

Was fasziniert den Europäer am Buddhismus?

Autor(en): **Ladner, Max**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **16 (1963)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145901>

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.

WAS FASZINIERT DEN EUROPÄER AM BUDDHISMUS?

VON MAX LADNER †, ZÜRICH

Die Welt ist kleiner geworden, denn in der gegenseitigen Kontaktnahme der Völker und Kulturen spielen heute räumliche Distanzen kaum mehr eine hindernde Rolle und so ergab sich, daß einst völlig Fernes und Fremdes einander näher kam und sich kennenlernte. Dabei wurde viel Seltsames und Unbekanntes entdeckt, was ganz allgemein und natürlich eine Erweiterung des menschlichen Horizontes und eine Vertiefung des Wissens um die Art und Weise des Lebens und Denkens anderer, fremder Völkerschaften zur Folge hatte.

Es läßt sich nicht bezweifeln, daß es das wissenschaftlich und technisch den anderen Kontinenten weit vorausgeeilte Europa war, von dem aus der Anstoß zur weltweiten Umschau und Kontaktnahme geschah. Welchen Einflüssen es sich damit öffnete, läßt sich am besten auf dem Gebiete der Religion aufweisen. Hier ist es vor allem Asien und in ganz besonderem Maße Indien, dem sich das Interesse des Europäers zuwandte und von dem aus er nicht nur Kenntnisse eines andersgearteten Denkens und Glaubens gewann, sondern auch eine wirkliche Bereicherung und Vertiefung der eigenen Religiosität.

Der im christlichen Glauben erzogene Abendländer war zwar je und je davon überzeugt, und ist es zum großen Teile heute noch, daß er im Christentum nicht einfach eine Religion, sondern vielmehr *die* Religion besitzt, gegenüber der alle anderen an Wahrheit und Bedeutung bei weitem nicht aufzukommen vermögen. Darum auch sah er, heute allerdings nicht mehr in gleichem Maße wie früher, in der Missionierung andersgläubiger Völker eine besonders hohe Aufgabe, die ihre Berechtigung in sich selber trägt, denn was könnte es Höheres und Edleres geben, als unwissenden und irrenden Menschen das Licht der Wahrheit zu bringen und ihnen die christliche Botschaft der Liebe und Gnade zu verkünden,

damit sie teilhaben an der Erlösung, die Jesus Christus durch sein erschütterndes Opfer am Kreuze, durch sein Aufsichnehmen aller Schuld auf Erden und durch sein unendliches Erbarmen, der Menschheit ermöglicht hatte.

Aus einem solchen Denken heraus läßt sich der Eifer und die Opferbereitschaft christlich-missionierenden Wirkens verstehen, aber der Erfolg entsprach nicht immer den Erwartungen. Zwar breitete sich das Christentum mehr und mehr aus, wurde zu einer Weltreligion und brachte Trost und Hoffnung Millionen von Menschen. Aber es zeigte sich doch so nach und nach bei gewissen Völkern ein zunehmender Widerstand, der einerseits die Besinnung auf den Wert der eigenen, angestammten, alten Religion zur Grundlage haben mochte, und andererseits den Hinblick auf das Versagen des christlichen Denkens im Abendlande selber, wo sich im Verhalten der Menschen und Nationen untereinander Dinge abspielten und weiterhin abspielen, die seine christliche Haltung in hohem Maße desavouieren.

Im Fortschreiten der Forschung auf dem Gebiete der Geistes- und Naturwissenschaften zeigte sich aber auch beim Europäer selber ein stetig zunehmendes Mißtrauen der theologischen und damit auch teleologischen Weltdeutung gegenüber, und als schließlich Kant mit seinen Kritiken der spekulativen Metaphysik allen Boden entzog, schien es, als sei sie nun endgültig überwunden. Das war sie aber nicht, denn der Schritt war für viele zu groß, zu abstrakt, zu theoretisch und darum blieb im großen und ganzen alles beim alten. Aber auch die Arbeiten der Philologen und Religionswissenschaftler weiteten und vertieften sich und so wurden die philosophischen und religiösen Gedankengänge und Anschauungen fremder Völker mehr und mehr bekannt. Man erstaunte über das hohe Maß an Einsicht und Weisheit, das da zu finden war und das, bei objektiver Wertung, an ethischem Gehalt dem Christentum in keiner Weise nachsteht.

Man denke nur an Lao-tse und sein Tao-te-king, dessen Tiefe heute noch nicht ausgelotet ist; an Kung-fu-tse und seine Moralphilosophie,

von der Richard Wilhelm einmal sagte: «Das praktisch-moralische Element ist darin so menschlich schön entfaltet, die Übereinstimmung des wahrhaft Sittlichguten mit dem wahrhaft Nützlichen so entschieden, oft so schlagend durchgeführt, daß man begreift, wie sich der ostasiatische Riesenstaat unter der Herrschaft solcher Grundsätze Jahrtausende hindurch behaupten konnte»; man denke an die alten Schriften der Brahmanen, den Veden und Upanishaden, die Indien als die Wiege der Religiosität überhaupt, der Frömmigkeit und Gottesseligkeit erscheinen lassen; man denke an die Bhagavadgītā, die berühmte Episode aus dem Mahābhārata, die, erstmals von Paul Deussen (1911) ins Deutsche übertragen, sozusagen die Quintessenz des Hinduismus darstellt und einen August Wilhelm Schlegel und einen Wilhelm von Humboldt zu begeistern vermochte, welch letzterer in ihr «das Tiefste und Erhabenste» sah, «was die Welt aufzuweisen hat»; und man denke vor allem an den Sakyersohn Gotama, der 500 Jahre v. Chr. die Erleuchtung erlangte und als Buddha eine Lehre von faszinierender Erhabenheit und Größe verkündete, deren Wirklichkeitsgehalt auch der modernen Wissenschaft standhält und die in ihrer allumfassenden Güte die gegenseitigen menschlichen Beziehungen aufs glücklichste beeinflußt und vor unheilsamer Willkür bewahrt. Dies vor allem, und nicht nur als Religion der Vernunft, hat den Buddhismus zur Weltreligion emporgehoben.

Wenn Indien mit gutem Recht als die Wiege der Religiosität betrachtet werden kann, so ist dem gegenüber Europa als die Wiege der Wissenschaft, des kritischen Denkens, des Überlegens und Erwägens, des Willens zur Objektivität, kurz als das Land der Ratio anzuerkennen. Sein christlich-religiöser Habitus bildet zweifellos einen Wesensbestandteil der abendländischen Kultur, aber er ließe sich weit eher daraus wegdenken, als aus Indien die gläubige Frömmigkeit seines Volkes, in der auch sein Schicksal liegt. Das will besagen, daß Europa in sich viel mehr die Tendenz zum Wissen als zum Glauben in sich trägt. Wenn auch bereits 500 Jahre v. Chr. der Glaube als Widersacher der Vernunft den Anaxagoras aus Athen vertrieb, weil er die Sonne nicht als den Gott

Helios betrachtete, sondern einfach als glühende Kugel; und wenn auch Sokrates sein Leben lassen mußte, weil er den Lehren der Staatsreligion im Wege stand, so beleuchtet dies nur die besagte Tendenz. Erst das christliche Mittelalter mit seiner religiösen Unduldsamkeit, mit seiner Inquisition und seinen Kreuzzügen machte aufs eindringlichste nicht nur den Widersinn gewalttätiger Bekehrung offenbar, sondern ebenso sehr die Notwendigkeit einer von kirchlichen Dogmen uneingeengten Humanitas. Die Flammen des Scheiterhaufens, in denen Giordano Bruno im Jahre 1600 sein Leben lassen mußte, weil er es wagte naturwissenschaftliche Erkenntnisse den Glaubenslehren der Kirche gegenüberzustellen, sind zu einem Fanal der Freiheit geworden, zu einem Feuerzeichen des menschlichen Vorwärtsdrängens auf der Bahn wirklichkeitsgemäßer Erkenntnis.

Wenn heute der abendländische Mensch im allgemeinen nicht mehr so bedingungslos und überzeugt am Glauben seiner Väter hängt, wie in früheren Zeiten, wenn er sich auch weitgehend vom kirchlichen Dogmatismus loslösen konnte und keinen Scheiterhaufen, mangels Glauben, mehr zu fürchten braucht, hat er doch kaum an innerem Frieden, an Ruhe, an Abgeklärtheit des Gemütes und an weltanschaulicher Sicherheit und Klarheit gewonnen. Das mag am Konflikt liegen, der sich aus dem Durcheinander von Wissen und Glauben ergibt. So hat Gerhard Szczyński durchaus recht, wenn er in seinem Buche «Die Zukunft des Unglaubens» (1958) darauf hinweist, daß die eingeborene Neigung des kontinentalen Menschen zur forschenden Durchdringung der ihn umgebenden Welt zu einem unlösbaren Konflikt mit einer Religion führen muß, die in ihrer antiobjektivistischen Grundeinstellung die verbindliche Selbstgesetzlichkeit der Dinge ignorierte und verfehlte.

Diesen Konflikt involviert nicht nur die christliche, sondern auch jede andere Weltanschauung, die sich auf eine höchste, bewußt-schöpferische Kraft, auf Gott als den Urgrund alles Seienden, als die letzte Ursache alles finalen und kausalen Geschehens beruft, denn wenn einmal die Selbstgesetzlichkeit der Dinge, von den Naturprozessen und Gege-

benheiten bis hinauf zum geschichtlichen Gemeingeist – der, von G. W. F. Hegel erstmals klar erkannt, wohl von den einzelnen Individuen getragen wird und nur in ihnen besteht, aber trotzdem einen durchaus selbständigen Bereich bildet, in sich wandelbar, seinen eigenen Gesetzen folgend – erkannt und durchschaut wird, dann ist es aus mit ihrer kosmischen Finalität und dem teleologischen Denken, d. h. mit dem Glauben, daß alles einem vorbestimmten Zwecke dient, daß ein bewußtes Wollen dahintersteckt, ein zielgerichtetes Streben, ein göttliches Bestimmen, Leiten und Lenken.

Die einzige Religion, die diesen Konflikt nicht kennt, ist der Buddhismus, ist die Lehre des Buddha, wie sie uns im ältesten buddhistischen Schrifttum, dem Pāli-Kanon, vorliegt.

Schon allein dieser Umstand wirkt faszinierend auf den Europäer, denn er sieht sich damit einem Dilemma enthoben, das ihn, falls er sich als Denker überhaupt mit dieser Sachlage befaßt, nicht zur Ruhe kommen läßt. Man denke nur an das Problem der Theodizee, d. h. an die immer wieder versuchte aber nie gelingende Rechtfertigung einer allwissenden, allgütigen und allmächtigen Gottheit hinsichtlich ihrer Zulassung des unermesslichen Übels und Leidens auf der Welt. Wer dieses Leiden nicht wahrhaben will, «der blicke», wie K. E. Neumann in den Anmerkungen zu seiner Dhammapada-Übersetzung empfiehlt, «tief hinein in die Kranken-, Irren- und Sträflingshäuser, in die Bergwerke, Massenquartiere und Auswandererschiffe, der zwingt sich durch die Morgue, durch Schlachthallen, durch Vivisecciersäle, er versetze sich im Geiste an die Stelle der Lastgäule und Ziehhunde, er besuche Jahrmarktsbuden und zoologische Gärten, wohne Hetz- und Treibjagden bei, er lese die gräßlichen täglichen Geschehnisse der Verruchtheit, der Noth, der Nothwendigkeit und des Zufalls in den Zeitungen aller Erdtheile, der beobachte den wüthenden Kampf ums Dasein in der ganzen Natur, und bei jedem Elend, das er sieht und hört, wiederhole er sich das «große Wort» der Inder: Das bist du! Dann aber gedenke er des Elends, das er nicht greifen kann, der noch entsetzlicheren unsichtbaren

Herzensqual so vieler Gepeinigter, kurz, er betrachte diese ganze Hölle, wie der Buddho die Welt unverblümt genannt hat.»

Man muß ja zugestehen, daß Kriege und Verbrechen, Naturkatastrophen, Mißernten und Hungersnöte, Krankheiten, Elend, Armut und all das Gemeine, Schändliche und Verabscheuungswürdige, das so im Verlaufe des Lebens in Erscheinung tritt, kaum Zeugnis ablegen für einen göttlichen Ursprung. Und wer trotz allem an diesem Ursprung festhält, dem stellt sich die Frage, was die Welt mit all ihren Sünden und Qualen, mit all ihrem Leid und ihrer Vergänglichkeit überhaupt *soll*. Wem nützt sie und welchen Zweck erfüllt sie? Als Schöpfung müßte sie einen Zweck erfüllen, müßte sie eine Bestimmung haben, und wenn es die sein sollte, das Gute vom Bösen zu trennen, oder das Böse zum Guten zu bringen, so ist erst recht nicht einzusehen, warum überhaupt Gutes und Böses da ist und mit letzterem die Aussicht auf ewige Verdammnis.

Einen ganz anderen Aspekt bietet der buddhistische Standpunkt, von dem aus gesehen die Welt nicht das Werk eines Schöpfers, sondern ein dem ewigen Entstehen und Vergehen unterworfenen Prozeßgefüge ist, dem weder ein erster Anfang noch Ziel und Zweck zugeschrieben werden können. Das buddhistische Denken kennt keine kosmische Teleologie. Es bewegt sich durchaus in der Immanenz des Vorhandenen, oder besser, um einen Heideggerschen Ausdruck zu gebrauchen, des «Zurhandenen» und fragt weder nach dem ersten Ursprung noch einem Endziel, denn ihm geht es ausschließlich und allein um das Leiden und um seine Überwindung.

Trotzdem räumt auch der Buddhismus den Göttern und Götterwelten in seiner Kosmologie einen breiten Raum ein, aber diese Bereiche und ihre Bewohner, oberhalb und unterhalb des menschlichen, erwecken weder Ehrfurcht noch Furcht, und hinauf bis zu dem höchsten Gotte, Brahmā genannt, der sich selber «übermächtig, unübermächtig, allsehend, selbstgewaltig, Herr, Schöpfer, Erschaffer, den Höchsten, den Erzeuger und Erhalter, den Vater von allem was da war und sein wird», nennt, gelten sie auch nur als bloße Vergänglichkeiten, denen als Ge-

wordenes weder eine Allmacht noch eine Ewigkeit zukommt. Diese Wandelbarkeit göttlichen Seins zeigt besonders eindrücklich jene einzigartige Stelle in der ersten Rede der sogenannten «Längeren Sammlung» (Dīgha-Nikāya) der Reden des Buddha, wo im Rahmen einer zusammenfassenden Übersicht über die religiös-philosophischen Theorien der damaligen Zeit von der Göttergeburt gesprochen und dargelegt wird, wie im Vergehen der Welten sich die Wesen in Strahlende verwandeln und selbstleuchtend in Schönheit lange Zeiten bestehen, und wie dann, im Wiederentstehen, sich ein öder, leerer Brahmähimmel auftut. Dann heißt es:

«Aber eines der Wesen, aus Mangel an Kraft oder Mangel an Güte dem Reigen der Leuchtenden entschwunden, sinkt in den öden Brahmähimmel herab. Auch das ist noch geistförmig, genießt Wonne, kreist selbstleuchtend im Raume, besteht in Schönheit, lange Wandlungen dauert es durch.

Nach einsam dort lange verlebter Frist erhebt Unbehagen und Unruhe sich in ihm: ‚O daß doch andere Wesen noch hier erschienen!‘ Und andere der Wesen noch, aus Mangel an Kraft oder Mangel an Güte dem Reigen der Leuchtenden entschwunden, sinken in den Brahmähimmel herab, gesellen sich jenem Wesen zu. Auch diese sind noch geistförmig, genießen in Wonne, kreisen selbstleuchtend im Raume, bestehn in Schönheit, lange Wandlungen dauern sie durch.

Da ist, ihr Mönche, jenem Wesen, das zuerst herabgesunken war, also zumute geworden: ‚Ich bin Brahmā, der große Brahmā, der Übermächtige, der Unübermächtige, der Allsehende, der Selbstgewaltige, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Höchste, der Erzeuger, der Erhalter, der Vater von allem was da war und sein wird: von mir sind diese Wesen erschaffen. Und woher weiß ich das? Ich habe ja vordem gewünscht, O daß doch andere Wesen noch hier erschienen‘: das war mein geistiges Begehren, und diese Wesen sind hier erschienen.‘ Die Wesen aber, die da später herabgesunken sind, auch diese vermeinen dann: ‚Das ist der liebe Brahmā, der große Brahmā, der Übermächtige, der Unübermächtige, der All-

sehende, der Selbstgewaltige, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Höchste, der Erzeuger, der Erhalter, der Vater von allem was da war und sein wird: von ihm, dem lieben Brahmā, sind wir erschaffen. Und woher wissen wir das? Ihn haben wir ja hier schon früher dagesehn, wir aber sind erst später hinzugekommen.‘

Nun hat, ihr Mönche, das Wesen, das zuerst herabgesunken ist, eine längere Lebensdauer, eine höhere Anmut, eine größere Macht; während die Wesen, die später nachgekommen sind, geringere Lebensdauer, geringere Anmut, geringere Macht haben. Es mag aber wohl, ihr Mönche, geschehen, daß eines der Wesen diesem Reich entschwindet und hienieden Dasein erlangt. Hienieden zum Dasein gelangt, wird ihm das Haus zuwider, als Pilger zieht er von dannen. Ohne Haus und Heim hat er als Pilger in heißer Buße, in stetem Kampfe, in ernster Übung, in unermüdlichem Eifer, in tiefer Bedachtsamkeit eine geistige Einigung errungen, wo er innig im Herzen seiner früheren Daseinsform sich erinnert. Der sagt sich nun: ‚Er, der der liebe Brahmā ist, der große Brahmā, der Übermächtige, der Unübermächtige, der Allsehende, der Selbstgewaltige, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Höchste, der Erzeuger, der Erhalter, der Vater von allem was da war und sein wird, von dem wir, dem lieben Brahmā, erschaffen sind: er ist unvergänglich, beständig, ewig, unwandelbar, ewig gleich wird er immer so bleiben; während wir, die wir von ihm, dem lieben Brahmā, erschaffen wurden, vergänglich sind, unbeständig, kurzlebig, sterben müssen, hienieden zur Welt gekommen.‘»

Das Faszinierende dieser Theogonie liegt nicht nur in ihrer geistigen Leistung und auch nicht nur, daß sich in ihr eine Parallele zu dem erkennen läßt, was sich fünfhundert Jahre später im Stifter des Christentums als Rückschau auf seine Herkunft deuten läßt, sondern viel mehr noch, daß in ihr der Gott lediglich zu einem besonderen «Fall» innerhalb der unermesslich vielen Fälle von Wesenswandel und Wesensgestaltung des Lebendigen wird. Aus dem Unfaßlichen der Anfangslosigkeit im ewigen Wandel der Zeiten steigt ein neuer Gott empor und dauert, bis auch seine Zeit des Vergehens gekommen ist. Diese einzigartige denkerische Tat

geht nicht nur an die Wurzel des indischen, sondern des Gott-tums überhaupt und legt es dar als ein Geschehen und Sein, das im Prinzip in nichts über das Wesentliche des menschlichen Geschehens und Seins hinausragt.

Als Ergänzung zum vorstehenden Text möge auch noch jene Stelle in der elften Rede der genannten Sammlung zitiert werden, die dieses Gott-tum von einer Seite her beleuchtet, die es im Denken der Glaubensreligionen kaum gibt, von der Seite des Humors, eines erhabenen, vergeistigten Humors, der in seiner Bedeutung und in seinem Gehalt ebenso vielsagend ist wie die Belehrung über die Göttergeburt.

Der Buddhaklärte Kevatto, den Sohn eines Bürgers, über verschiedene Punkte seiner Lehre auf und erzählte, daß einst einem Mönche seiner Jüngerschar die Frage aufstieg: wo «Erde, Wasser, Feuer und Luft», die konventionelle Bezeichnung der vier Grundstoffe des Daseins, ihre restlose Aufhebung erfahren. Weil er darauf keine Antwort wußte, wandte er sich im Zustande tiefster Versenkung an die Götter, denn die, so nahm er an, mußten es doch wissen.

Als nun der Mönch von den Göttern der Dreiunddreißig bis hinauf zu den «Brahmātrabanten» geheißenen Göttern vergeblich um Aufklärung bat und diese letzteren, weil sie es auch nicht wußten, den Mönch schließlich zum großen Brahmā schickten, wobei sie allerdings dessen Aufenthaltsort nicht anzugeben vermochten, war der Mönch ratlos, aber schließlich erschien ihm der gesuchte höchste Gott und so konnte er ihm seine Frage vorlegen: «Wo können wohl, o Bruder, diese vier Hauptstoffe ohne Überrest untergehn, und zwar Erde, Wasser, Feuer und Luft?» Daraufhin heißt es weiter im Text:

«Also gefragt, Kevatto, hat der große Brahmā jenem Mönche dann geantwortet: ‚Ich bin, o Mönch, Brahmā, der große Brahmā, der Übermächtige, der Unübermächtige, der Allsehende, der Selbstgewaltige, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Höchste, der Erzeuger, der Erhalter, der Vater von allem was da war und sein wird.‘ Wiederum aber, Kevatto, hat jener Mönch zu dem großen Brahmā dort also ge-

sprochen: ‚Nicht doch hab’ ich, o Bruder, dich darum gefragt: ‚Bist du Brahmā, der große Brahmā ...‘ sondern darum hab’ ich, o Bruder, dich gefragt: wo können wohl, o Bruder, diese vier Hauptstoffe ohne Überrest untergehn, und zwar Erde, Wasser, Feuer, Luft?‘

Wiederum aber, Kevatto, hat jener große Brahmā zu dem Mönche dort also gesprochen: ‚Ich bin, o Mönch, Brahmā, der große Brahmā ...‘ Zum dritten Mal aber, Kevatto, hat jener Mönch zu dem großen Brahmā dort also gesprochen: ‚Nicht doch, hab’ ich, o Bruder, dich darum gefragt ... sondern darum, wo diese vier Hauptstoffe ohne Überrest untergehn, und zwar Erde, Wasser, Feuer, Luft?‘ Da hat denn, Kevatto, jener große Brahmā den Mönch dort am Arme genommen, beiseite geführt und zu ihm gesagt: ‚Jene dort, o Mönch, die göttlichen Brahmātrabanten vermeinen von mir: ‚Es gibt nichts, was Brahmā nicht weiß, es gibt nichts, was Brahmā nicht sieht, es gibt nichts, was Brahmā nicht kennt, es gibt nichts, was Brahmā nicht erschaut‘: darum bin ich ihnen nicht offenbar worden. Auch ich, o Mönch, weiß nicht, wo diese vier Hauptstoffe ohne Überrest untergehn könnten.‘ »

Dem Rate des großen Brahmā folgend, wandte sich dann der Mönch dem Buddha zu, der ihn belehrte, daß seine Frage nicht richtig gestellt sei. Sie muß anders lauten, und zwar so:

«Wo kann nicht Wasser, Erde nicht,
Nicht Feuer und nicht Luft bestehn,
Wo groß und klein, wo grob und fein,
Und was da schön und unschön ist,
Wo kann da so Begriff wie Bild
Vollkommen aufgehn ohne Rest?»

Worauf dann die Antwort lautet:

«Bewußtsein wo entschwunden ist,
Vollkommen restlos abgetan,
Da kann nicht Wasser, Erde nicht,
Nicht Feuer und nicht Luft bestehn,

Nicht groß und klein, nicht grob und fein,
 Und was da schön und unschön ist,
 Es kann da so Begriff wie Bild
 Vollkommen aufgehn ohne Rest:
 Wo kein Bewußtsein leuchtet auf,
 Auf geht es also ohne Rest.»

In dieser Szene ist dem Gott-tum auch der Mantel der Allwissenheit auf eine Art und Weise genommen, die in ihrer vornehmen Zurückhaltung nur um so stärker wirkt. Weltanschaulich bedeutungsvoll sind darin natürlich nicht die Göttergestalten und der Rahmen, in dem sie auftreten, sondern es ist die geistige Haltung des Buddha inmitten einer Umwelt voll glaubensseliger Inbrunst und voller Gottessehnsucht, wie sie in Indien fast selbstverständlich war und vielenorts noch ist. Entscheidend in dieser ganz anders gearteten und von der alten Tradition völlig abweichenden Betrachtung des Menschen und seiner Stellung in der Welt ist die Zuerkennung seiner Unabhängigkeit von göttlicher Macht und somit auch das Zugeständnis *der* Freiheit, die ihn in seinen moralisch-sittlichen Entscheidungen völlig auf sich selber stellt und ihn für all sein Tun und Lassen durchaus verantwortlich macht. Es ist die Würdigung des Menschen als eines Wesens, dem, weil es über dem bloß Trieb- und Instinkthaften steht, Schuld und Verdienst wirklich zukommt, und dem sich in seiner Möglichkeit zur geistigen Aktivität und der Entfaltung geistigen Bewußtseins – im Unterschied zum bloß vitalen eines niederen Lebens – auch die Möglichkeit zur wirklichen Erlösung vom Leiden erschließen kann. Erst in dieser Sicht ist der Mensch nicht mehr bloßes Material und Werkzeug eines höheren Willens, denn entscheidend für ihn ist sein eigenes Wollen und dem entsprechend ist auch sein Wert als Mensch und Persönlichkeit.

Es läßt sich hier ohne weiteres erkennen, daß sich da buddhistisches Denken kaum vom objektiven, abendländischen unserer Zeit unterscheidet.

Das Wesentliche von dem, was der Buddha in der Stunde seiner Erleuchtung erkannt hatte, legte er in der sogenannten «Rede von Benares» fünf Mönchen dar, die sich zusammen im Wildpark Isipatana, in der Nähe von Benares, aufhielten. Die Quintessenz dieser Rede besteht in den «Vier edlen Wahrheiten» die da lauten:

«Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist leidvoll, Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, Tod ist leidvoll; Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind leidvoll; mit Unliebem vereint sein ist leidvoll, vom Lieben getrennt sein ist leidvoll, nicht erlangen was man begehrt, ist leidvoll. Kurz gesagt, die fünf Gruppen des Anhaftens¹ sind leidvoll.

Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist jener Wiedergeburt-erzeugende, von Wohlgefallen und Lust begleitete ‚Durst‘, der bald hier, bald dort sich ergötzt, das will sagen: der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Werden, der Durst nach Wohlsein.

Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Es ist eben dieses Durstes spurloses, restloses Aufheben, Aufgeben, Verwerfen, Ablegen, Vertreiben.

Dies nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfade: Es ist das dieser edle, achtteilige Weg, nämlich: Rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Überdenken, rechtes Sichversenken.»

Eigenartigerweise begegnet die erste dieser Wahrheiten seitens des Abendländers am ehesten dem Widerspruch und der Ablehnung, trotz der allseits klar vor Augen liegenden Vergänglichkeit alles Gewordenen, aber daß das Leben in seiner Totalität und im Grunde seines We-

1. Darunter sind zu verstehen: Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gestaltung, Bewußtsein.

sens *Leiden* ist, das einzusehen ist eben nicht jedermanns Sache. Und doch deckt sich die Leidenswahrheit völlig mit der Weltansicht eines sehr bedeutenden Europäers, mit der Arthur Schopenhauers, dessen Philosophie ganz und gar von der Erkenntnis der Leidhaftigkeit des Daseins durchdrungen ist und der nie müde wurde, immer wieder auf diese Tatsache hinzuweisen und an Beispielen aus dem Leben den Wirklichkeitsgehalt seiner Überzeugung zu erhärten. «Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen», sagt er im 46. Kap. des II. Bandes seines Hauptwerkes «Die Welt als Wille und Vorstellung», «wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu seyn, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswerth ist.»

Aber nicht nur hinsichtlich der Leidenstatsache stimmt Schopenhauer mit der Buddhalehre überein, sondern auch mit der in der zweiten edlen Wahrheit dargelegten Erkenntnis ihrer Ursache: dem Durst, d. h. dem Lebensdurst oder Lebenstrieb im weitesten Sinne des Wortes. Was bei Buddha der «Durst» ist, das ist bei Schopenhauer der «Wille», der «das Leben schlechthin und auf alle Zeit will» (Bd. II, Kap. 45). «In den sich sehnsüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden» sieht er den «reinsten Ausdruck des Willens zum Leben in seiner Bejahung. Wie ist er hier so sanft und zärtlich! Wohlsein will er, und ruhigen Genuß und sanfte Freude, für sich, für Andere, für Alle. Es ist das Thema des Anakreon. So lockt und schmeichelt er sich selbst ins Leben hinein. Ist er aber darin, dann zieht die Quaal das Verbrechen, und das Verbrechen die Quaal herbei. Gräuel und Verwüstung füllen den Schauplatz. Es ist das Thema des Aeschylos.»

Auch noch die dritte der edlen Wahrheiten, die von der Aufhebung des Leidens, hat bei Schopenhauer ihre Parallele in der Aufhebung, resp. Verneinung des Willens zum Leben, die dann eintritt, wenn er einmal

«die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und in Folge davon es nicht mehr will». (II. Bd. Kap. 49.)

Mit diesen Erkenntnissen hat Schopenhauer gewiß einen tiefen Blick hinter die Kulissen des Lebens getan, und wenn er aus dem 7. Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles den Satz zitiert «Nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach» und das als oberste Regel aller Lebensweisheit preist, so zeigt er auch damit eine weitgehende Übereinstimmung mit der Buddhalehre. Nur fehlen bei ihm die praktischen Konsequenzen aus seiner Überzeugung und noch viel mehr mangelt ihm das Wissen um die Krönung seiner Philosophie, um den gangbaren *Weg* zur Überwindung des Leidens, wie er in der vierten Wahrheit der Rede von Benares gewiesen wird.

Schopenhauer steht in seinem Denken sozusagen auf dem halben Wege still und findet nicht zum Ende. Aber bereits zweieinhalb Jahrtausende vor ihm hatte der Buddha zu Ende gedacht und damit eine Weltanschauung von faszinierendem Wirklichkeitsgehalt geschaffen, die in ihrer Vollendung und im jeweiligen Vollzuge ihrer praktischen Verwirklichung auch den Pessimismus der Leidenserkenntnis überwindet und zur stillen, ruhevollen Gelassenheit führt, die in der Überwindung von Gier, Haß und Verblendung liegt.

In dieser Überwindung der drei Wurzeln des «Durstes» und damit der eigentlichen Leidensursachen, besteht das Heilsziel des Buddhismus: Nirvāṇa. Es braucht dazu keinen Tod, kein Sterben und kein Jenseits, denn es läßt sich völlig im Diesseits, im soeben gelebten Leben verwirklichen. Wie aus den Pāli-Texten hervorgeht, war der Buddha selber das denkbar beste Beispiel hiefür, denn in seiner Lebenshaltung gab es weder Gier, noch Haß, noch Verblendung. Er stand am Ziele seines von ihm gefundenen Weges, hatte Nirvāṇa erreicht, die Erlösung errungen, und so konnte er aus eigenstem Erleben heraus seinen Hörern verkünden:

«Etwas Treffliches will ich euch sagen, so viele ihr hier versammelt seid: Grabet die Wurzeln des ‚Durstes‘ aus, wie der Wurzelgräber das

Birana, auf daß euch nicht Māra² wieder und wieder zerbreche wie der Strom das Schilfgras.»

Denn: «Wer diesen niedrigen ‚Durst‘, den schwer besiegbaren in der Welt, überwindet, von dem gleiten die Kümernisse ab, wie der Wassertropfen vom Lotosblatt.»
Dhammapada v. 337 u. 336.

Diese Worte deuten nichts weniger als auf ein immer fragwürdig bleibendes und bloß zu erhoffendes Ziel im Jenseits hin. Sie sind auf das Diesseits gerichtet, auf die Leidensüberwindung im Leben, auf die gelebte Erlösung, und dieser dient alles was der Buddha je und je verkündet hat. So sagte er einst:

«Gleichwie, ihr Mönche, das große Meer (nur) *einen* Geschmack hat, den Geschmack des Salzes, ebenso auch, ihr Mönche, hat diese Lehre und Disziplin (nur) *einen* Geschmack, den Geschmack der Erlösung.»
Udāna V, 5.

Und da wäre auch hinzuweisen auf seine Rede an das Volk der Kalamer, wiedergegeben in der sogenannten «Angereichten Sammlung» (Aṅguttara-Nikāya III, 65) des Kanons, in der nicht ein frommer Glaube, sondern Vernunft und Einsicht als notwendige Erfordernisse zu einer heilsamen Lebensführung und zur Vermeidung von Unheil und Leiden verlangt werden.

Die Kalamer beklagen sich beim Buddha über die Asketen und Brahmanen, die als Religionslehrer zu ihnen kommen, ihre eigene Lehre glänzen und leuchten lassen und die der anderen verspotten und verachten, diese anderen aber verhalten sich in ihrem Reden genau gleich:

2. Māra wird als Dämon, als Gottheit angesehen, aber wie hoch der Buddha über jeder anthropomorphen Gottesvorstellung stand und wie reif sein Denken war, ergibt sich aus folgendem Gespräch des Mönches Rādhā mit dem Buddha:

«Māra, Māra, so sagt man, o Herr. Was, o Herr, ist nun Māra?»

Die Körperlichkeit, o Rādhā, ist Māra, die Empfindung ist Māra, die Wahrnehmung ist Māra, die Gemütsregungen sind Māra, das Bewußtsein ist Māra ...

Was immer, o Rādhā, Māra ist, da mußt du das Wünschen aufgeben, mußt du die Lust aufgeben, mußt du die Wunscheslust aufgeben.»

«Nun sind wir, Herr, in Ungewißheit und Zweifel darüber geraten, wer von diesen Herren Asketen eigentlich die Wahrheit redet und wer von ihnen Falsches sagt!» bekennen die Kalamer, worauf der Buddha zur Antwort gibt:

«Begründet, ihr Kalamer, ist eure Ungewißheit, begründet sind eure Zweifel. In einer Sache, bei der man zweifeln muß, seid ihr in Zweifel geraten.

Ihr Kalamer, richtet euch nicht nach Hörensagen, nicht nach einer Überlieferung, nicht nach Gerüchten, nicht nach der Mitteilung heiliger Schriften, nicht nach Spekulationen, nicht nach einem System, nicht nach Erwägungen, die sich auf den äußeren Augenschein stützen, nicht nach langgehegten Ansichten und Auffassungen, richtet euch nicht danach, ob eine vorhandene Erscheinung dafür spricht, auch nicht danach, daß ihr meint, der betreffende Asket sei euer Lehrer, – wenn ihr, Kalamer, hingegen selbst erkennt: ‚Diese Dinge sind unheilsam, diese Dinge sind nicht einwandfrei, diese Dinge werden von Verständigen getadelt, diese Dinge, wenn ausgeführt und unternommen, gereichen zum Unheil, zum Leiden‘, dann, Kalamer, solltet ihr sie verwerfen.

Was meint ihr, Kalamer: Wenn sich im Innern eines Menschen Begierde erhebt, gereicht das zum Heil oder zum Unheil?»

«Zum Unheil, Herr.»

«Und, Kalamer, dieser von der Begierde entflammte, überwundene, im Innern ganz beeinflußte Mensch vernichtet Leben, nimmt nicht-gegebene Dinge, geht zu dem Weibe eines andern, redet die Unwahrheit und überredet auch einen andern, so zu sein, – gereicht ihm das nicht für lange Zeit zum Unheil und Leiden?»

«Gewiß, Herr!»

«Was meint ihr, Kalamer: Wenn sich im Innern eines Menschen Haß erhebt, gereicht das zum Heil oder zum Unheil?»

«Zum Unheil, Herr.»

«Und, Kalamer, dieser vom Haß böse gestimmte, überwundene, im Innern ganz beeinflußte Mensch vernichtet Leben, nimmt nichtgegebene

Dinge, geht zu dem Weibe eines anderen, redet die Unwahrheit und überredet auch einen anderen, so zu sein, – gereicht ihm das nicht für lange Zeit zum Unheil und Leiden?»

«Gewiß, Herr.»

«Was meint ihr, Kalamer: Wenn sich im Innern eines Menschen Wahn erhebt, gereicht das zum Heil oder zum Unheil?»

«Zum Unheil, Herr.»

«Und, Kalamer, dieser vom Wahn verwirrte, überwundene, im Innern ganz beeinflußte Mensch vernichtet Leben, nimmt nichtgegebene Dinge, geht zu dem Weibe eines andern, redet die Unwahrheit und überredet auch einen andern, so zu sein, – gereicht ihm das nicht für lange Zeit zum Unheil und Leiden?»

«Gewiß, Herr.»

«Was meint ihr, Kalamer: sind diese Dinge heilsam oder unheilsam?»

«Unheilsam, Herr.»

«Nicht einwandfrei oder einwandfrei?»

«Nicht einwandfrei, Herr.»

«Werden sie von Verständigen getadelt oder gelobt?»

«Sie werden von Verständigen getadelt, Herr.»

«Gereichen sie, wenn ausgeführt und unternommen, nicht zum Unheil und Leiden, oder wie verhält es sich damit?»

«Herr, wenn ausgeführt und unternommen, gereichen sie zum Unheil und Leiden; so verhält es sich damit.»

.

«Dann, Kalamer, solltet ihr sie verwerfen.»

.

«Was meint ihr, Kalamer, wenn sich im Innern eines Menschen Gierlosigkeit, Haßlosigkeit, Wahnlosigkeit erhebt, erhebt sie sich zum Heil oder zum Unheil?»

«Zum Heile, Herr.»

.

«Dann, Kalamer, solltet ihr sie annehmen und danach leben.»

Wer vermöchte es schon, sich dem Zauber dieses so einfachen wie verständnisvollen und gedankentiefen Belehrens zu entziehen, das in seiner Art dem Menschen genau das gibt, was er für sein Leben braucht, sofern er es überhaupt, sowohl in Hinsicht auf seine Mitmenschen wie auf ihn selber, vernünftig, sinn- und wertvoll gestalten will.

Die Aufhebung von Gier, Haß und Wahn, das Erlöschen des «Durstes» führt, wie der Buddhismus lehrt, zu einem Zustande, der beim Tode des so Erlösten eine Wiedergeburt ausschließt und damit dem totalen Erlöschen, der völligen Aufhebung des anfangslosen Werdeprozesses gleichkommt.

Der Buddha hat den Gedanken der Wiedergeburt und die Karma-Lehre aus den Upanishaden übernommen, d. h. er ist diesbezüglich der traditionellen Überzeugung treu geblieben, denn im religiösen Denken läßt sich wohl kaum eine plausiblere und widerspruchsfreiere Erklärung für die Verschiedenheit der menschlichen Charaktere, der Lebensumstände und Schicksale finden. Besonders die Idee des Karma, der bedingten Entstehung, die ja nichts anderes beinhaltet als die Naturgesetzlichkeit der Kausalität, und nichts anderes besagt, als daß einer bestimmten Ursache eine bestimmte Wirkung folgt, läßt sich im Prinzip, abgesehen von ihrem postmortalen Aspekt, überhaupt nicht bezweifeln. Der Buddha formulierte diese Idee in der allereinfachsten Art und Weise mit den Worten:

«Wenn dieses ist, ist jenes; wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht.»

Das heißt, daß alles was geschieht in Abhängigkeit von seinen Ursachen geschieht, und daß das Geschehnis wiederum Ursache neuen Geschehens ist. Wo es keine Ursache gibt, kann es auch keine Folge geben, denn aus Nichts läßt sich ein Etwas nicht einmal denken, geschweige daß es daraus entstehen könnte. Die Karma-Lehre enthebt den Menschen aus einer göttlichen Vorsehung und läßt ihn selber zum Gestalter seines Schicksals werden. Darum heißt es auch in der 135. Rede der «Mittleren Sammlung»:

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

Der Tod des Erlösten ist nach dieser Wiedergeburtstheorie nur noch Ende, und darin unterscheidet er sich grundsätzlich vom Tode des noch am Leben Hangenden, vom Lebensdurst Durchdrungenen, der nach seinem Sterben weiterlebt, zwar nicht als der gleiche, aber auch nicht als ein anderer, sondern als einer, dessen Art und Weise die Wurzeln im vorausgegangenen Leben hat und der von dort aus determiniert wird. In dieser Determination des Jetztigen durch das Frühere, d. h. des derzeitigen Lebens durch das vorgeburtliche, in dieser Annahme und Behauptung «es ist so» liegt zweifellos eine gewisse Dogmatik, denn es läßt sich sachlich nicht nachweisen, daß es *derselbe* Prozeß ist, der im Tode zerfällt und bei der Zeugung und Geburt sich wieder neu gestaltet; also immer der *eine* bestimmte Prozeß, der neben unzählbaren anderen seit anfangslosen Zeiten abläuft.

Wohl übernahm der Buddha den Gedanken der Wiedergeburt, aber er modifizierte ihn aus der Seelenwanderungslehre, der Metempsychose, zur Palingenesie, zur Zersetzung und Neubildung des Individuums in der Dauer des Prozesses, der als solcher weder Anfang noch Ende kennt, falls er nicht durch den Willensakt der Verneinung aufgehoben wird. Unter diesem Aspekt lassen sich die einzelnen Wiedergeburt-Akte und -Erscheinungen als Prozeß-Stadien deuten, die einer kausalen Gesetzmäßigkeit folgen, in der jede Wirkung auch Ursache und jede Ursache auch Wirkung ist.

Diese Modifikation ist entschieden bewundernswert, denn sie überwiegt bei weitem den primitiven Seelenwanderungsglauben der vorbuddhistischen Zeit, des Brahmanismus und des später daraus hervorgegangenen Hinduismus. Ihre Voraussetzung besteht in der Erkenntnis der Nicht-Ichheit alles Gewordenen. Nicht mehr der Atman, das Ich, manifestiert sich jeweils in der Erscheinung der Wesen als das Bleibende und Durchgehende im Wandel der Existenzen, sondern das Geschehen

als solches, der Ablauf des Werdens und Vergehen; der Daseins-Prozeß ist das Durchgehende, der *eine* Prozeß des Individuums, der allein im Geschehen, im Vollzuge besteht.

Einen ganz ähnlichen Gedanken entwickelte im Zeitalter des Deutschen Idealismus Johann Gottlieb Fichte. Der Angelpunkt im System seiner Philosophie ist «das tätige, freie, absolute Ich, das nicht mehr Tatsache, sondern Tathandlung ist». Dem konsequenten Idealismus Fichtes bedeutet das hervorbringende Ich weder ein Ding noch ein Sein, weder ein «Bestehendes» und nicht einmal ein «Tätiges», es ist vielmehr nur ein Tun und ein bestimmtes Handeln. Es ist dieses Handeln selbst und nicht ein Handelndes hinter ihm. Das Handeln kann vom Intellekt angeschaut werden, aber der Intellekt ist selber bloß Akt, bloßes Geschehen, wenn auch von einer anderen, höheren Art. Der Beweis dafür, daß es eine intellektuale Anschauung gibt, liegt bereits im Bewußtsein der Handlung. Empirisch ist diese Anschauung nicht, weil sie aller Erfahrung vorausliegt, und sinnlich ist sie auch nicht, weil sie sich weder in den Formen des äußeren noch des inneren Sinnes bewegt, sie ist durchaus Selbstanschauung des Ich, reine Selbsterfassung der Urtätigkeit. Fichte betrachtete auch die Natur als ein an sich nichtiges Gebilde, dessen Bestimmung in seiner Aufhebung liegt.

Einer der klarsten Köpfe des abendländischen Denkens, Nicolai Hartmann, der an all den weltanschaulichen Irrwegen und Verstiegenheiten menschlichen Fürwahrhaltens die tief eindringende Sonde seiner Kritik ansetzte und dabei eine Metaphysik der Tatsachen schuf, die, über Kant hinausgehend, die Türen zu einer der Wirklichkeit adäquaten Weltanschauung weit öffnet, sieht im «Ich» jene Einheit, die dem Zerfließen im Erlebnisstrom immer wieder neu abgerungen werden muß. Die Einheit der Personalität *ist* nicht, sondern *wird* immer wieder, und wenn sich dieses Immer-wieder-Werden in Hinsicht auf Gesinnung, Stellungnahme und Wertungen konstant verhält und bei aller Wandelbarkeit sich identisch bleibt, dann besteht, während der Zeit ihres Seins, Einheit und Ganzheit. Diese Einheit ist als Ganzheit ständig zu vollziehen,

d. h. sie besteht nur im Vollzuge und nicht «an sich» als ein Vorhandenes hinter der personalen Erscheinung. «Was wir ‚Ich‘ nennen», sagt Hartmann in seinem Buche ‚Das Problem des geistigen Seins‘ (1932), «ist das aus der bunten Fülle der Lebenszusammenhänge aufdämmernde Selbstbewußtsein; und erst an dieses heftet sich das Sich-Wissen des Subjekts als Rückbeziehung aus der Objektivität».

Diese abendländischen Versionen des Ich-Problems decken sich sozusagen restlos mit der des Buddha. Wann und wo immer der Buddha vom Ich spricht, geschieht es immer in Hinsicht auf die irrtümliche Annahme eines ewigen, unvergänglichen und unveränderlichen Selbstes und er kann sehr scharf werden im Ausdruck, wenn er dabei auf Unverständnis stößt, wie die folgende Textstelle aus der 22. Rede der «Mittleren Sammlung» beweist:

«Ja, ihr Jünger, wenn das ‚Ich‘ vorhanden wäre, dann gäbe es wohl auch etwas dem Ich Angehörendes. Da nun aber, ihr Jünger, in Wahrheit und Wirklichkeit weder das ‚Ich‘ noch ein dem Ich Angehörendes anzutreffen ist, ist es daher nicht eine ganz vollendete Narrenlehre zu behaupten: ‚Dies ist die Welt, dies das Ich; ewig werde ich sein nach meinem Tode, beständig, beharrend?‘ – Eine Gasse der Ansichten nennt man dies, ein Dickicht der Ansichten, eine Komödie der Ansichten, eine Plage der Ansichten, eine Fessel der Ansichten. Und in die Fessel der Ansichten verstrickt, ihr Jünger, wird der unwissende Weltling nicht frei von Geborenwerden, Altern und Sterben, von Sorgen, Klagen, Schmerzen, Trübsal und Verzweiflung; er wird nicht frei vom Leiden: das sage ich.»

An anderer Stelle (Saṃyutta-Nikāya III, XXII, 95) vergleicht der Buddha die persönlichen Erscheinungsformen mit Schaumblasen, Wassergischt, Luftspiegelungen, kernlosen Bananenstämmen und Zaubertrug, die alle

«leer, nichtig und ohne Kern»

sind.

Dieser Anstoß zu einem völlig neuen religiösen Denken muß in jener fernen Zeit überaus revolutionär gewirkt haben, denn es war ja der indischen Atman- und Gottesseligkeit diametral entgegengesetzt. Was bis dahin unter dem «Ich», dem «Selbst», der «unvergänglichen transzendenten Wesenheit», oder dem «Absoluten» verstanden wurde, sah sich auf einmal entwertet und an dessen Stelle rückte das «Nicht-Ich», die «Wesenlosigkeit», die Abkehr vom Glauben an die Ewigkeit einer individuellen Seele. Die Durchschauung des «wesenhaften Ichs» als einer Fiktion führte zur Aufhebung der egozentrischen Tendenzen und die teleologische Auffassung von Welt und Menschheit, ihre Finalität, ihr Ausgerichtetsein auf ein Endziel wurde unhaltbar. Damit sah sich der Mensch in seinem Tun und Lassen ganz auf sich selber gestellt, und die Stillung seines Dranges nach Leidensüberwindung ist völlig abhängig geworden vom eigenen Erkennen und Wollen und von der entsprechenden Lebenshaltung.

Diese Wendung zur vollen Selbstverantwortung war eine beispiellose Erhöhung des Menschen und trotzdem liegt darin nicht die Spur eines Größenwahns, ganz im Gegenteil. Sie wurde zur Grundlage einer bis dahin völlig unbekanntenen Selbstlosigkeit, die sowohl in ihrer ontologischen wie ethischen Bedeutung jeden Stolz völlig ausschließt. Das Ich, degradiert zu einem bloßen Prozeß, zu einem bloßen Stadium eines Prozesses, bot und bietet in seiner Vergänglichkeit und Leidhaftigkeit wahrlich keinerlei Anlaß mehr zu Stolz und Überheblichkeit, und am allerwenigsten zu einem solchen, wie er im Sich-auserwählt-fühlen und im Begnadigtsein durch einen unerforschlichen göttlichen Willen zum Ausdruck gebracht wird.

Erst die Lösung des Ich-Problems schuf die Basis für das buddhistische Erlösungsziel – wobei unter «Erlösung» sich zutiefst nichts anderes verstehen läßt als Leidensüberwindung – das, ohne einen spekulativ-metaphysischen Hintergrund, rein in der Immanenz des Daseins zu verwirklichen ist.

In diesem Dasein hat aber auch die Frage nach seiner ersten Ursache ihren Platz und man kann sie mit Martin Heidegger formulieren: «War-

um ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?» Darauf läßt sich von allen möglichen weltanschaulichen Standpunkten aus eine Antwort geben. Sie kann theistisch oder pantheistisch, panentheistisch, emanatistisch oder evolutionistisch usw. sein, jedenfalls aber wird sie so sein, daß sie auch anders sein könnte, und darin liegt das Unzulängliche und Mißliche in jeder dieser Beantwortungen. Auch der erkenntnistheoretische Idealismus, der die Welt als ein Gebilde des Verstandes (des Denkens) und das Erkannte als ein gedankliches Werk des Erkennenden sieht, kurz, der das Sein als Bewußtsein definiert, bietet keine Lösung des Problems, gibt keine entscheidende Antwort auf die Frage, denn es verbleibt dann eben die Frage nach dem Ursprung des Bewußtseins und so weiter ad infinitum. Es war ja Kant, der in seiner «Kritik der reinen Vernunft» die Thesen vom Anfang der Welt und von ihrer Anfangslosigkeit einander gegenüberstellte und damit ihren antinomischen Charakter, der weder die endgültige Behauptung der einen wie der anderen zuläßt, hervorhob.

Sowohl die Einsicht, daß alles Vorhandene in Welt und Leben *nur* Prozeß-Stadium ist, dem kein «Wesenhaftes» und «Unveränderliches», kein «Ich» im Sinne eines Absoluten und kein «Ewiges» zugrunde liegt, und daß ein Anfang, ein erster Beginn des Ganzen nicht gefunden werden kann, gehört heute zum weltanschaulich reifsten Gedankengut Europas. Wie aber aus den Pāli-Texten hervorgeht, stand der Buddha schon vor zweieinhalb Jahrtausenden auf dieser Erkenntnishöhe und der Europäer kann diesen Sachverhalt, insoweit er sich überhaupt damit vertraut macht, nur bewundernd zur Kenntnis nehmen. Nur zwei Zitate aus dem überreichen Quellenmaterial mögen hier noch zur Illustration dieses Standpunktes dienen :

«Nicht möglich ist es, ihr Mönche, ist unbegründet, daß einer, der von rechter Erkenntnis durchdrungen ist, etwas für eine *absolute Wesenheit* halten sollte. Nicht möglich ist das. Wohl aber, Mönche, ist es möglich, daß der Weltling etwas für eine absolute Wesenheit halte.»

«Nicht möglich ist es, ihr Mönche, ist unbegründet, daß einer, der von rechter Erkenntnis durchdrungen ist, etwas für *unvergänglich* halten sollte. Nicht möglich ist das. Wohl aber, Mönche, ist es möglich, daß der Weltling etwas für unvergänglich halte.» *Āṅguttara-Nikāya* I, 20.

«Es gibt, ihr Mönche, einige Priester und Asketen, die bezeichnen das Denken als den Ursprung der Dinge, legen Seele und Welt als dem Denken entsprossen aus ... Haben da, ihr Mönche, jene Asketen und Priester das Denken als den Ursprung der Dinge bezeichnet, Seele und Welt als dem Denken entsprossen ausgelegt ... war es gleichwohl von jenen ehrsamten Asketen und Priestern ohne Verständnis, ohne Einblick wahrgenommen ...!» *Dīgha-Nikāya* 1.

Dem Buddhismus ist natürlich nicht nur eine rein erkenntnismäßige Haltung eigen, sondern ebenso sehr auch eine ethisch-emotionale, die auf alle lebenden Wesen ausgerichtet ist und die in ihrem Vollzuge sich eminent heilsam auswirkt: die allumfassende *Güte*. Diese Art von Güte geht weit über die Schopenhauersche Mitleidsethik hinaus, denn sie tritt nicht nur im Falle der Bedürftigkeit, der Not und des Unglücks auf, sondern zeigt sich als permanente Haltung des Gemüts gegenüber aller Kreatur, und sie wurzelt in der Bejahung des Daseins alles Lebendigen überhaupt.

Dies scheint ein Widerspruch zur buddhistischen Forderung der Lebensüberwindung zu sein; ist es aber nicht, denn als intensivstes und unabänderliches Leiden gilt die Vergänglichkeit und deren unmittelbarste und empfindbarste Form ist das Sterben. Darum sieht der Buddhismus alles Töten als ein Werk völliger Blindheit gegenüber dem Leiden der Kreatur an, sei sie nun menschlich oder untermenschlich.

Es ist das Gebot der *Ahinsā*, das an der Spitze der sittlichen Forderungen steht und das besagt, daß man ein lebendes Wesen weder töten, noch töten lassen soll, und daß man auch nicht billigen darf, wenn andere dies tun.

Buddhistisch gesehen ist Güte jene Art von Liebe, die leidenschaftslos und nichts für sich verlangend, *allem* Lebenden zugewandt ist. Welch überragenden Wert ihr der Buddha beilegte, geht aus der Rede 27 im «Buch der Herrenworte» (Itivuttaka) hervor, die besagt:

«Was es auch immer, ihr Mönche, an Verdienst-wirkenden Mitteln im Bereiche der Welt gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Güte, der Erlösung des Geistes; denn die Güte, die Erlösung des Geistes, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt. Gleichwie da, ihr Mönche, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechzehntels des Mondenscheins hat; denn der Mondenschein nimmt ihn in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt, – so auch, ihr Mönche, haben alle Verdienst-wirkenden Mittel, die es im Bereiche der Welt gibt, nicht den Wert eines Sechzehntels der Güte, der Erlösung des Geistes, denn die Güte, die Erlösung des Geistes, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt.»

Weiter im Text wird dann die Güte noch mit der alles überstrahlenden Sonne und mit dem Morgenstern, der zur Zeit des Morgengrauens heller als alle anderen Sterne leuchtet, verglichen.

In diesem Rahmen fügt sich auch noch der wundervolle Spruch aus dem Dhammapada I:

«Denn nimmermehr auf Erden kommt zur Ruh
Die Feindschaft, bringst du Feindschaft noch dazu!
Nur wo die Feindschaft man hinweggenommen
Ist Zank und Streiten je zur Ruh' gekommen.
Nur wer den Haß durch Nichthaß überwand
Hat deutlich ewiges Gesetz erkannt.»

Man kann als Vergleich zur buddhistischen Verkündigung des Wertes der Güte das 13. Kapitel im 1. Korintherbrief des Neuen Testaments heranziehen, worin gesagt wird, daß die schönste Rede eines Menschen,

der keine Liebe hat, gleich ist einem tönenden Erz, oder einer klingenden Schelle, und daß ein Mensch, auch wenn er alles weiß, alles besitzt und Berge versetzen kann, nichts ist, wenn er der Liebe ermangelt.

Ein beachtenswerter Unterschied liegt aber darin, daß in der christlichen Version des Liebesbegriffes die Grenzen wesentlich enger gezogen sind als in der buddhistischen. Dort beschränkt sich die Forderung auf die Menschen und ihr gegenseitiges Verhalten, wogegen hier auch die untermenschliche Kreatur, die Tierwelt, mit einbegriffen wird und somit *alles* was Empfindung hat, was dem Leiden unterliegt, was ihm ausgeliefert ist.

Die Güte, als veredelte und alles umfassende Nächstenliebe, ist eines der vornehmsten Postulate der buddhistischen Ethik, aber ihren wahren moralisch-sittlichen Wert gewinnt sie natürlich erst dann, wenn sie nicht um der «eigenen Glückseligkeit» willen entfaltet und gefördert wird, sondern, um ein Wort Blaise Pascals zu gebrauchen, um der «Ordnung des Herzens» willen, aus dem innersten Bedürfnis, aus einem Nicht-anders-Können heraus.

Man kann dem Buddhismus vorwerfen, daß er dazu verführt, vor allem an das eigene Heil, die eigene Loslösung und Erlösung zu denken und dabei die Mitmenschen und damit auch die Mitmenschlichkeit außer acht zu lassen, wohl nicht im Sinne eines Verletzens, aber doch im Sinne eines Nichtbeachtens und Nichtbetätigens. Dagegen spricht aber nicht nur das Postulat der Güte, sondern noch vielmehr Buddhas eigene Lebenshaltung, die, wie aus den Pāli-Texten hervorgeht, während all den fünfzig Jahren, die er nach seiner Erleuchtung wandernd und predigend verbrachte, nichts anderes beinhaltete als die Befreiung der Menschheit vom Leiden. Darin liegt auch der große ethische Wert seines Verkündens.

Seine Erleuchtung war ein Erkenntnisakt und berührte die Ethik nicht, aber sein Entschluß zum mühevollen Wandern und Predigen, und die Durchführung dieses Entschlusses bis zum Tode, das war, in Ansehung des bei der Erleuchtung erreichten Nirvāṇazustandes, eine sittliche

Tat ersten Ranges, eine Tat reinsten und echtster Nächsten- und Menschenliebe.

Es liegt hier nahe, einen Vergleich mit Christus zu ziehen, der, nach seinem furchtbaren Opfertode, für die Menschheit am Kreuze *starb*. Seit zwei Jahrtausenden leuchtet dieses Sterben ungezählten Millionen christlicher Bekenner, als unüberbietbares Opfer zum Heile der Menschen, zutiefst ins Herz hinein. Der Buddha hingegen starb nicht, sondern *lebte* für das Wohl und Heil der Menschen und darüber hinaus aller lebenden Wesen, und sein Opfer war nicht geringer als das des Christus am Kreuze, denn er hatte Nirvāṇa erreicht und trotzdem nahm er das Leben, ein langes und mühevolleres Leben, auf sich.

Christus starb für die Menschheit, der Buddha lebte für sie. Bei beiden liegt der Sinn ihrer Selbsthingabe in der Erlösung des Menschen aus dem Leiden des Daseins und darum auch entspricht ihre menschliche Haltung reinsten und höchster Selbstlosigkeit. Beide wollten letzten Endes dasselbe erreichen und trotzdem liegt in ihrer Zielsetzung ein grundsätzlicher Unterschied. Sie liegt bei Christus in der Transzendenz eines Jenseits, das zu glauben ist, und bei Buddha in der Immanenz des Diesseits, das zu erfahren ist. Daß diese Immanenz ein gläubig-frommes Hinnehmen übernatürlicher Weissagung und das Versprechen eines an sich unerweisbaren Jenseits nicht braucht, kann man wohl mit Recht als ein faszinierendes Faktum religiöser Zielstrebigkeit betrachten.

Daß ein Europäer, auch wenn er weltanschaulich auf einem dem buddhistischen völlig heterogenen Standpunkt steht, trotzdem vom Buddhismus tief beeindruckt sein kann, läßt sich am besten an Friedrich Nietzsche zeigen, dessen Philosophie des Übermenschen und der Lebensverherrlichung wahrlich alles andere eher als etwas Gemeinsames mit der Buddhalehre hat. Nietzsche, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Psychologe ein feines Gefühl für Werte besaß – man denke nur an seinen «Versuch einer Umwertung aller Werte» – sagt im Aphorismus 154 dieses Versuches: «Innerhalb der nihilistischen Religionen darf man immer noch die *christliche* und die *buddhistische* scharf ausein-

anderhalten. Die *buddhistische* drückt einen *schönen Abend* aus, eine vollendete Süßigkeit und Milde, – es ist Dankbarkeit gegen alles, was hinten liegt; mit eingerechnet, was fehlt: die Bitterkeit, die Enttäuschung, die Rancune; zuletzt: die hohe geistige Liebe; das Raffinement des philosophischen Widerspruchs ist hinter ihr, auch davon ruht sie aus: aber von diesem hat sie noch ihre geistige Glorie und Sonnenuntergangs-Gluth.»

Und im Anschluß an seine erschütternde Verurteilung des Christentums im «Antichrist» fährt er fort: «Mit meiner Verurteilung des Christentums möchte ich kein Unrecht gegen eine verwandte Religion begangen haben, die der Zahl der Bekenner nach sogar überwiegt: gegen den *Buddhismus*. Beide gehören als nihilistische Religionen zusammen – sie sind *décadence*-Religionen –, beide sind voneinander in der merkwürdigsten Weise getrennt. Daß man sie jetzt *vergleichen* kann, dafür ist der Kritiker des Christentums den indischen Gelehrten tief dankbar. – Der Buddhismus ist Hundertmal realistischer als das Christentum –, er hat die Erbschaft des objektiven und kühlen Probleme-Stellens im Leibe, er kommt *nach* einer Hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung; der Begriff ‚Gott‘ ist bereits abgetan, als er kommt. Der Buddhismus ist die einzige eigentlich *positivistische* Religion, die uns die Geschichte zeigt, auch noch in seiner Erkenntnistheorie (einem strengen Phänomenalismus –), er sagt nicht mehr ‚Kampf gegen die *Sünde*‘, sondern, ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, ‚Kampf gegen das *Leiden*‘. Er hat – dies unterscheidet ihn tief vom Christentum – die Selbstbetrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich, – er steht, in meiner Sprache geredet, *jenseits* von Gut und Böse ... Man will die Heiterkeit, die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel, und man erreicht sein Ziel. Der Buddhismus ist keine Religion, in der man bloß auf Vollkommenheit aspiriert: das Vollkommene ist der normale Fall. ... Er hat nicht mehr nötig, sich sein Leiden, seine Schmerzfähigkeit *anständig* zu machen durch die Interpretation der Sünde, – er sagt bloß, was er denkt, ‚ich leide‘.»

Um das Bild des Buddhismus in europäischer Sicht auch noch vom Standpunkte der Fachwissenschaft her etwas zu beleuchten, seien aus den Werken einiger hervorragender Indologen und Sprachforscher kurz ein paar Werturteile zitiert, die, gerade weil sie ein intensives Quellenstudium zur Voraussetzung haben, höchst instruktiv sind.

Karl Eugen Neumann, dessen einzigartige Übersetzungen der wichtigsten Teile des Pāli-Kanons ins Deutsche wohl am meisten zur Verbreitung des Buddhismus in Europa beigetragen haben, sagt in seiner Vorrede zur «Mittleren Sammlung»: «Die Reden stammen aus dem 6. Jahrhundert vor Christus, aber sie machen zuweilen den Eindruck, als gehörten sie ins 6. Jahrhundert nach Schopenhauer.»

Hermann Oldenberg bemerkt in der Einleitung zu seinem Buche «Reden des Buddha» (1922): «,Wenn dies ist, so ist auch jenes; wenn dies entsteht, entsteht auch jenes. Wenn dies nicht ist, ist auch jenes nicht; wenn dies aufgehoben wird, wird auch jenes aufgehoben'. Das ist die Sprache wissenschaftlichen Denkens ... Dürfen wir diese Texte, die von den Ursprüngen des Buddhismus, von der ehrfurchtgebietenden Gestalt des Buddha selbst so manchen Schleier heben, nicht dem kostbarsten Besitz zuzählen, der uns in den Literaturen des Altertums erhalten ist?»

Bei Heinrich Zimmer lesen wir in «Ewiges Indien» (1930): «Auf dem Seienden wie auf dem Nichts hat man in Indien und bei uns Metaphysik gründen wollen. Als ‚Mittlerer Pfad‘ führt die Buddhalehre zwischen beiden Möglichkeiten hindurch und erweist sie als Unmöglichkeiten; für den Wissenden ist Metaphysik nicht mehr möglich: er sieht die Bedingtheiten dieser beiden: des Seienden und des Nichts.»

Und Helmuth von Glasenapp, heute einer der hervorragendsten Kenner und Interpreten der Buddhalehre, nennt in seinem Buche «Die Weisheit des Buddha» (1946) als vielleicht schönsten «Wesenszug der Lehre des Erleuchteten» den «Geist der Milde und Duldsamkeit, der sie beseelt. Hat doch der Buddhismus», so fährt er fort, «überall wohin er kam, andere Glaubensformen nicht bekämpft, sondern als andersgeartete aber gleichgerichtete Heilswege gewertet, die zu demselben

Ziel führen, dem er selbst zustrebt: zur Überwindung der drei Kardinal-laster Haß, Gier und Wahn, welche die Menschheit immer erneut in Leid und Unglück verstricken.»

Da der Buddha in seinen Reden sich selber oft mit einem Arzt vergleicht, so mag auch noch auf Carl Gustav Jung, den Schöpfer der analytischen Psychologie, hingewiesen sein, der sehr genau wußte, daß in der Auseinandersetzung des Arztes mit dem konkreten Leiden sich die Aufgabe ergeben kann «religiöse und philosophische Ideen und Haltungen», insofern sie sich als hilfreich erweisen, anzuempfehlen und so nennt er es, in einem Schreiben an die Verleger der neuen Gesamtausgabe der Übersetzungswerke K. E. Neumanns, kein Wunder, wenn der Arzt «gegebenenfalls gerade Buddhō, dessen Lehre die Erlösung vom Leiden durch höchste Bewußtseinsentwicklung zum Kernproblem hat, als einen der wichtigsten Helfer auf dem Wege zur Heilung anerkennt». Und im gleichen Schreiben stellt er fest, daß von den Reden des Buddhō «eine durchdringende Strahlung von erhebender und entrückender Wirkung» ausgeht, «welcher sich die Empfindung auf die Dauer kaum zu entziehen weiß».

Als Letztes sei noch die Auffassung des Theologen Friedrich Heiler wiedergegeben, der in seinem Buche «Die buddhistische Versenkung» (1918) die polare Gegensätzlichkeit der christlichen und buddhistischen Religion drastisch beleuchtet und schließlich den «scheidenden Buddha unter den blüthenumkränzten Sālabäumen» dem «leidenden und sterbenden Jesu am kalten Stamme des Kreuzes» gegenüberstellt – dort «Buddha ganz in sich versunken», hier «Jesus im Todeskampf zu seinem Gott schreiend», dort «Buddhas Eingang ins erlösende Nirvāṇa», hier «des sterbenden Jesu unerfüllte Reichgottessehnsucht», – um dann festzustellen: «Vertiefen wir uns in diesen ungeheuren Kontrast und in die ernstesten religiösen Probleme, die uns dieser Kontrast stellt, so lernen wir verstehen, warum so manche feinsinnigen und religiös empfindenden Menschen unserer Zeit sich vom Christentum abgestoßen und vom Buddhismus angezogen fühlen.»

Die Faszination des Europäers durch den Buddhismus liegt nicht nur in seiner Einzigartigkeit als Religion ohne Gott und ohne unvergängliche Wesenheit oder Seele, ohne Sünde und Vergeltung, ohne Intervention und Vermittlung himmlischer Gewalten, ohne göttliche Gnade und Barmherzigkeit und ohne den ewig widerspruchsvollen Glauben an die Finalität des Kosmos und des Lebens, sondern in seiner Desillusionierung spekulativ-metaphysischen Denkens überhaupt und damit in der Wirklichkeitsnähe seiner grundsätzlichen Haltung, die im Menschen selber den Urheber des Leidens, aber auch den Vollbringer der eigenen Erlösung, bzw. der Überwindung des Leidhaften erkennt.

Trotz diesem Einzigartigen, das der Buddhalehre immanent ist und den Europäer zu fesseln vermag, ist aber gerade wiederum er es, der Europäer, der in seiner ethischen Wertung das Inkaufnehmen des Leidens um des Lebens willen höher zu stellen bereit ist, als das Streben nach seiner Überwindung. Natürlich nicht in Hinsicht auf das bloß vitale Dasein, sondern um einer über den heutigen Menschen vielleicht weit hinausreichenden geistigen sowie sittlichen Entfaltung und Erhöhung willen, deren Grenzen uns nicht faßbar sind.