Mit diesem Moment aber hört die Lehre des Buddha auf, naturwidrig zu sein und wird zum höchsten Gut. Von diesem Moment ab dreht die Lebensspule sich in umgekehrter Richtung, den Faden abrollend, den sie bisher emsig aufgerollt hat. Alle anderen religiösen Systeme mit ihrem Gott-Glauben sind mir die Anleitung, das Lebensspiel ewig zu unterhalten. Der Buddhismus allein ist die Anleitung, dem Spiel ein Ende zu machen.

Die Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott ist nichts als höchste Form des Lebenstriebes. Diese Sehnsucht führt uns, wie jede andere Form des Lebenstriebes, von einer Existenz zur andern, läßt uns ewig leben. Die Sehnsucht nach dem ewigen Leben, sie ist ja das ewige Leben selber! Hinter der Sehnsucht steht nichts als die Sehnsucht. Wie der Magnet die Eisenfeile, so ziehen sämtliche Religionen durch Gottsehnsucht die Individuen an und erhalten sie in ewigem Leben. Der Gottbegriff ist nichts als der Selbsterhaltungstrieb des Universum. Was der Ich-Begriff für die Erhaltung des Individuums, das ist der Gottbegriff für die Erhaltung des Universum. Wie aber beim Magneten früher oder später mal der Zeitpunkt kommt, wo seine Kraft erlahmt und einzelne Partikelchen abfallen, so kommt auch auf religiösem Gebiet für diesen oder jenen der Zeitpunkt, wo die Vereinigung mit Gott kein Ziel der Sehnsucht mehr bleibt, Leben nicht mehr bejaht wird. Im Nachdenken erschläft der sich klammernde Geist: er läßt los, und der fürchterlichste Sturz in Unglaube und Verzweiflung wäre gewiß, wenn, nicht der Buddha unter allen diesen Religionsmagneten hin das gewaltige, feste

Fangnetz seiner Lehre aufgespannt hätte. So steht er in Opposition zu ihnen allen und ist doch Ersatz für sie alle, und das ist seine Weltmission.

Wie Lebensbejahung endlose Formen annehmen kann? Lebens Verneinung aber nur eine ist, so steht die Mannigfaltigkeit der Religionen dem Buddhismus als einigem gegenüber. Im tiefsten Grunde freilich mögen beide mir Phasen eines größeren Gemeinsamen sein. Wie die zwei Complementärfarben aus einer gemeinsamen, indifferenten sich heraus gespalten haben, so mag hinter Buddhismus und Religion etwas Gemeinsames, Ungespaltenes liegen. Das wäre jener Orkus, der da gibt und nimmt, aber gleichzeitig, nebeneinander, der im Zerstören schafft und im Schaffen zerstört. Das ist jenes ewig unaufgeklärte Wunder, vor dem alles, auch der Buddha, in Schweigen verstummt. Jeder Versuch aber, es in Worte zu bringen, heißt von Gott reden. Im tiefsten Grunde besteht zwischen Lebensbejahung und Lebensverneinung eine geheime Wechselwirkung. Eines ist bedingt durch das andere wie das ‚Ja‘ durch das ‚Nein‘, das ‚Nein‘ durch das ‚Ja‘. Und die Frage: „Wenn alle Individuen erkannt haben und verneinen — was dann?“ wird in sich hinfällig. Je mehr verneint wird, desto kräftiger wird Leben pulsieren. Der Orkus muß empfangen, um geben zu können. Doch Du — laß du dich das Kreisen des Orkus nicht kümmern! Laß darüber andere grübeln! Du hast eines: Die unerschütterliche Gewißheit, nie wieder aufzutauchen im Strudel der Wiedergeburten. Du jauchze! Du bist erlöst!

Man darf behaupten, daß der Buddhismus, trotz seines fast zweieinhalb Jahrtausend langen Bestehens, noch nicht das eigentliche Feld seiner Wirksamkeit eingenommen hat. Erst wenn er den hinterasiatischen Kulturkreis überschritten haben wird, wenn er über der ganzen Welt lagern wird, wie ein nobler Duft, der jeden umfängt, sobald er aus der engen, dunstigen Atmosphäre der Tiefe hochtaucht, — erst dann wird

seine wahre Mission erfüllt sein. Erst dann wird auch das stolze Wort des Buddha gelten, das er seinen Mönchen zuruft: „Gleich wie etwa, wenn im letzten Monat der Regenzeit, im Herbst, nach Zerstreung und Vertreibung der wasserschwangeren Wolken die Sonne am Himmel aufgeht und alle Nebel der Lüfte strahlend verscheucht und flammt und leuchtet, ebenso nun auch, ihr Mönche, erscheint da diese Lebensführung, die gegenwärtiges Wohl sowie künftiges Wohl bringt, und verscheucht strahlend die Redereien gewöhnlicher Büsser und Geistlicher und flammt und leuchtet.“

Wenn es überhaupt angängig ist, von einer Weltreligion zu reden, so ist es sicherlich der Buddhismus, der zuerst in Frage kommt. Denn eine Religion, die als Vertreterin reinen Wissens-Lichtes, ohne Beimengung von Glaubensschatten zu den Verstandestatsachen in keinem Widerspruch steht und doch ihre Angehörigen in höchster, naturgemäßer Moral erhält, das ist die wahre Weltreligion.

(Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.)