

Das indische Geistesleben [Schluss]

Autor(en): **Lipps, G.F.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Wissen und Leben**

Band (Jahr): **25 (1922-1923)**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-749931>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DAS INDISCHE GEISTESLEBEN

(Schluss)

Solange der alte Götterglaube noch lebendig war, musste es als selbstverständlich erscheinen, dass die Kraft der Götter in Anspruch genommen wurde. Die Hilfe der Götter war aber an das Darbringen von Opfer und Gebet gebunden. Opfer und Gebet erlangten daher eine besondere Bedeutung. So kam es, dass die dem Opfer und Gebet innewohnende Kraft, das Brahman, wie die Mythenbildung es mit sich bringt, als ein besonderes, für sich bestehendes, gegenständliches Wesen angesehen wurde. — Diese Verselbständigung und Vergegenständlichung des Brahman bei den indischen Ariern ist mit der Verselbständigung und Vergegenständlichung des Weltgesetzes bei den iranischen Ariern vergleichbar, indem dort wie hier eine Handlung oder ein Vorgang zu einem für sich bestehenden Wesen verdinglicht wird.

Demgemäß wird zwar gesagt: „Das Opfer ist nicht sichtbar, mit Händen zu greifen wie dieser Stock oder ein Kleid.“ Es ist jedoch trotzdem ein selbständiges Wesen, das als solches auch in die Erscheinung zu treten vermag: „Das Opfer ist ein Mann“; „das Opfer freut sich, wenn ein Wissender herbeikommt“; „das Opfer entlief den Göttern, es wurde zu einer schwarzen Antilope und ging umher“; „das Opfer wurde zu einem Ross und entlief den Göttern“. Ist aber das Opfer ein für sich bestehendes Wesen, so kann sein Dasein nicht mehr an die Menschen oder an die sonstigen Wesen, die das Opfer darbringen, gebunden sein. Es ist von sich aus wirksam und wird schließlich zum innersten Kern, zum Selbst alles wesenhaften Seins. „Aller Wesen, aller Götter Selbst ist das Opfer“. (Oldenberg, *Weltanschauung der Brahmanatexte*, S. 90, 91, 150.)

— Was ursprünglich die Nahrung der Götter bildete, wird so selbst zu einem Gott: zum Herrn des Gebets, Brahmanaspati, der anderen Göttern zur Seite tritt, und dann „zum Vater der Götter“, dem alle Taten der Götter zugeschrieben werden. Von ihm wird im *Rigveda* (II, 24; Deußen, *Gesch. d. Phil.*, I, 1, S. 143) gesagt: „Der du, in der niederen Enge (des Opferraumes oder des Herzens) nach allen Seiten dich entfaltend, mächtig

herangewachsen bist zu einem Erfreuer der großen Götter, — als Gott zu den Göttern breitet er weit sich aus, diese ganze Welt umfassend, Brahmanaspati.“ Zuletzt tritt jedoch an Stelle des Brahmanaspati das Brahman selbst als der Grund der Welt. „Brahman fürwahr war diese Welt zu Anfang. Dasselbe schuf die Götter. Nachdem es die Götter geschaffen, setzte es sie über diese Welten: den Agni über diese Welt, den Vayu über den Luftraum, den Surya über den Himmel. Was aber die Welten betrifft, die noch höher als diese sind, so geschah es, dass es die Götter, welche noch höher als diese sind, diese über jene Welten setzte; und so wie diese Welten hier offenbar sind und diese Gottheiten, so sind auch jene Welten offenbar und jene Gottheiten, welche es über dieselben setzte. — Es selbst aber, das Brahman, ging ein in die jenseitige Hälfte. Nachdem es in die jenseitige Hälfte eingegangen war, erwog es :„wie kann ich nun in diese Welt hineinreichen?“ Und es reichte in diese Welten hinein durch zwei, durch die Gestalt (rapam) und durch den Namen (naman); darum, was immer eines Dinges Name ist, das ist sein Name; und welches Ding keinen Namen hat, und das man an der Gestalt erkennt und spricht: ‚so ist seine Gestalt‘, das ist seine Gestalt. Denn diese Welt reicht so weit, wie die Gestalt und der Name reicht. Diese beiden sind die großen Ungetüme (abhva) des Brahman; wer diese beiden großen Ungetüme des Brahman weiß, der wird zum großen Ungetüm; diese beiden sind die beiden großen Erscheinungen (yaksha) des Brahman; wer diese beiden großen Erscheinungen des Brahman weiß, der wird zur großen Erscheinung ...“ (*Catapatha-Brahmanan* XI, 2; Deußen, *Gesch. d. Phil.* I, 1, S. 259, 260.)

Anfänglich lag die Gewährung der rettenden Hilfe ganz und gar in den Händen der Priester, der Brahmanen, die Opfer und Gebet darbringen und so die Träger des Brahman sind. Die Brahmanen gewannen daher eine überragende Stellung. Sie gelangten auf Grund der Befähigung zum richtigen, erfolgreichen Vollzug von Opfer und Gebet zu Ehren und Reichtum. Ihr Einfluss wuchs ins Unbegrenzte. Er erhob sie zur Stufe der Götter, ja, über die Götter. Denn der Brahmane ist, indem er opfert und betet, im Besitze des Zaubers, der die Götter

bezwingt. „Der Brahmane, der solches weiß, in dessen Gewalt sind die Götter“ (Deußen, *Gesch. d. Phil.* I, 1, S. 246). Und das *Gesetzbuch des Manu* sagt: „Die Brahmanen sind zu jeder Zeit zu verehren; denn sie sind die höchste Gottheit“, ja, „schon durch seine Abstammung ist der Brahmane eine Gottheit selbst für die Götter“. (Garbe, *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, S. 9.)

Indem aber das Brahman als für sich bestehendes, machtvolles, alles schaffendes Wesen über den Bereich der Opferstätte hinauswächst, entgleitet es zugleich der Alleinherrschaft der Brahmanen. Es wird für jeden Brahman-Gläubigen zu einem unmittelbar, ohne das Dazwischentreten der Priester verwendbaren Hilfsmittel im Kampfe gegen die böse, leidenbringende Welt.

Das Brahman hätte weder als Opfer und Gebet noch als Grund der ganzen Wirklichkeit diese alles überragende Bedeutung im indischen Geistesleben gewinnen können, wenn nicht der Mensch in sich selbst, in seinem Gemüt, die Beruhigung und die Zuversicht erlebt hätte, die der Glaube an das Brahman gewährt. Der Zustand des Glaubens, in dem der Mensch mit den die Wirklichkeit beherrschenden Kräften und Mächten sich eins fühlt, ist das Wesentliche. Es wird daher der Glaube und mit dem Glauben die Kraft des Gemütes gestärkt, wenn dieses Einssein mit dem Grunde der Wirklichkeit als zum Wesen des Menschen und der Wirklichkeit gehörig nachweisbar erscheint. Darum ist das indische Geistesleben auch ohne die Bezugnahme auf den überlieferten Gottesglauben und unabhängig von dem mit diesem Glauben zusammenhängenden Opferdienst der Brahmanen von dem Streben beherrscht, einen in sich beruhenden, einheitlichen Weltgrund nachzuweisen, mit dem der Mensch im innersten Kern seines Wesens zusammenhängt.

Dieses Streben findet schon im Schöpfungslied des *Rigveda* (X, 129; Deußen, *Gesch. d. Phil.* I, 1, S. 126) seinen vollendeten Ausdruck:

Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her.
Wer hielt in Hut die Welt; wer schloss sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar.
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren;
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

Aus diesem ging hervor, zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim, die Liebe;
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

Als quer hindurch sie ihre Meßschnur legten,
Was war da unterhalb? und was war oben?
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen?

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht?

Hiernach steht am Anfang alles Geschehens das durchaus Unbestimmte, durch keine Unterscheidung, durch keine Verknüpfung Erfassbare, das nicht einmal als Sein oder als Nichtsein bezeichnet werden kann, das aber trotzdem gegenständlich besteht und die ganze Schöpfung in sich trägt. Es dürfte demnach auch nicht das Eine genannt werden, da das Eine ein andres voraussetzt. Da es jedoch, obschon unnennbar, doch einen Namen haben muss, so heißt es „das Eine, außer dem kein andres war“. Es lebt. Denn es trägt alles Leben in sich. Aber es gibt den Lebenshauch nicht von sich. Es ist jedoch mit Kraft begabt und, gleich dem von sehnsuchtsvollen Trieben erfüllten menschlichen Herzen, vom Drang erfüllt, das Leben zu betätigen. Und wie im menschlichen Herzen ein namenloses Sehnen aus unbewussten Tiefen nach Gestaltung ringt, so ist auch das, was im Urgrunde der Welt den Quellpunkt alles Lebens bildet, den Bestimmungen des Denkens unerreich-

bar. Darum kann man nicht angeben, wie die Dinge, die nebeneinander und nacheinander im Raume und in der Zeit bestehen, aus der Einheit des Urgrundes hervorgehen. Es gibt keine Erkenntnis des Entstehens. Und doch ist alles entstanden. Selbst die Götter sind geworden.

Das Eine, außer dem kein andres war, ist aber das für sich bestehende Brahman, mit dem der Brahman-Gläubige sich verbunden fühlt, so dass die böse, leidenbringende Wirklichkeit mit allen ihren verschiedenartigen Gestaltungen als wesenloser Schein versinkt, und der Sieg errungen, die Erlösung gefunden wird. Nun wird der innerste Kern des Menschen, die Gemütskraft, das Selbst, der Atman, in seiner Verbindung mit dem Grunde der Wirklichkeit, dem Brahman, als die Wonne des Gemütes erlebt.

Die eingehende Erörterung dieser Einheit des eigenen lebendigen Seins mit dem Grunde der Wirklichkeit, des Atman mit dem Brahman, finden wir in den *Upanischads*.

Die *Tschandogya-Upanischad* (Deußen, *Sechzig Upanischads des Veda*, 2. Auflage, S. 109, 110) gibt unter anderem die „Lehre des Schandilya“: „Gewisslich, dieses Weltall ist Brahman; als Tajjalan (in ihm werdend, vergehend, atmend) soll man es ehren in der Stille. Fürwahr, aus Einsicht (kratu) ist der Mensch gebildet; wie seine Einsicht ist in dieser Welt, danach wird der Mensch, wenn er dahingeschieden ist; darum möge man trachten nach Einsicht. Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; sein Ratschluss ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit (wörtlich: der Äther). Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; — dieser ist meine Seele (atman) im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; — dieser ist meine Seele im innern Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten. Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, das All-Umfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im innern Herzen, dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen. — Wem dieses ward, fürwahr, der zweifelt nicht! — Also sprach Schandilya.“

Die *Upanischads* zeigen indessen nur das Ziel, das der Brahmangläubige ersehnt: das, als Erkenntnis bezeichnete, wonnevolle Erleben des Einsseins des eigenen lebendigen Seins, des Atman, mit dem Urgrunde alles Seins, dem Brahman. Es muss aber auch der Weg, der zu dem ersehnten Ziele führt, gefunden und gangbar gemacht werden. Es gilt, den Lebenszustand zu verwirklichen, in dem der Mensch, von der äußeren Wirklichkeit losgelöst, von dem Schreckbild des unablässig sich drehenden Rades der Geburten befreit, die Ruhe und den Frieden des Gemütes zu genießen vermag.

Jeder einzelne muss aber den Weg selber gehen. Denn der Weg führt in die Tiefe seines eigenen Wesens, bis zum Grunde seines Selbst, wo sich ihm das ewige, unendliche Sein offenbart. Opfer und Gebet, wodurch andere Wesen, die alten Götter und die Brahmanen als Diener oder als Herren der Götter, in Anspruch genommen werden, kommen daher nicht in Betracht. Die Götter und die Brahmanen müssen, wie alle Lebewesen, für sich selber sorgen: sie bedürfen ihrerseits der Erlösung vom Haften an anderen Wesen, durch das sie in den Kreislauf der Geburten verflochten sind.

Von alten Zeiten her war jedoch bekannt, dass durch Fasten und Kasteiung und durch sonstige besondere Einwirkungen auf die Bewegungs- und Sinnesorgane des Leibes außergewöhnliche Zustände des Bewusstseins herbeigeführt werden können, in denen sich der Mensch für befähigt hält, außerordentliche, wunderbare Handlungen auszuführen. Der bei allen Völkern vorhandene Glaube an Zauberei hat darin seinen Grund.

Es lag daher nahe, auf diesem Wege zu versuchen, auch in den Zustand der Versenkung zu gelangen, um das Einssein mit dem Urgrund alles Seins zu erleben und zu erkennen. Die auf dieses Ziel gerichtete Askese wurde als Yoga (Anspannung) bezeichnet. Oldenberg (*Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 6. Auflage, 1914, S. 79) sagt darüber: „Der Yoga war die merkwürdigste Zwitterbildung: auf die aus fernster Vergangenheit stammenden Vorstellungen von den an Kasteiungen und ekstatische Zustände geknüpften Zaubervirkungen hatte das philosophische Zeitalter seine Spekulationen aufgefropft. Mit echt indischer, pedantischer Lehrhaftigkeit

stellte man Theorien darüber auf, wie der Asket, in bestimmten Haltungen dasitzend, die Sinne von der Welt der Objekte zurückziehend, mit gewaltsam künstlicher Technik den Atem anhaltend oder regulierend, das Denken starr auf einen einzigen Punkt fixierend, den Mechanismus der Seele immer mysteriösere Leistungen vollbringen ließ. Wunderkräfte, weltdurchdringende Erkenntnisse wurden dem zu teil, der solche Meisterschaft erreicht hatte. Ihm gehörte die Fähigkeit, den eigenen Körper zu vervielfachen, auf dem Wasser zu wandeln, in die Höhe aufzufliegen, die Gedanken der anderen zu durchschauen, die früheren im Lauf der Seelenwanderung durchlebten Existenzen zu überblicken. Durch immer schwindelndere Höhen der Versenkung lernte er emporsteigen, bis sich ihm in der letzten, höchsten Region die Pforte der Erlösung von der Welt der Vergänglichkeit und ihren Leiden öffnete.“

Wer die Erlösung suchte, ging diesen Weg. Er verließ Weib und Kind, Haus und Hof und zog als Bettler umher oder lebte als Einsiedler im Walde, um durch Askese die Kunst der Versenkung zu lernen. „Das Auftreten der Lehre von dem ewigen Einen und das Auftauchen des Mönchswesens in Indien fällt zusammen; es sind zwei Seiten desselben bedeutungsvollen Vorgangs.“ (Oldenberg, a. a. O. S. 35.)

Auch Buddha (um 550 v. Chr. geboren) ging anfänglich den Weg des Yoga, als er noch „der Asket Gautama“ war und den rechten Weg noch nicht gefunden hatte. Ein alter Text sagt: (Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, 3. Aufl., 1917, S. 15): „Der Asket Gautama ist Mönch geworden, indem er eine große Verwandtschaft verließ. Der Asket Gautama ist Mönch geworden, indem er viel Gold, gemünztes und ungemünztes, verließ, das sich in Kellern und Böden befand. Der Asket Gautama ist jung, als junger Mann, mit schwarzem Haar, in glücklicher Jugend, im frühesten Alter, von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen. Der Asket Gautama hat, obwohl seine Eltern es nicht wollten, obwohl sie Tränen vergossen und weinten, sich Haare und Bart scheren lassen, gelbe Gewänder angelegt und ist von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen.“

Sieben lange Jahre hindurch suchte er vergeblich „das Unentstandene, das Nirvana, die ewige Stätte“. Selbst die streng-

sten Kasteiungen, das Fasten bis zur Entkräftung hatten keinen Erfolg.

Dies führt ihn schließlich zur Einsicht in die Nutzlosigkeit der Selbstpeinigung und der gewaltsamen Bemühungen. Und nun wird ihm endlich in einer Nacht, die er in ruhiger Betrachtung unter einem Feigenbaume sitzend verbrachte, die Erleuchtung. Er durchschaut den Wahn der Seelenwanderung, er wird der Erwachte, der Erleuchtete, der Buddha. Und triumphierend sagt der zum Buddha Gewordene (nach der Überlieferung im *Dhammapada*, Pischel, a. a. O. S. 22): „Den Kreislauf vieler Geburten habe ich ruhelos durchlaufen, den Bildner des Hauses (d. h. die Ursache der Wiedergeburt) suchend. Schlimm ist die ewige Wiedergeburt. Bildner des Hauses, du bist erschaut; du wirst kein Haus mehr bauen. Deine Balken sind zerbrochen, und des Hauses Dach vernichtet. Das Herz, frei geworden, hat alle Begierden getilgt.“

In der Befreiung von den Begierden, vom Haften an anderen Wesen, erlebt Buddha die Befreiung von der Wiedergeburt. Und den Weg, der zum Tilgen aller Begierden im frei gewordenen Herzen führt, verkündet er in der Predigt von Benares (Pischel, a. a. O. S. 26) mit den Worten:

„Zwei Extreme gibt es, ihr Mönche, denen nicht frönen darf, wer aus dem weltlichen Leben getreten ist. Welche zwei? Das eine ist eine Hingabe an den Genuss der Lüste; die ist niedrig, gewöhnlich, gemein, unedel, zwecklos. Das andere ist eine Hingabe an Selbstpeinigung; die ist schmerzlich, unedel, zwecklos. Ohne in diese beiden Extreme zu verfallen, ihr Mönche, hat der Vollendete einen Mittelweg gefunden, der die Augen öffnet, der den Verstand öffnet, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt. Und was, ihr Mönche, ist dieser Mittelweg, den der Vollendete gefunden hat, der die Augen öffnet, der den Verstand öffnet, der zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt? Es ist dieser edle, achtgliedrige Weg, nämlich rechter Glaube, rechtes Sichentschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Sichbemühen, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Das, ihr Mönche, ist der Mittelweg, den der Vollendete gefunden hat, der die Augen öffnet, der den Verstand öffnet, der

zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt.“

Was hier Buddha durch „Glauben, Sichentschließen, Wort, Tat, Leben, Sichbemühen, Gedenken, Sichversenken“ umschreibt, ist augenscheinlich nichts anderes als das ganze, auf Glauben beruhende, im Bewusstsein als Wollen, Denken und Fühlen sich kundgebende, nach außen in Wort und Tat und unbewussten Äußerungen (Leben) zu Tag tretende Sein des Menschen. Das ganze lebendige Sein des Menschen muss somit in die rechte Verfassung gebracht werden. Und dies kann nur von innen heraus (nicht von außen her durch die Hilfsmittel des Yoga) geschehen. Das ist der von Buddha gefundene Weg.

Fragen wir aber, welches die rechte Verfassung ist, so kann die Antwort nur im Sinne der indischen Welt- und Lebensanschauung gegeben werden, die für Buddha, der ganz und gar vom indischen Geistesleben umfasst und getragen wird, durchaus maßgebend ist.

Die rechte Verfassung besteht demgemäß darin, dass der Mensch in seinem Selbst ruht und mit seinem Selbst verbunden ist, wie er es in seinem ästhetischen Verhalten erlebt. In diesem Zustand ist alles überwunden, was den Menschen an andere Wesen bindet und das Ruhem im Selbst, das Verbundensein mit dem Selbst hindert.

Darüber, dass diese rechte Verfassung nicht als gleichförmig beharrender Zustand möglich ist, konnte Buddha unmöglich sich täuschen. Er erlebte selber die unvermeidlichen Schwankungen, die Ebbe und die Flut, in seinem Lebenszustande. Aber die rechte Verfassung kann häufiger und häufiger, mit wachsender Stärke sich einstellen, so dass sie als vorherrschender Zustand anerkannt werden muss. Dieses Ziel wurde durch Buddha erreicht. Es beseeligte ihn in der Nacht unter dem Feigenbaum.

Buddha selbst hat wohl diesen Lebenszustand als die Wirkung einer in ihm sich offenbarenden Kraft angesehen, die er als das Unendliche, das Nirvana, die ewige Stätte verehrte, die wir jedoch als die, das indische Geistesleben kennzeichnende ästhetische Gemütskraft bezeichnet haben. Er war in den Augen seiner Jünger und der ganzen buddhistischen Gemeinde dieser

Kraft im höchsten Maße teilhaftig, so dass er für befähigt galt, mit der Kraft seines Gemütes, die auch die Kraft der Liebe, der Freundschaft, des Erbarmens, der Fröhlichkeit, des Gleichmuts genannt werden kann, alle Wesen zu bezwingen.

Beispiele solcher Kraftbezeugung finden wir in den Legenden die das Leben Buddhas verherrlichen: Als ein Jünger Buddhas, Devadatta, den Meister beseitigen wollte, um sich selbst an die Spitze der Gemeinde zu stellen, missglückten alle seine Anschläge. Das Leben des Heiligen blieb wunderbar erhalten. „Die ausgesandten Mörder werden, als sie sich Buddha nahten, von Furcht und Zittern befallen; er spricht milde zu ihnen, und sie bekehren sich zum Glauben; den Felsblock, der Buddha zerschmettern soll, fangen zwei sich zusammenneigende Bergspitzen auf, so dass er nur den Fuß Buddhas leicht verletzt; der wilde Elefant, der in einer engen Gasse gegen Buddha angetrieben wird, bleibt, von der zauberhaften Kraft seines freundlichen Denkens getroffen, vor ihm stehen und weicht dann zahm zurück.“ — Es wird auch erzählt, wie Buddha in einer seiner früheren Erscheinungsweisen Löwen und Tiger durch die Kraft der Freundschaft zu sich heranzog, und von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Büffeln, von Antilopen, Hirschen und Ebern umgeben, friedlich im Walde weilte. — Ja, über eine Weltgegend nach der andern, über die ganze Welt, nach allen Seiten, vermag Buddha die Kraft der Freundschaft, die seinen Sinn erfüllt, ausstrahlen zu lassen, „die weite, große, unermessliche, die von keinem Hass weiß, die nach keinem Schaden trachtet.“ (Oldenberg, a. a. O., S. 179, 343, 344).

Die Kraft des Gemütes soll nun aber im Leben eines jeden Menschen, so weit es möglich ist, zur Herrschaft kommen. Das heißt: jeder Mensch soll von der Gebundenheit an andere Wesen erlöst werden, damit er im ästhetischen Verhalten zur Ruhe in seinem Selbst, zum Verbundensein mit seinem Selbst gelangen kann.

Indem Buddha dies erstrebt, wird er der Erzieher seines Volkes. Er entwickelt daher seine Lehre zum Zwecke der Erziehung, nicht zur Mehrung theoretischer Erkenntnis. Als er einmal im Sinsapawalde weilte, nahm er wenige Sinsapablätter

in die Hand und sprach zu seinen Jüngern: „Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, diese wenigen Sinsapablätter, die ich in die Hand genommen habe, oder die anderen Blätter droben im Sinsapawalde?“ — „Die wenigen Blätter, die der Erhabene in die Hand genommen hat, sind gering, und viel mehr sind jene Blätter droben im Sinsapawalde.“ — „So auch, ihr Jünger, ist das viel mehr, was ich erkannt und euch nicht verkündet, als das, was ich euch verkündet habe. Und warum, ihr Jünger, habe ich euch jenes nicht verkündet? Weil es euch, ihr Jünger, keinen Gewinn bringt, weil es nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Untergang aller Lust, zum Aufhören des Vergänglichen, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt: deshalb habe ich euch jenes nicht verkündet.“ (Oldenberg, a. a. O., S. 229.)

So ist denn die Absicht des Erziehers maßgebend, wenn Buddha in der Predigt von Benares die Mönche, zu denen er spricht, darüber belehrt, dass alles, was die Ruhe und den Frieden des Gemütes verhindert oder zerstört, indem es das Haften an anderen Wesen (zu denen auch der eigene Leib gehört) zum Bewusstsein bringt, ein Leiden sei, das der Mensch sich selbst zufügt. Denn dieses Leiden entsteht erst durch das in der Unwissenheit begründete Streben. Der Mensch kann aber von diesem verkehrten Streben ablassen und das erstreben, was seiner wahren Natur entspricht. Und dazu dient eben der von Buddha gefundene und bereits erprobte Weg.

Demgemäß stellt Buddha den Kern seiner Erziehungslehre und zugleich den Kern der indischen Welt- und Lebensauffassung in den vier *edlen Wahrheiten* dar:

„Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, Vereinigung mit Unliebem ist Leiden, Trennung von Liebem ist Leiden, Gewünschtes nicht erlangen ist Leiden, kurz, die fünf Elemente, die das Haften am Dasein bewirken, sind Leiden.“

„Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist dieser Durst, der die Wiedergeburt bewirkt, der von Freude und Verlangen begleitet ist, der hier und dort

seine Freude findet, wie der Durst nach Lüsten, der Durst nach (ewigem) Leben, der Durst nach (ewigem) Tode.“

„Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Es ist das völlige Freisein von diesem Durst, sein Aufgeben, Fahrenlassen, Ablegen, Verbannen.“

„Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von dem Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt: Es ist dieser edle, achtgliedrige Weg, nämlich: rechter Glaube rechtes Sichentschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Sichbemühen, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.“

ZÜRICH

G. F. LIPPS



ALEXANDRE RIBOT †

Im politischen Lärm des Tages, in der schwülen Atmosphäre, welche die Ruhrbesetzung geschaffen, ist die Nachricht vom Tode Alexandre Ribots¹⁾ beinahe untergegangen. Nicht allzuweit haben daher die Nekrologe der großen französischen Presse ausgeholt. Der Hinschied des Staatsmannes weckt Erinnerungen an den Werdegang der dritten Republik, die im Kriege ihre eigentliche Feuerprobe zu bestehen hatte. Alexandre Ribot war der typische Liberale französischer Prägung, der Mann der alten, heute überlebten Doktrinen des klassischen, ökonomischen Liberalismus, der Ideen des *laissez faire*. Wenig genug hat Ribot im Laufe der Jahrzehnte von den neuen wirtschaftlichen und sozialen Anschauungen übernommen. Er blieb der repräsentative Vertreter des Manchestertums. Verhasst war ihm zeitlebens der politische Radikalismus in allen seinen Erscheinungsformen und Lebensäußerungen.

Die politische Karriere des verstorbenen Staatsmannes fällt in die bewegtesten Zeiten der dritten Republik. Er sah die ver-

¹⁾ Geboren 1842 in Saint-Omer; nach einer Beamtenlaufbahn 1878 Abgeordneter von Boulogne-sur-Mer; 1879 Chefredakteur des Blattes *Le Parlement*, das 1884 mit dem *Journal des Débats* fusionierte. 1887 Wiedereintritt in die Kammer im Wahlkreis Pas-de-Calais. 1890 Minister des Auswärtigen im Kabinett Freycinet, 1892 im Ministère Loubet, wo er zum Vorkämpfer der französisch-russischen Allianz wurde, im Januar 1895 Ministerpräsident, 1909 Senator des Pas-de-Calais, vom 9. bis 12. Juni 1914 Ministerpräsident, bei Kriegsbeginn Finanzminister und in den beiden Kabinetten Briand (Oktober 1915 bis März 1917), am 19. März 1917 Ministerpräsident bis 12. September 1917. Im darauffolgenden Kabinett Painlevé Außenminister, seit 1906 Mitglied der französischen Akademie.