

DIE HOHE WAHRHEIT VOM LEIDEN

Das Kriterium des Leidens

Leiden ist gehemmtes Wollen. Dieser von Schopenhauer geprägte Satz ist so klar und so wahr, daß er keines weiteren Beweises bedarf. Alles, was meinem Wollen, meinem Wünschen zuwiderläuft, ist Leiden, und alles, was sich zwar meinem Begehren *gemäß*, aber unter Widerständen vollzieht, ist insoweit ebenfalls Leiden. Von dieser selbstverständlichen Definition des Leidens geht deshalb auch der Buddha aus, wenn er in der ersten der vier Hohen Wahrheiten das Leiden definiert, wie folgt: »Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, mit Unliebem vereint sein, ist Leiden, von Liebem getrennt sein, ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt: Das ist Leiden¹.« Insoweit wird also auch jeder Mensch ihm ohne weiteres beipflichten. Das Besondere seiner Lehre liegt nun aber darin, daß es nach ihm *nur* Leiden in der Welt gibt. Der Buddha fährt nämlich im unmittelbaren Anschluß an seine obigen Worte fort: »Kurz, die fünf Gruppen des Anhaftens sind Leiden.« Es wird später noch näher auf diese fünf Gruppen zurückzukommen sein. Einstweilen genügt es, sie kurz dahin zu präzisieren, daß sie die sämtlichen überhaupt nur möglichen Willensbetätigungen darstellen, so daß also die Worte besagen: *Alle* Willensbetätigungen sind Leiden, oder auch, da, wie wir bereits wissen, die Natur jegliches Seienden im Wollen besteht: Alles ist schon seiner Natur nach leidvoll: »Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht, Leiden nur vergeht, wo etwas vergeht².« Gegen *diesen* Teil der ersten der vier Hohen Wahrheiten lehnt sich der Durchschnittsmensch auf, *ihn* glaubt er als eine Verirrung, entsprungen aus weltfernem und weltfremdem Grübeln, zurückweisen zu müssen, eine Verirrung, die als solche schon durch einen flüchtigen Blick auf das Leben kenntlich werde. Denn wie unendlich viel Lust, wie unendlich viel Wollust, wie unendlich viel reinere Freuden im Familienleben, in Natur und Kunst biete doch das Leben! Wie kann man es wagen, all das einfach zu übersehen, ja die Augen davor zu verschließen? Nein, im Leben ist nicht alles Leiden, es ist nicht einmal wahr, daß das Leiden in ihm auch nur *überwiegt*, sondern trotz des fraglos vorhandenen Leidens ist die Welt schön und wert, genossen zu werden. So denkt er; ja, er läßt sich vielleicht sogar zu lyrischen Ergüssen hinreißen, wie: »Wunderschön ist Gottes Erde und wert, darauf vergnügt zu sein, drum will ich, bis ich Asche werde, mich dieser schönen Erde freu'n.«

Soll demgegenüber der Buddha gleichwohl recht haben, dann ist ohne wei-

¹ Mahāvaggo I, 9.

² Samyutta Nik. vol. II, pag. 17 (XII, 15).

teres klar, daß sich der gewöhnliche Mensch in einem grauenhaften Irrtum in der Beurteilung des Lebensinhaltes nach seinem wirklichen Werte befinden muß. Unmöglich wäre das ja nicht. Denn die Frage über den Wert des Lebens läßt sich nicht ohne weiteres aus der klaren und reinen Anschauung, bei der nach Schopenhauer alles fest und gewiß ist, beantworten; diese Beantwortung stellt vielmehr ein *Urteil*, also eine Zusammenfassung des von der Anschauung gebotenen Materiales in ein Verhältnis von Begriffen vermittels der Tätigkeit der Vernunft dar. Nun spielt bei der Tätigkeit der Vernunft nach Schopenhauer der Irrtum gar oft eine gewaltige Rolle, das insbesondere dann, wenn es sich um die Subsumierung von zahllosen, sich über die Vergangenheit und Zukunft erstreckenden Einzelvorfällen der verschiedensten Art unter einen oder wenige feste Begriffe handelt. Irrtumslos kann etwas Derartiges nur bei äußerster Besonnenheit, enthaltend den Überblick über Vergangenheit und Zukunft, gelingen, eine Besonnenheit, die selbst wiederum nur den Wenigsten eigen ist. Die große Masse der Menschheit gerät bei einer solchen Betätigung ihrer Vernunft in die gewaltigsten Irrtümer, so zwar, daß ein solcher Irrtum »Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen kann³.« Ein solcher Irrtum ist dann »der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur, was *sie* ihm abgewannen, ist Eigentum der Menschheit geworden⁴«.

Sollte vielleicht auch hier, bei der Frage der Beantwortung des Wertes des Lebens, ein solcher Grundirrtum der großen Masse, ja der Menschheit im Ganzen genommen, vorliegen, den nur erleuchtete Geister, wie eben ein Buddha, zu beheben vermögen? Nur äußerste Besonnenheit, diese Grundvoraussetzung eines richtigen Urteils, auch unsererseits kann zu einer richtigen Antwort führen.

In ihrer Anwendung ist zunächst ein Grundirrtum aufzudecken, den man gewöhnlich begeht, wenn man über den Wert oder Unwert des Lebens urteilt und der ein Verständnis der Lehre des Buddha von vornherein unmöglich macht. Es ist der, daß, was der Mensch mit so beispielloser Heftigkeit begehrt, wie das Leben, doch auf jeden Fall auch begehrens*wert* sein müsse. Und doch ist das ein gewaltiger Trugschluß. Man stelle sich einen Menschen vor, der zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt ist mit der Aussicht auf eine unaufhörliche Kette von Leiden. Wird er nicht im Angesichte eines plötzlichen Todes gleichwohl rufen: Ich will leben, leben? Oder man begeben sich an das Sterbelager eines seit Jahren siechen Menschen, der zum Schlusse noch von den qualvollsten Schmerzen gepeinigt wird. Wird nicht auch er trotz alledem nur zu oft den Schmerzensschrei ausstoßen: Ich will leben, leben? Werden sie beide nicht

³ Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 8.

⁴ Schopenhauer l. c.

auch leben wollen, wenn man ihnen vorhält, daß für sie der Tod ja nur die Erlösung von schwerem, unheilbarem Leiden darstelle, daß ferneres Leben für sie nur weiteres Leiden bedeute? Werden sie nicht wiederum antworten: Ich will leben, leben um jeden Preis, selbst um den Preis, daß das ganze Leben nur Leiden ist? Daraus wird doch zur Evidenz deutlich, daß der Mensch gemeinhin auch ein leidvolles Leben, ja sogar ein Leben, das *nur* leidvoll ist, mit in den Kauf nimmt, wenn er nur überhaupt leben kann und darf. Daraus erhellt dann aber doch weiterhin mit derselben Evidenz, daß diese grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben ihren Grund nicht in der Erkenntnis haben kann, daß Leben nicht gleich Leiden, sondern etwas wirklich Erstrebenswertes sei — der Grund für diese Anhänglichkeit an das Leben ist ein ganz anderer, wie wir später sehen werden — daß es also auch nicht angeht, für die Entscheidung der Frage, ob im Leben das Leiden überwiege oder ob vielleicht gar Leben und Leiden letzten Endes gleichwertige Begriffe seien, diesen Trieb des Menschen zum Leben mit heranzuziehen. Im Gegenteil ist ja eben die Frage, ob er vor der geläuterten Erkenntnis sich nicht als ein völlig verkehrter erweist. Damit scheidet dann aber auch von vornherein die Hauptwaffe aus, mit der der normale Mensch an diesen Teil der Lehre des Buddho herantritt. Denn eben diese Anhänglichkeit an das Leben als solches ist ja das wichtigste Argument, von dem er sich bei der Prüfung der Frage, ob das Leben denn auch *wert* sei, gelebt zu werden, leiten läßt. Die Erwägung: »Es ist doch selbstverständlich, daß das Leben lebenswert ist; denn sonst könnte ich es ja nicht so unwiderstehlich begehren« wird ihn entweder die Lehre des Buddho von der Leidensnatur alles Lebens ohne weiteres verneinen lassen oder wenn er gleichwohl auf die vom Buddho beigebrachten Gründe eingeht, so bildet sie doch den ihm selbst gewöhnlich verborgen bleibenden Untergrund, auf dem er diese Prüfung anstellt, der diese deshalb auch von vornherein entscheidend beeinflußt und ihr Resultat bereits im voraus bestimmt. Er zeigt also einen Mangel an Besonnenheit, durch den er sich selbst den Weg zum Verständnis der ersten der vier Hohen Wahrheiten verbaut. Wer diese verstehen will, der muß vor allem fähig sein, seine beispiellose Anhänglichkeit an das Leben bei der Prüfung der Frage, wie weit im Leben das Leiden dominiert, zunächst einmal vollständig auszuschalten, sich, selbst wenn er diese Anhänglichkeit für etwas Unantastbares hält, von ihr bei der Bildung seines Urteils in keiner Weise beeinflussen lassen, er muß mit anderen Worten der Frage vollständig *objektiv* gegenüberreten können als einer, der von hoher Warte aus auf das Leben herunterschaut, gleichsam ihm entrückt, und deshalb weder von Verlangen noch durch Abneigung irgendwie bestimmt wird. Dann erst kann er ruhig das Für und Wider abwägen und so auch erst das nötige Maß für die Beurteilung der *Berechtigung* dieses seines Lebenstriebes selbst gewinnen: ein geiler Mensch ist nicht die maßgebende Persönlichkeit, über Schönheit oder Häßlichkeit eines Weibes zu urteilen und ein von Lebensgier Besessener nicht der Mann, über den Wert oder Unwert des Lebens zu entscheiden.

Wie Wenige aber von denen, die selbstgefällig den »Pessimismus« des Buddha kritisieren, erfüllen diese Grundvoraussetzung eines objektiven Urteils!

Nicht weniger wichtig bei der Bewertung des Lebens ist ein zweiter Umstand, mit dem gleichfalls die Wenigsten rechnen: Glück ist Willensbefriedigung, Leid ist Willenshemmung. Nun ist jedes Ereignis in der Welt nicht etwas für sich Bestehendes, sondern, wie es selbst die Wirkung einer Ursache war, auch seinerseits wieder Ursache von neuen Wirkungen. Dementsprechend knüpft sich an jedes Ereignis eine Unzahl von Willensregungen, teils freudige, teils leidige. Die Frage ist deshalb: Wonach bestimmt sich die Beurteilung eines Ereignisses, ob es als ein glückliches oder als ein leidiges anzusprechen ist? Zur Beantwortung dieser Frage steigen wir am besten zur unmittelbaren Erfahrung herab: Einer habe das große Los gewonnen. Das ist ohne Frage eine Befriedigung des Willens im höchsten Grade und damit auch ein gewaltiges Glück. Nun geriete dieser Mann, der bis dahin ein sorgenfreies Leben geführt hätte, infolge dieses Ereignisses auf Abwege, würde ein Müßiggänger und Verschwender, vergeudete den ganzen Gewinn und fände sich schließlich, von allen verachtet, im tiefsten Elend, verkommen und ohne die Kraft, sich wieder emporzuarbeiten. Wie fällt *nunmehr* sein und der anderen Urteil über den seinerzeitigen Haupttreffer aus? Fraglos dahin, daß dieses scheinbare Glück in Wahrheit das größte Unglück seines Lebens war. Ein anderer Fall: Einer legte den Schwerpunkt seines Daseins in gutes Essen und Trinken. Darin fühlt er sich wohl und behaglich und stünde auch nicht an, anderen gegenüber die Schönheit dieses seines Lebens zu gegebener Zeit ins richtige Licht zu setzen. Nun aber stellte sich im Laufe der Zeit infolge dieses Lebens eine schwere Erkrankung ein. Wird er nun, sich in Qualen windend, auch jetzt noch jene Zeit des Schmausens in Erkenntnis, daß sie die Ursache seines gegenwärtigen Leidens ist, als eine glückliche preisen und sich ihrer mit Vergnügen erinnern in dem Gedanken: »Schön war's doch«, oder wird er sie nicht vielmehr als die Quelle seines gegenwärtigen Leidens verwünschen? Oder: Ein von Durst Gequälter gewährte ein kühles Naß. Voll Gier tränke er davon und fühlte momentanes Wohlbehagen seinen Körper durchrieseln. Später würde er an den sich einstellenden Schmerzen gewahr, daß das, was er getrunken, Gift war. Wird er noch den Mut haben, jenen kühlen Trunk als Wohl zu bezeichnen oder wird er nicht, dieses Wohl als die Ursache tiefen Schmerzes erkennend, es nun rückblickend als ein Unglück und damit unter die Rubrik *Leid* registrieren? Danach erhellt aber auch hier zur Evidenz, daß eine momentane, dem Wollen gemäße Empfindung noch nicht berechtigt, sie nun auch als Wohl im Buche des Lebens zu buchen, ja, daß selbst zahllose, durch ein Ereignis ausgelöste wohlige Willensregungen nachträglich *allen* ihren Wert verlieren, ja sogar verwünscht werden, wenn ein einziger Augenblick in dieser langen Kette leidvoll ist, und dieser einzige *ausschlaggebende* Augenblick ist der jeweils *letzte* in der Kette der durch das sogenannte glückliche Ereignis ausgelösten Wirkungen. Dieser einzige *letzte* Augenblick

gibt der ganzen Kette vielleicht jahrelanger Willensreize erst sein definitives Gepräge. Er saugt, wenn er selbst leidvoll ist, jahrelanges Glück, wie ein Schwamm das ihn umgebende Wasser, auf und vermag es bis auf den letzten Rest, als ob es nie gewesen wäre, aus dem Konto des Lebens zu streichen; er vermag aber auch ebenso jahrelanges Leid wie eine ätzende Säure daraus zu entfernen: Einer mag sein ganzes Leben der unglücklichste Mensch gewesen sein; wird er *jetzt*, in diesem Augenblick, plötzlich glücklich, fühlt er sich wirklich *vollkommen* wohl, ist also dieses sein Wohlbefinden auch in keiner Weise mehr getrübt durch den Ausblick auf die Zukunft, so wird die *ganze* leidvolle Vergangenheit radikal vergessen sein; es ist, als ob er von einem schweren, drückenden Alp befreit wäre, der nunmehr in den Abgrund der Vergangenheit hinuntergekollert ist und eben deshalb nicht weiter zählt.

Es *kann* ja auch gar nicht anders sein, wenigstens für den in der Philosophie Schopenhauers Geschulten: Real ist immer nur die Gegenwart, also auch immer nur *die* Willensbefriedigung und damit *das* Glück, beziehungsweise *die* Willenshemmung und damit *das* Unglück, das ich gerade *jetzt*, im gegenwärtigen Augenblick, empfinde. Das bereits der Vergangenheit angehörende Glück oder Unglück ist, wie alles Vergangene, nichts weiter als ein wesenloses Schemen; insbesondere ist vergangenes Wohl, in Beziehung zu meinem gegenwärtigen Wehe gebracht, höchstens geeignet, das letztere zu vergrößern, entsprechend dem Gesetz, daß ein Fall desto schmerzlicher wirkt, aus um so größerer Höhe er erfolgt.

Hiernach kommt es also für die Bewertung des Lebens als glücklich oder leidvoll auf den jeweiligen letzten Augenblick und letzten Endes auf den letzten Bewußtseinszustand *vor dem Tode* an. Denn nur *diese* Gegenwart wird dann real sein: Fühle ich mich in *diesem* Moment wohl und damit glücklich, so zählt dem gegenüber ein ganzes Leben voll des schwersten Leidens nichts, und fühle ich mich in diesem Augenblick unglücklich, so wird dieses Gefühl selbst durch die glücklichste Vergangenheit nicht gemildert, vielmehr durch den schrecklichen Kontrast zu dieser nur noch ins Unerträgliche gesteigert.

Hierüber muß man sich durch tiefe Reflexion vor allem klar geworden sein, bevor man ein Urteil darüber abzugeben kompetent ist, wie weit das Leben als Wohl oder als Leiden zu registrieren ist. Von *dieser* Grundtatsache geht eben deshalb auch der Buddha bei der ersten seiner vier Hohen Wahrheiten, der Hohen Wahrheit vom Leiden, aus. Sie bildet den Schlüssel zu deren Verständnis.

Entsprechend dem Bisherigen liegt nämlich allen Darstellungen des Buddha über das Leiden folgender Gedankengang zugrunde: Ich mag durch eine Willensbefriedigung noch so sehr beglückt sein: in dem Momente, wo sie durch Entreißung des Objektes, das diese Befriedigung des Willens herbeiführt, in Leid übergeht, ein Leid, das um so größer ist, je größer das Glück war, das der Besitz des Objektes gewährte, wird nur mehr diese Tatsache des Leidens real

sein und damit den ausschließlichen Gradmesser für die Einschätzung des Objektes als eines für mich glücklichen oder leidvollen abgeben: das Objekt war ein solches, daß mir *zuletzt*, am Ende, nur Eines geblieben ist, Leid. Ich kann es also ehrlicherwise auch nur mit diesem *Schlußergebnisse*, das heißt eben als einen *negativen* Posten, ins Buch meines Lebens eintragen. — Da so unendlich viel, ja eigentlich alles von dieser Erkenntnis abhängt, so wollen wir noch einmal zur unmittelbaren Erfahrung herabsteigen: Einer fände seine ganze, ausschließliche Willensbefriedigung in dem Besitze oder der Pflege irgend eines Objektes, in seiner Frau oder seinen Kindern oder in der Verwirklichung irgend einer lieb gewordenen Idee. Nun werde ihm dieses sein ganzes Interesse auf sich konzentrierende Objekt entrissen, die weitere Beschäftigung mit ihm unmöglich gemacht: das Leben selbst wird für ihn wertlos geworden sein, er wird in die Klage ausbrechen: das Leben hat für mich keinen Wert mehr.

Hiernach hängt aber nach dem Buddho die Entscheidung der Frage, inwieweit das Leben als leidvoll anzusprechen sei, von der anderen ab, ob es Objekte des Willens gibt, die dem Menschen nicht entrissen werden können, und damit Willensbefriedigungen, die nicht in Leid übergehen. Nur solche könnten mit innerer Berechtigung als Wohl, als Glück gebucht werden; *alle* anderen *kann* eine geläuterte Erkenntnis ehrlicherwise gar nicht anders als unter die Rubrik Leid einstellen. Ein unentreibbares Willensobjekt würde aber notwendigerweise voraussetzen, daß es nicht selbst vergänglich ist. Denn in dem Augenblicke, wo es vergeht, sich auflöst, ist es für den Willen unwiederbringlich verloren, auch wenn er sich noch so sehr daran klammert. Die Frage spitzt sich also dahin zu, ob es Objekte des Willens gibt, die unvergänglich sind, oder mit anderen Worten: *das eigentliche und letzte Kriterium des Leidens ist die Vergänglichkeit: »Was vergänglich ist, ist leidvoll»⁵.*«

In der Tat bildet dieser Satz das granitne Fundament, auf dem sich die ganze Lehre des Buddho vom Leiden aufbaut: »Daß es drei Empfindungen gibt, habe ich gelehrt: Freude, Leid und was weder Freude noch Leid ist... Und wiederum habe ich gelehrt: Was immer empfunden wird, gehört dem Leiden an. So habe ich allein im Hinblick auf *die Unbeständigkeit* der Erscheinungen gesagt, daß, was immer empfunden wird, dem Leiden angehört, im Hinblick darauf, daß die Erscheinungen der Vernichtung, dem Untergang unterworfen sind, daß die Freude an ihnen erlischt, daß sie dem Aufhören, der Wandelbarkeit unterworfen sind⁶.«

Wie wir sehen, geben diese Worte nicht bloß in der Vergänglichkeit das untrügliche Kriterium dafür, was als leidvoll anzusprechen sei, sondern sie enthalten auch die Konstatierung, daß diesem Gesetze der Vergänglichkeit *alles* untersteht: *alle* Erscheinungen sind unbeständig, sind der Vernichtung, dem Untergang unterworfen.

⁵ Samyutta Nik. vol. IV, pag. 1 (XXXV, 1).

⁶ Samyutta Nik. vol. IV, pag. 216 (XXXVI, 11).

Das nun aber wirklich und im vollen Umfange klar zu erkennen, ist das, worauf alles ankommt. Zwar von den mittelbaren Objekten unseres Wollens, den Objekten der Außenwelt, wird ein jeder ohne weiteres einräumen, daß sie ausnahmslos vergänglich sind, weil ja insoweit der stete Wechsel, die unaufhörliche Auflösung, offensichtlich ist. Aber anders wird die Sachlage, wenn die *unmittelbare* Auswirkung unseres Wollens in dem, was wir unsere *Persönlichkeit* nennen, in Frage kommt. Diese Persönlichkeit soll als das Einzige in der Welt außerhalb des Bereiches der Vergänglichkeit liegen, sei es entweder ganz und im vollen Umfange, so daß der Mensch sozusagen mit Haut und Haar unsterblich wäre, sei es teilweise, indem wenigstens ihr Kern beharrend, mithin unvergänglich sei, welchen Kern die einen in der Seele, die anderen — Schopenhauer und seine Schule — eben in dem sich in der Persönlichkeit auswirkenden Willen finden.

Daß so sogar das gewaltige Genie Schopenhauers in der Persönlichkeit, wenn auch erst in deren letztem Substrat und unter mannigfachen Reservationen, die einzige unübersteigbare Schranke für das im übrigen alles umfassende Gesetz der Vergänglichkeit anerkennen zu müssen glaubte, mag deutlich machen, wie tief der Wahn im Menschen eingesenkt ist, daß die Persönlichkeit das Unvergängliche, das Ewige in sich berge. Eben deshalb fand man auch von jeher in dem vermeintlich dem Bereiche der Vergänglichkeit entrückten Teil der Persönlichkeit das Eiland im Ozean des Weltleidens, auf das man sich nur zurückziehen brauche, etwa als reiner Geist, um dem Leiden zu entrinnen; eben deshalb konnte sich aber auch die Menschheit nie zu der ersten der vier Hohen Wahrheiten durchringen, daß *alles*, ausnahmslos alles in der Welt, leidvoll sei.

Hier in der Persönlichkeit liegt also das große Hindernis für die Anerkennung der ersten der vier Hohen Wahrheiten — *alles* andere ist, wie gesagt, *offensichtlich* vergänglich und deshalb nach dem Dargelegten leidvoll. *Dieses* Hemmnis zu beseitigen, mußte deshalb auch die Hauptaufgabe des Buddho in der hier fraglichen Richtung sein; und sie war es auch in der Tat. Denn regelmäßig beschränkt er sich darauf, verwendet aber auch alle erdenkliche Mühe darauf, deutlich zu machen, daß auch alles an der Persönlichkeit und somit diese selbst restlos dem ehernen Gesetze der Vergänglichkeit und mithin der Auflösung, dem Verfall unterworfen, eben deshalb aber auch gleichfalls vollumfänglich leidvoll ist. Er tut das in der Weise, daß er die Persönlichkeit in ihre Bestandteile: körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen auflöst und von jedem dieser Bestandteile das Merkmal der Vergänglichkeit aufzeigt.

Es ist aber klar, daß wir hier dem Buddho nur dann weiter folgen können, wenn wir uns vorher überzeugt haben, daß diese von ihm gegebene Auflösung der Persönlichkeit in die genannten fünf Komponenten auch wirklich richtig und erschöpfend ist, wenn wir uns also über das Wesen der Persönlichkeit über-

haupt vollständig klar geworden sind. Hiermit werden wir uns deshalb zunächst zu beschäftigen haben.

Die Persönlichkeit

»Die Persönlichkeit, die Persönlichkeit, heißt es, Ehrwürdige; was hat denn wohl der Erhabene gesagt, Ehrwürdige, was die Persönlichkeit sei?« So fragt der Anhänger Visākho die weise Nonne Dhammadinnā, seine frühere Ehefrau. »Die fünf Gruppen des Anhaftens sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt, Bruder Visākho, nämlich die Haftensgruppe der körperlichen Form, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütsregungen, die Haftensgruppe des Erkennens. Diese fünf Gruppen des Anhaftens, Bruder Visākho, sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt⁷.«

Hiernach besteht also nach dem Buddho die Persönlichkeit aus fünf Gruppen: dem Körper, den Empfindungen, den Wahrnehmungen, den Gemütsregungen und dem Erkennen. Aber diese Gruppen sind keine Gruppen schlechthin, sondern näher bestimmt als Gruppen *des Anhaftens*. Um die vom Buddho gegebene Definition zu verstehen, ist also ein Doppeltes einzusehen nötig, einmal, daß die Persönlichkeit sich wirklich in diesen fünf Gruppen erschöpft, in ihnen aufgeht, und dann, warum der Buddho sie gerade solche des *Anhaftens* nennt.

Dabei ist die Beantwortung der letzteren Frage Grundvoraussetzung für das Verständnis des Wesens der Persönlichkeit und sollte demnach eigentlich zunächst erfolgen. Denn um etwas als die Summe einer Anzahl bestimmter Gruppen begreifen zu können, muß vor allem der allgemeine Charakter dieser Gruppen selbst erkannt sein, der im konkreten Falle eben darin beruht, daß es Gruppen des *Anhaftens* sind, die die Persönlichkeit konstituieren. Nun ist aber da, wo wir zur Zeit stehen, eine eingehende Behandlung dieser Frage aus Gründen der Systematik noch nicht möglich, sie kann vielmehr erst an späterer Stelle erfolgen. Es bleibt deshalb nichts anderes übrig, als einstweilen das Resultat dieser späteren Ausführungen vorwegzunehmen, indem wir dasselbe bis dahin als feststehend annehmen. Dasselbe ist aber kurz folgendes: Nach dem Buddho geht unser Wesen nicht in unserer Persönlichkeit auf, wir *haften* vielmehr bloß an ihr, hängen uns bloß an sie an, allerdings so innig, daß wir wähnen, wir seien in ihr bestanden, »gleichwie wenn ein Mann mit harzbeschmierten Händen einen Zweig ergriffe⁸.« Nichts anderes als der Ausdruck davon ist es deshalb, wenn er die fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit ergeben, Gruppen des *Anhaftens* — upadānakkhandhā — nennt⁹.

⁷ Majj. Nik. I, p. 299 (44. Suttam).

⁸ Angutt. Nik. IV, 178.

⁹ Das Wort, das wir mit *Persönlichkeit* übersetzen, heißt sakkāyo. Dasselbe setzt sich zusammen aus sat-kāyo. Dabei bedeutet kāyo, wie uns die am Eingang dieses Kapitels angeführte Definition besagt, den Inbegriff der fünf Gruppen: körperliche Form, Emp-

Dieses Charakters der fünf Gruppen müssen wir uns stets bewußt bleiben, wenn wir es nunmehr unternehmen, sie unter Führung des Buddho als die alleinigen und vollständigen Komponenten unserer Persönlichkeit zu begreifen und zwar dem Prinzip des Buddho gemäß anschaulich derart, daß wir ihr Getriebe in Form der Persönlichkeit so durchschauen, wie etwa die Anlage und das Zusammenwirken der Teile einer von uns vollständig begriffenen sinnreichen Maschine.

Die Grundlage der Persönlichkeit bildet der materielle Körper. Er entsteht im Moment der Zeugung durch Vater und Mutter aus den einzelnen chemischen Stoffen, die der Buddho, der uralten Sitte folgend, in die vier Hauptelemente, das Erdige, Wässerige, Feurige, Luftige zusammenfaßt, welche Stoffe sowohl das weibliche Ei wie die männliche Samenzelle konstituieren, als auch weiterhin das Material zum Aufbau des Körpers liefern, indem sie — durch eine uns *zunächst* noch unbekannte Kraft — aus dem Blute der Mutter herangezogen und in die Form des neuen Körpers verarbeitet werden. Nach Vollendung dieses Aufbaues wird dieser Körper geboren und nun auch weiterhin in gleicher Weise erhalten, indem im Wege der Nahrungsaufnahme für die unaufhörlich abfließenden Bestandteile neuer Ersatz aus den vier Hauptelementen herbeigeführt wird: »Dieser mein gestalthafter Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt, von Vater und Mutter gezeugt, aufgebaut aus Reissbrei und saurem Reisschleim¹⁰.«

Dieser so beschaffene Körper zeigt sich behaftet mit den ebenfalls aus den vier Hauptelementen bestehenden Sinnesorganen. Damit, das heißt also in dem »Körper behaftet mit den sechs Sinnesorganen«, hätten wir das, was man gemeinhin und was auch der Buddho selbst als den Körper oder genauer *die körperliche Form* — rūpam — bezeichnet:

»Gleichwie etwa, Brüder, vermittels der Balken und Binsen, des Strohes und Lehms ein beschränkter Raum, eben ›das Haus‹ zustandekommt: geradeso, Brüder, kommt vermittels der Knochen und Sehnen, des Fleisches und der Haut ein begrenzter Raum, eben ›die körperliche Form‹ zustande¹¹.«

Dieselbe besteht also *ausschließlich* aus den vier Hauptelementen. Die sie aufbauenden Stoffe sind durchaus identisch mit den anorganischen Stoffen der äußeren Welt, sind ja direkt aus denselben genommen und kehren später auch

findung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Erkennen, während sat = seiend ist. Mit sakkāyo will also der Inbegriff der fünf Gruppen als das wirklich *Seiende* — *so von uns* — bezeichnet, das heißt zum Ausdruck gebracht werden, daß wir in diesen fünf Gruppen *bestanden* seien.

Genau den gleichen Inhalt hat aber unser Begriff der *Persönlichkeit*. Mit ihm wird nämlich ein für sich bestehendes *Wesen* gedacht, das in den Merkmalen — eben den fünf Gruppen — in denen es *erscheint, sich erschöpft*. Sakkāyo und Persönlichkeit sind also in der Tat gleichwertige Begriffe.

¹⁰ Dīgha Nik. II.

¹¹ Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

wieder in ihre Gemeinschaft zurück. Sie werden nur, wenn sie dem Körper einverleibt werden, in die diesem eigentümliche Form gebracht, wie ja auch die Materialien, aus denen ein Haus errichtet wird, in die einem solchen entsprechende Form verarbeitet werden müssen.

So offensichtlich diese Tatsache ist und so unbedingt sie auch rein begriffsmäßig zugegeben zu werden pflegt¹², so kommt sie doch den wenigsten Menschen wirklich je vollkommen deutlich zum Bewußtsein — nebenbei bemerkt, ein klarer Beweis, wie überaus seicht die »normale« Anschauung ist. Man *muß* aber diese Tatsache durch längere Betrachtung in ihrer ganzen Evidenz durchschauen, wenn man das Wesen der Persönlichkeit völlig begreifen will: die *Grundlage* dieser Persönlichkeit, eben der Körper einschließlich der Sinnesorgane, ist weiter nichts als eine bloße Ansammlung und Umformung von toten Stoffen der äußeren Natur, ja besteht der Hauptsache nach aus verarbeitetem *Kot*.

Man sollte meinen, daß bei wirklicher Durchschauung dieser Sachlage schon hier sich einige Verwunderung darüber regen müßte, wie die Menschen an einem Gebilde mit *solcher* Grundlage, nämlich eben an der Persönlichkeit als dem Höchsten hängen können, das sie kennen. Eben deshalb wird aber auch wohl schon hier deutlich, warum der Buddha ein so großes Gewicht auf die Durchschauung dieser *Grundlage* unserer Persönlichkeit als einer bloßen Verbindung der in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffe legt:

»Was ist nun, Brüder, das Erdenelement? Das Erdenelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Erdenelement? Was sich innerlich einzeln fest und hart dargestellt hat, als wie Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile, Kot oder was sich irgendwie sonst noch innerlich einzeln fest und hart dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Erdenelement. Was es nun da an innerlichem Erdenelement und was es an äußerlichem Erdenelement gibt, ist Erdenelement. . . . Was ist nun, Brüder, das Wasserelement? Das Wasserelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Wasserelement? Was sich innerlich einzeln flüssig und wässerig dargestellt hat, als wie Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin oder was sich irgend sonst noch innerlich einzeln flüssig und wässerig dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Wasserelement. Was es nun da an innerlichem Wasserelement und was es an äußerlichem Wasserelement gibt, ist Wasserelement. . . . Was ist nun, Brüder, das Feuer-element? Das Feuer-element mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Feuer-element? Was sich innerlich einzeln flammig und feurig dargestellt hat, als wie wodurch Wärme erzeugt wird, wodurch man verdaut, wodurch man sich erhitzt, wodurch gekaute Speise und geschlürfter

¹² »Gedenk', o Mensch, daß du Staub bist und wieder zum Staube zurückkehren wirst«, ruft ja auch die katholische Kirche ihren Anhängern angesichts jeder Leiche zu.

Trank einer vollkommenen Umwandlung unterliegen, oder was sich irgendwie sonst noch innerlich einzeln flammig und feurig dargestellt hat: das nennt man, Brüder, innerliches Feuerelement. Was es nun da an innerlichem Feuerelement und was es an äußerlichem Feuerelement gibt, ist Feuerelement. . . . Was ist nun, Brüder, das Luftelement? Das Luftelement mag innerlich sein oder äußerlich. Was ist aber, Brüder, das innerliche Luftelement? Was sich innerlich einzeln flüchtig und luftig dargestellt hat, als wie die aufsteigenden und absteigenden Winde, die Winde des Bauches und Darmes, die Winde, die jedes Glied durchströmen, die Einatmung und die Ausatmung: dies oder was sich irgend sonst noch innerlich einzeln flüchtig und luftig dargestellt hat, das nennt man, Brüder, innerliches Luftelement. Was es nun da an innerlichem Luftelement und was es an äußerlichem Luftelement gibt, ist Luftelement¹³. Der Buddho stellt also die Stoffe, die unseren Körper aufbauen, denen der *Außenwelt völlig gleich*, ja, identifiziert sie mit diesen.

* * *

Der solcherart zusammengesetzte Körper mit den sechs Sinneswerkzeugen ist aber, wie schon gesagt, nur die *Grundlage* der Persönlichkeit, nicht aber bereits diese selbst. Damit es zu dieser kommt, müssen die vier anderen Gruppen, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen entwickelt werden. Dies geschieht dadurch, daß die sechs Sinnesorgane in die ihnen eigentümliche Tätigkeit treten, welche darin besteht, je eine bestimmte Sorte der Außenwelt aufzufangen: Das Auge die Formen¹⁴, das Ohr die Töne, die Nase die Düfte, die Zunge die Säfte, der Leib das Tastbare¹⁵, während der Denksinn als das Sammelbassin die Objekte der übrigen fünf Sinne zum Gegenstande hat: »Fünf Sinnen, o Bruder, eignet verschiedenes Gebiet, verschiedener Wirkungskreis und keiner hat am Gebiet und Wirkungskreis des anderen teil. Es ist das Gesicht, das Gehör, der Geruch, der Geschmack, das Getast. Diese Sinne, Bruder, haben die nicht eine Zentrale (paṭisaraṇam), nimmt nicht etwas an ihrem Gebiet und Wirkungskreis teil?« — »Diese fünf Sinne haben das *Denken* als Zentrale (mano), das Denken hat an ihrem Gebiet und Wirkungskreis teil¹⁶.

Der Denksinn ist aber nicht bloß die Zentrale für die fünf Außensinne. Er ist überdies das spezielle und ausschließliche Wahrnehmungsorgan für den gren-

¹³ Majj. Nik. I, p. 185 (28. Suttam).

¹⁴ Das Objekt des Auges sind nur die *Farben*: »Man nimmt wahr, man nimmt wahr, Bruder. Und was nimmt man wahr? Blaues nimmt man wahr und Gelbes nimmt man wahr und Weißes nimmt man wahr« (43. Dialog M. N.). — Daß das Objekt des Seh-sinnes *nur* die Farben des Lichtes sind, zeigt sich schon darin, daß farblose Gegenstände, wie die Luft, unsichtbar sind. Über die Maßen deutlich aber wird es, wenn man einen Stab, etwa einen Thermometer, in ein Schaff Wasser hält: der Stab erscheint gebrochen oder verkürzt, eben weil wir nicht ihn selber, sondern nur das von ihm zurückgeworfene Licht sehen, das im Wasser gebrochen wird. Die »Formen« (rupā), wie der Buddho regelmäßig die Objekte des Seh-sinnes bezeichnet, sind also zunächst nur Lichtformen.

¹⁵ in Form von *Widerständen* (Druck) und Temperaturunterschieden.

¹⁶ Majj. Nik. I, p. 295 (43. Suttam).

zenlosen *Raum*. Näher ist dieser vom Buddho aufgestellte Tatbestand unter Anführung der einschlägigen Belegstelle im Appendix III, 2 dieses Werkes dargestellt.

*

Derart ist der *Sinnenapparat*. Damit nun aber dieser Apparat arbeite, damit also die äußeren Körper die Sinnenwerkzeuge in die ihnen eigentümliche Tätigkeit versetzen, müssen die Sinnesorgane zunächst *funktionsfähig* sein, oder, wie der Buddho sich ausdrückt, das Sehorgan, das Hörorgan, das Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkorgan muß »ungebrochen« sein; dann müssen die den einzelnen Sinnesorganen entsprechenden Objekte in deren Bereich treten; und endlich muß die Sehtätigkeit, die Hörtätigkeit usw. durch Einwirkung des äußeren Objekts *angeregt*, gereizt werden, oder, wie der Buddho sagt, es muß »ein entsprechendes Ineinandergreifen« der Sinnesorgane und der in ihren Bereich tretenden Gestalten, Töne, Düfte, Säfte, Tastobjekte und Vorstellungen stattfinden. Trifft das alles zu, so flammt durch das Ineinandergreifen von Sinnesorgan und Sinnesobjekt das Element des *Bewußtseins* auf:

»Ist das Sehorgan, Brüder, ungebrochen, und treten keine äußeren Gestalten in den Gesichtskreis, so findet auch kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, und kommt es zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. — Ist das Sehorgan, Brüder, ungebrochen, und treten die äußeren Gestalten in den Gesichtskreis, aber es findet kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es auch zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins¹⁷. — Wenn aber, Brüder, das Sehorgan ungebrochen ist, und äußere Gestalten in den Gesichtskreis treten, und es findet ein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es also zur Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. — Ist das Hörorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Riechorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Schmeckorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Tastorgan, Brüder, ungebrochen, ist das Denkorgan, Brüder, ungebrochen und treten keine äußeren Dinge¹⁸

¹⁷ Wenn ich beispielsweise geistesabwesend von meinem Fenster auf die Straße hinausschau, so können die verschiedensten Gestalten in meinen Gesichtskreis treten und doch findet kein »entsprechendes Ineinandergreifen« zwischen Auge und Gestalt statt, eben weshalb dann auch kein Bewußtsein von diesen Gegenständen in mir aufflammt.

¹⁸ Auch dem Denkorgan muß ein Objekt gegenüberreten. Wie schon oben angegeben, bilden diese Objekte des Denkorgans die Objekte der sämtlichen übrigen fünf Sinne, das heißt also die sämtlichen möglichen Dinge der Welt überhaupt, sei es unmittelbar als konkrete anschauliche Vorstellungen, sei es mittelbar als vermittels der Ideenassoziation aus dem Gedächtnis emporgehobene Phantasiegebilde oder bereits früher gebildete abstrakte Begriffe, an denen sich dann das Denkorgan neuerdings betätigt. — *Wir* sprechen, wie angegeben, von anschaulichen und abstrakten *Vorstellungen*. Demgemäß werden wir auch fernerhin die *Dhammā* als die Objekte des Denksinns mit »*Vorstellungen*« — wobei dieses Wort in dem Sinne zu nehmen ist, daß dem Denkorgan etwas vor-gestellt wird — abwechselnd indes auch, zur größeren Klarheit, als »die Denkobjekte« wiedergeben.

in den Denkkreis, so findet auch kein entsprechendes Ineinandergreifen statt und es kommt zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. — Ist das Denkorgan, Brüder, ungebrochen, und treten äußere Dinge in den Denkkreis, aber es findet kein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es auch zu keiner Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins. Wenn aber, Brüder, das Denkorgan ungebrochen ist, und äußere Dinge in den Denkkreis treten, und es findet ein entsprechendes Ineinandergreifen statt, so kommt es also zur Bildung des entsprechenden Stückes Bewußtseins¹⁹.«

Anderweit²⁰ schildert der Buddho den Prozeß, wie folgt: »Durch das Auge und die Gestalten entsteht Bewußtsein: gerade ›Sehbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Ohr und die Töne entsteht Bewußtsein: gerade ›Hörbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Nase und die Düfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Riechbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Zunge und die Säfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Schmeckbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch den Leib und die Tastobjekte entsteht Bewußtsein: gerade ›Tastbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Denkorgan und die Dinge entsteht Bewußtsein: gerade ›Denkbewußtsein‹ kommt da zustande. Gleichwie etwa Feuer, Mönche, aus was für einem Grund es brennt, gerade durch diesen und nur durch diesen zustande kommt: durch Holz wird es genährt und gerade ›Holzfeuer‹ kommt da zustande, durch Reisig wird es genährt und gerade ›Reisigfeuer‹ kommt da zustande, durch Heu wird es genährt und gerade ›Heufeuer‹ kommt da zustande, durch Dünger wird es genährt und gerade ›Dungfeuer‹ kommt da zustande, durch Spreu wird es genährt und gerade ›Spreufeuer‹ kommt da zustande, durch Kehrlicht wird es genährt und gerade ›Kehrlichtfeuer‹ kommt da zustande; ebenso nun auch, Mönche, kommt Bewußtsein, aus was für einem Grund es entsteht, gerade durch diesen und nur durch diesen zustande. Durch das Auge und die Gestalten entsteht Bewußtsein: gerade ›Sehbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Ohr und die Töne entsteht Bewußtsein: gerade ›Hörbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Nase und die Düfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Riechbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch die Zunge und die Säfte entsteht Bewußtsein: gerade ›Schmeckbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch den Leib und die Tastobjekte entsteht Bewußtsein: gerade ›Tastbewußtsein‹ kommt da zustande. Durch das Denkorgan und die Dinge entsteht Bewußtsein: gerade ›Denkbewußtsein‹ kommt da zustande.«

Überdenkt man diese Darstellung genau, so liefert sie ein überraschendes Resultat: das Bewußtsein ist weiter nichts als die jeweilige Wirkung einer ganz bestimmten Ursache, nämlich eben des Ineinandergreifens einer der sechs Sinnentätigkeiten und ihrer Objekte, ist *nur* da, wenn und solange diese Ursache besteht und zerfließt wiederum in nichts, wenn diese Ursache schwindet;

¹⁹ Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

²⁰ Majj. Nik. I, p. 259 (38. Suttam).

es flammt auf in dem Moment, wo ein Sinnesorgan durch eines der ihm entsprechenden äußeren Objekte gereizt wird, wie Feuer aufflammt, wenn ein Zündhölzchen an seiner Reibfläche gerieben wird, und es schwindet wieder, wenn die Sinnesorgane außer Funktion gesetzt werden, genau so, wie das Feuer wieder ausgeht, wenn das Holz, an dem und durch das es emporlodert, ihm entzogen wird: Wenn ich nicht sehe, das heißt also, wenn ich nicht das Auge, es auf ein Objekt einstellend, in Aktion setze, brennt in mir auch kein Sehbewußtsein — man kann direkt »brennen« sagen — wenn ich nicht höre, kein Hörbewußtsein, und wenn *alle* Sinnentätigkeiten, einschließlich des Denkens, eingestellt werden, brennt überhaupt kein Bewußtsein mehr: es ist »erloschen«: »Aus was für einem Grunde, Mönche, Bewußtsein entsteht, gerade durch diesen und nur durch diesen kommt es zustande.« »Ohne zureichenden Grund entsteht kein Bewußtsein²¹.« — kurz: das Bewußtsein ist etwas *ursächlich Bedingtes*.

*

Flammt nun aber durch das Anheben der Sinnestätigkeit das entsprechende Bewußtsein — Sehbewußtsein, Hörbewußtsein usw. — auf, so werde ich nunmehr durch das äußere Objekt überhaupt erst *berührt*: »Durch das Auge, Brüder, und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*; durch das Ohr, Brüder, und die Töne entsteht das Hörbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*; durch die Nase, Brüder, und die Düfte entsteht das Riechbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*; durch die Zunge, Brüder, und die Säfte entsteht das Schmeckbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*; durch den Leib, Brüder, und die Tastobjekte entsteht das Tastbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*; durch das Denkorgan, Brüder, und die Denkbjekte entsteht das Denkbewußtsein, der Einschlag der drei gibt *Berührung*^{22 23}.«

Vor dieser *Berührung*, also ehevor das Bewußtsein aufflammt, in welchem ich von dem in ihm erscheinenden Objekte erst *berührt* werde, ist dieses äußere, die Sinnestätigkeit anregende Objekt, und zwar auch mein eigener Körper, für mich schlechterdings nicht vorhanden. Erst infolge des aufflammenden Bewußtseins werde ich von dem äußeren Objekte mit der Maßgabe *berührt*, daß ich zunächst von einer *Empfindung* getroffen werde. »Und was empfindet man? Wohliges empfindet man, Leidiges empfindet man, weder Wohliges noch Leidiges empfindet man²⁴.« Weiteres erfährt man durch die Empfindung allein nicht. Man erkennt also in diesem Stadium auch das die Empfindung auslösende Objekt noch nicht. Letzteres erfolgt erst durch die sich an die Empfindung

²¹ Majj. Nik. I, p. 256 (38. Suttam).

²² Der Grund, warum der Buddha in der unpersönlichen Form: »*es gibt* eine *Berührung*« und nicht in der persönlichen: »*ich* werde *berührt*« spricht, wird später deutlich werden.

²³ Majj. Nik. I, p. 111 (18. Suttam).

²⁴ Majj. Nik., 43. Suttam.

unmittelbar anschließende *Wahrnehmung*. Deutlich kann man das zeitliche Verhältnis der Empfindung zur Wahrnehmung beim niedrigsten Sinn, dem Tastsinn, beobachten: Wenn ich im leichten Schlafe in der Dunkelheit mit dem Arme an einen Gegenstand stoße, so flammt infolge des Ineinandergreifens des Tastorganes und seines Objektes Bewußtsein auf, in dem allererst die Berührung zwischen mir und dem Gegenstand eintritt; ist der Schlaf so tief, daß kein Ineinandergreifen des Tastorgans und des äußeren Objektes statthat und somit kein Bewußtsein ausgelöst wird, dann werde ich davon auch nicht *berührt*. Bin ich aber berührt, so entsteht in mir zunächst eine bloße Empfindung; die *Wahrnehmung* des Objektes, welches die Empfindung veranlaßte, tritt erst nach und nach durch fortwährendes Betasten ein.

Das Resultat dieser Wahrnehmungstätigkeit vermittelt unserer Wahrnehmungsorgane ist aber zunächst noch ein recht dürftiges.

Jeder unserer Außensinne vermittelt uns nämlich nur ganz bestimmte Eigenschaften der Dinge. So sehen wir mit dem Auge, wie schon angeführt, nur Farben.

Das Ohr führt nur Töne, die Nase nur Düfte, unser Schmeckorgan nur Geschmäcke in unser Bewußtsein ein, während uns der Tastsinn den Grad der Festigkeit der Objekte vermittelt und uns damit untrügliche Anhaltspunkte zur Erkenntnis der Größe, Gestalt, Härte, Temperatur des Gegenstandes gibt. Das sind also nur immer einzelne Bausteine, aus denen unser Verstand erst die Dinge, aus denen diese Bausteine stammen, zusammenkonstruieren muß, bevor es zur Gesamtwahrnehmung des Dinges kommen kann. Wenn ich beispielsweise auf freiem Felde in der Ferne plötzlich einen sich über die Bodenfläche erhebenden Farbfleck sehe, so ist es eben zunächst nichts weiter als ein solcher Farbfleck, der sich mir repräsentiert. Um zu wissen, was er eigentlich vorstellt, muß die syllogistische Verstandestätigkeit einsetzen: Da sich die Umriss des Farbfleckens mit einer menschlichen Figur decken, so liegt der Schluß nahe, daß es eine solche sei. Nun kann es aber sein, daß die Gestalt bloß ein Flächenbild, etwa eine aufgestellte Schützenscheibe ist. Habe ich aus den verschiedenen Farbnuancierungen, insbesondere den Abstufungen von Hell und Dunkel an den Grenzlinien der farbigen Figur, festgestellt, daß es eine dreidimensionale Figur ist, so ziehe ich den weiteren Schluß, daß ich einen leibhaftigen Menschen vor mir habe. Da sich die Gestalt aber nicht bewegt, werde ich mir meines Schlusses alsbald wieder unsicher, indem mir der Gedanke aufsteigt, daß es vielleicht auch eine einen Menschen bloß vortäuschende dreidimensionale Vogel-scheuche sein könnte. Nun wird mein zweiter Sinn, das Gehör affiziert, indem ich aus der Richtung der Gestalt eine menschliche Stimme höre. Sofort bringe ich in meiner Verstandestätigkeit diese Stimme mit der Gestalt in Verbindung und bin mir nun gewiß, daß es ein Mensch ist. Und doch habe ich mich getäuscht. Denn nun sehe ich, daß sich neben der Figur eine andere vom Boden erhebt und schreiend davon läuft. Jetzt weiß ich, daß die Stimme nicht von der

ursprünglichen Figur ausging und so schwindet meine vermeintliche Gewißheit über ihre Natur wieder hinweg, mit der Folge, daß ich überhaupt zu keiner bestimmten Wahrnehmung kommen kann. Da fängt die Figur ebenfalls zu laufen an und nun erst bin ich mir sicher, daß es tatsächlich ein Mensch ist. Und doch wäre noch immer eine Täuschung möglich. Wie nämlich, wenn es ein sich künstlich bewogender Automat wäre? Wirkliche Gewißheit erhalte ich erst, wenn ich der Gestalt so nahe komme, daß ich ihr Gesicht erkennen und mit ihr sprechen kann. Nun erst kann ich feststellen, daß die Figur alle Merkmale an sich trage, die sich aus meiner allgemeinen Vorstellung »Mensch«, die in mir ist, ergeben und so die unfehlbare Schlußfolgerung ziehen, daß ich einen Menschen vor mir habe. *Erst jetzt schaue ich sie auch wirklich als einen Menschen an*, indem ich das von mir in Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit zusammenkonstruierte Gesamtbild – wieder in dieser Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit – an den Ort versetze, bzw. dorthin »ausbreite«, von dem aus mir meine Außensinne die einzelnen Merkmale zugeführt haben. So ist es aber mit der Wahrnehmung *aller* Objekte, auch jener, die mir unmittelbar gegenüber sind, nur daß hier die einzelnen Eindrücke meiner Außensinne von meinem Zentralerkenntnisvermögen mit solcher Sicherheit und so blitzschnell aufgefaßt und im synthetischen Denken zur Einheit zusammengefaßt werden, daß von dieser ganzen Verstandesoperation nichts als bloß das Resultat in das Bewußtsein kommt.

In dieser Weise hat schon der Buddho den ganzen Wahrnehmungprozeß aufgelöst und damit, wie alle tieferen Wahrheiten, auch die von den Modernen sogenannte Intellektualität der empirischen Anschauung vorweggenommen. Er sagt nämlich:

»Durch Berührung ist die Empfindung bedingt; was man empfindet, nimmt man wahr (als Lichtformen, Töne, usw.); was man wahrnimmt, denkt man (zusammen); was man zusammendenkt, breitet man – (in den Raum) – aus; was man so ausbreitet, tritt eben dadurch bedingt als das, was man die Wahrnehmung der Weltausbreitung (papañco) nennt, in den durch das Auge in das Bewußtsein tretenden Formen – den durch das Ohr in das Bewußtsein tretenden Tönen – den durch die Nase in das Bewußtsein tretenden Düften – den durch die Zunge in das Bewußtsein tretenden Säften – den durch den Leib in das Bewußtsein tretenden Tastobjekten – den durch das Denkorgan in das Bewußtsein tretenden Dingen vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Zeiten an den Menschen heran²⁵.«

Diese so schon vom Buddho gelehrte Intellektualität der Anschauung wird noch offensichtlicher durch folgendes: Schon bei dem Zustandekommen der unmittelbaren Wahrnehmung eines Objektes liegen die Fehlerquellen nicht in unseren Außensinnen, sofern diese nur normal sind, sondern in der synthetischen Verstandestätigkeit. Die Fehler, die unser Verstand in diesem Bereiche

²⁵ Majj. Nik. I, p. 111 flg. (18. Suttam).

macht, ergeben das, was man *falschen* Schein nennt. Ein solcher liegt zum Beispiel vor, wenn man in einem von zwei nebeneinanderstehenden Eisenbahnzügen sitzt und man nun plötzlich den eigenen Zug sich in Bewegung setzen sieht, während dieser in Wirklichkeit stehen bleibt und der andere Zug abfährt. Hier ist es nicht unser Auge, sondern unser Verstand, der uns täuscht. Das Auge verständigt uns nur von der Tatsache, daß eine Veränderung in der Lage der beiden Züge zu einander sich zu vollziehen beginnt, nicht aber davon, von welchem der beiden Züge die Veränderung ausgeht. Letzteres ist vielmehr eine Schlußfolgerung unseres Verstandes. Da wir nämlich in der Erwartung der Abfahrt unseres Zuges sind, so vollziehen wir, uns völlig unbewußt, den Schluß: »Unser Zug kann jeden Augenblick abgehen — nun sehen wir eine Veränderung in der Lage unseres Zuges zum andern eintreten — also ist es unser Zug, der diese Lageveränderung herbeiführt.« Diese Vorstellung, die so in uns aufsteigt, halten wir dann für so der Wirklichkeit entsprechend — es könnte ja auch so sein, wie wir denken — daß wir tatsächlich unseren Zug sich bewegen zu sehen vermeinen. Daß der falsche Schein in der Tat nur durch eine solche falsche Schlußfolgerung von uns ausgelöst ist, wird deutlich, wenn es ein einzelner Wagen ohne Motorkraft ist, in dem wir sitzen. Sind wir uns dessen im gegebenen Augenblick klar bewußt, so werden wir ganz sicher bei einer Veränderung der Lage dieses unseres Wagens zu einem auf dem Nebengleis stehenden Zuge auch diesen letzteren der Wirklichkeit gemäß abfahren sehen. So ist es auch mit dem falschen Schein, zufolge dessen wir die Sonne am Himmel sich fortbewegen sehen. In Wahrheit sehen wir auch hier nur, wie unser eigener Standpunkt auf der Erde sich gegenüber dem der Sonne unaufhörlich verschiebt. Da nun in unserem Bewußtsein die Vorstellung tief verankert ist, daß die Erde unbeweglich feststehe — der gegenteilige rein abstrakte Gedanke, daß in Wahrheit die Erde sich bewegt, kann jene Grundvorstellung um so weniger beseitigen oder auch nur schwächen, als er ja bloß abstrakt und nicht einmal in dieser Form uns beständig gegenwärtig ist — so vollziehen wir wiederum automatisch den Schluß: »In dem Verhältnis von meinem Standpunkt auf der Erde zur Sonne tritt fortwährend eine Lageveränderung ein — an der Erde kann die Ursache hievon nicht liegen — also ist es die Sonne, die sich bewegt«, wieder mit der Wirkung, daß wir nun auch tatsächlich die Sonne sich bewegen sehen. Wäre man aber ein Astronom, der den wirklichen Vorgang genau kennt, und könnte man sich die wirkliche Sachlage in ihren Details in höchster Anschaulichkeit vorhalten, also die falsche Grundvorstellung, nach welcher die Erde stillsteht, vorübergehend völlig ausschalten, dann würde man, solange man das könnte, auch mit dem Auge der Wirklichkeit gemäß die Sonne stillstehen sehen.

Ganz deutlich wird der Anteil, ja der überwiegende Anteil unserer syllogistischen Verstandestätigkeit an dem Zustandekommen der Wahrnehmung der Dinge in folgendem Falle: Man lege eine kleine Kugel von einigen Zenti-

metern Durchmesser, etwa aus Brotmasse geformt, auf den Tisch, lege den rechten Mittelfinger über den rechten Zeigefinger und berühre nun mit den Spitzen der in diese abnorme Lage gebrachten Finger die Kugel. Man wird ganz deutlich zwei Kugeln fühlen.

Der Grund hierfür ist wiederum der folgende: Wenn sowohl die linke Seite des Zeigefingers als die rechte Seite des Mittelfingers in ihrer normalen Lage den Eindruck einer Kugel empfangen, so müssen diese Eindrücke von zwei Kugeln herrühren. Diese Erfahrung tragen wir in Form einer allgemeinen, lebendigen Vorstellung mit uns herum und legen sie deshalb als selbstverständlich auch in unserem Falle der abnormen Fingerlage zugrunde. Wir folgern also auch hier: »Wenn sowohl die linke Seite des Zeigefingers wie die rechte Seite des Mittelfingers den Eindruck einer Kugel haben, so müssen diese Eindrücke von zwei Kugeln herrühren — nun habe ich auch im vorliegendem Fall solche Eindrücke — also liegen auch zwei Kugeln vor.« Diese Schlußfolgerung bestimmt dann auch hier wieder unsere unmittelbare Wahrnehmung so maßgebend, daß wir wirklich zwei Kugeln fühlen. Jedoch kann auch dieser falsche Schein wieder weggebracht werden, wenn man, während man die Kugeln betastet, sie aus größter Nähe und möglichst scharf anblickt und so seine aus dem normalen Fall abgezogene Grundvorstellung, unter die wir den konkreten Fall zu subsumieren geneigt sind, nicht aufkommen läßt.

Ein falscher Schein wird sich bei dem Anteil, den der Intellekt als Zentralorgan am Zustandekommen der empirischen Anschauungen hat, selbst in normalen Fällen dann ergeben, wenn dieser Intellekt nicht genügend entwickelt ist, er also das ihm von den Außensinnen zugeführte Material noch nicht richtig verarbeiten, d. h. »zusammendenken« und ihm deshalb auch nicht seinen Platz im Raum anweisen kann. Das ist z. B. beim Kinde der Fall, das mit seinen Händchen die Stelle nicht finden kann, von der aus ihm ein Gegenstand entgegeng gehalten wird und das deshalb danebengreift.

* * *

So repräsentiert sich unter Führung des Buddho in völliger Übereinstimmung mit der täglichen Erfahrung und den Feststellungen unserer exakten Wissenschaften die Entstehung und das Getriebe der Persönlichkeit bzw. der fünf Haftensgruppen; denn: »alle körperliche Form²⁶«, die dem so Gebildeten²⁷, eignet, wird unter der Gruppe der körperlichen Form zusammengefaßt, alle Empfindung, die dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe der Empfindung zusammengefaßt, alle Wahrnehmung, die dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe der Wahrnehmung zusammengefaßt, alle Gemütsregungen, die dem so Gebildeten eignen, werden unter der Gruppe der Gemütsregungen

²⁶ nämlich unser Körper, der »vermittels der Knochen und Sehnen, des Fleisches und der Haut zustandekommt«. Cfr. oben S. 37.

²⁷ nämlich der *Persönlichkeit*.

zusammengefaßt²⁸, alles Erkennen, das dem so Gebildeten eignet, wird unter der Gruppe des Erkennens zusammengefaßt. Man versteht jetzt: *Das* also ist die Einstellung, die Vereinigung, die Verbindung dieser fünf Gruppen des Anhaftens²⁹. « Man versteht jetzt, wie wir hinzufügen können, die Entstehung der Persönlichkeit, die Entstehung von jenem, worin der Mensch gemeinhin sein Wesen erblickt.

Überblickt man diese ganze Entstehungsgeschichte der Persönlichkeit, so leuchtet zunächst ohne weiteres ein, daß die fünf Gruppen, in die sie der Buddha aufgelöst hat, sie wirklich vollständig erschöpfen: man wird an ihr nichts entdecken, was sich nicht in eine dieser fünf Gruppen einreihete. Weiterhin aber wird klar, daß die vier Gruppen: Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen sich immer *verbunden* einstellen, daß also, sobald durch das Zusammentreffen eines Sinnesorganes mit dem ihm entsprechenden Objekte Bewußtsein aufflammt, dann auch sofort und zugleich die Empfindung und die Wahrnehmung des Objektes sowie die daran sich anschließenden Gemütsregungen und das Erkennen als unausbleibliche Folge im Bewußtsein erscheinen: »Was auch da, durch Sehberührung, durch Hörberührung, durch Riechberührung, durch Schmeckerberührung, durch Tastberührung, durch Denkerberührung bedingt, an Empfindung hervorgeht, an Wahrnehmung hervorgeht, an Gemütsregungen hervorgeht, an Erkennen hervorgeht«, heißt es im 147. Suttam des Majj. Nik., eine Stelle, die in den »Fragen des Milindo³⁰« näher ausgeführt ist, wie folgt:

²⁸ Die vierte der fünf die Persönlichkeit aufbauenden Gruppen (khandhā) ist die Gruppe der sankhārā, der sankhāra-khandho. Das Verständnis des Wortes sankhāro ist grundlegend für das Verständnis der Lehre des Buddha überhaupt. Es wird deshalb weiter unten noch näher auf seine Bedeutung zurückzukommen sein. Hier genüge es, folgendes festzustellen: Der sankhāra-khandho begreift die sämtlichen *inneren Regungen* in sich, die auf Grund der Empfindung und Wahrnehmung eines Sinnesobjektes in uns aufsteigen, also zunächst eben das Erwägen oder *Denken*, weiterhin alles im unmittelbaren Anschluß an dieses Denken sich einstellende *Wollen* in allen seinen möglichen Äußerungen, wie Verlangen, Freude, Begeisterung, Abneigung, Zorn, Ärger, Traurigkeit, Furcht usw., kurz, den ganzen Komplex des aus Anlaß der Empfindung und Wahrnehmung eines bestimmten Sinnesobjektes einsetzenden *Vorstellungs- und Wollenslaufes*. Diesen fassen wir im Deutschen als die Gesamtheit der durch eine konkrete Empfindung und Wahrnehmung hervorgerufenen *Gemütsregungen* zusammen, wobei zu bemerken ist, daß das Wort »Gemüt« selbst nichts weiter als einen bloßen Sammelnamen für die Summe aller überhaupt möglichen inneren Regungen nach der Willens- und Vorstellungsseite hin darstellt. — Eben deshalb ist auch der Ausdruck »Gruppe der Gemütsregungen« dem sankhāra-khandho völlig adäquat. — Streng genommen sind natürlich auch die Gemütsregungen nach der *Vorstellungsseite* hin *Willensäußerungen*, nämlich eben die unmittelbare Verwirklichung des aufsteigenden Wollens im *Denken*. Dies kommt auch treffend in unserem Worte »Gemüt« zum Ausdruck, in welchem die Beziehung auf den Willen bei weitem überwiegt.

²⁹ Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

³⁰ 2. Teil, 3. Kap.

»Der König sprach: Ist es wohl möglich, ehrwürdiger Nāgaseno, diese zur Einheit verbundenen Erscheinungen von einander zu trennen und ihre Verschiedenheit zu zeigen, so daß man sagen könnte: ›Dies ist die Berührung, dies die Empfindung, dies die Wahrnehmung, dies der Wille, dies das Erkennen, dies der begriffliche Gedanke, dies das diskursive Denken?« — »Nein, o König, das ist nicht möglich.« — »Gib mir eine Erläuterung hiefür!« — »Sagen wir, o König, der Koch eines Fürsten bereite eine Suppe oder eine Sauce und füge etwas saure Milch, Salz, Ingwer, Kümmel, Pfeffer und andere Gewürze hinzu. Wenn nun der Fürst zu ihm sprechen sollte: ›Ziehe mir einzeln den Saft der sauren Milch heraus, sowie des Salzes, des Ingwers, des Kümmels, des Pfeffers und der anderen Gewürze, die du hinzugefügt hast! — könnte da wohl, o König, der Koch die Säfte jener so innig gemischten Gewürze von einander trennen und herausholen und sagen: ›Dies ist das Saure, dies das Salzige, dies das Bittere, dies das Beißende, dies das Herbe und dies das Süße?« — »Gewiß nicht, o Herr! Das ist unmöglich. Dennoch aber sind die sämtlichen Gewürze mit ihren jedesmaligen charakteristischen Merkmalen darin enthalten.« — »Ebenso auch, o König, ist es unmöglich, diese zur Einheit verbundenen Erscheinungen wirklich von einander zu trennen und ihre Verschiedenheit zu zeigen und zu sagen: ›Dies ist die Berührung, dies die Empfindung, dies die Wahrnehmung, dies der Wille, dies das Erkennen, dies der begriffliche Gedanke, dies das diskursive Denken.«

Bewußtsein, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen sind also das jeweilige, stets verbunden auftretende Produkt der Sinnentätigkeiten, das diese immer wieder neu mit der Exaktheit eines maschinenmäßigen Betriebes erzeugen. In der Tat ist, wenn man der Sache ganz auf den Grund geht, die körperliche Form mit den Sinnesorganen, also das, was wir die *Unterlage* der Persönlichkeit genannt haben, nichts weiter als das maschinelle Getriebe der sechs Sinne, die *Sechssinnenmaschine*, die den Zweck hat, *uns in Kontakt mit der Außenwelt in Form der Erzeugung von Bewußtsein und damit von Empfindung und Wahrnehmung derselben zu bringen*. Diese Maschine hat in den fünf einzelnen Sinnesorganen ebenso vielfach verschiedene Werkzeuge für das »Ineinandergreifen« mit den fünf *spezifisch verschiedenen Gruppen von Bestandteilen der Außenwelt* — das sechste Sinnesorgan, der Denksinn, ist, wie bereits erwähnt, lediglich die Zentrale der Außensinne. Die Welt mag nämlich sein, was sie will: auf *jeden* Fall setzt sie sich aus jenen »Merkmalen, Kennzeichen³¹« zusammen, die uns weiterhin als die Gestalten, die Töne, die Düfte, die Säfte, die Tastobjekte in *Form der Wahrnehmung zum Bewußtsein* kommen und die dann selbst wieder das Material für die Produkte des Denksinnes abgeben. Ja, sie *erschöpft* sich in diesen Elementen: »*Alles will ich euch zeigen, Mönche: was ist alles? Das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und die Tastobjekte, das Denken und die Vorstellungen. Das heißt man, Mönche,*

³¹ Digha Nik. XV.

alles³².« Dieser Satz wird uns in seiner inneren Evidenz später noch klarer werden. Hier beweise er nur so viel, daß nach dem Buddho die Welt auf jeden Fall nichts weiter ist als eine Welt der Gestalten, der Töne, der Düfte, der Säfte, der Tastobjekte und der (aus diesen zusammenkonstruierten) Dinge, zu deren Auffassung, beziehungsweise Verarbeitung vermittels des sechsten Sinnes in Form aller nur möglichen Gemütstätigkeiten, eben die Sechssinnenmaschine bestimmt und eingerichtet ist.

*

Freilich ist diese aus dem Bisherigen noch nicht voll verständlich. Wie soll ein ausschließlich aus den vier Hauptstoffen, also aus toter Materie bestehendes Gebilde – und etwas anderes ist unser Körper so, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, doch nicht – befähigt sein, wenn er in Tätigkeit versetzt wird, Bewußtsein und damit Empfindung, Wahrnehmung, Denken, kurz, den Inbegriff aller jener Phänomene zu erzeugen, die wir die geistigen nennen? Wenn ein aus toten Stoffen zusammengesetzter Körper in Bewegung gesetzt wird, entstehen doch immer bloß rein mechanische Bewegungen, nie aber die sogenannten geistigen Phänomene, auch wenn dieser Körper im übrigen die Gestalt eines menschlichen Körpers hat, wie etwa ein menschlicher Leichnam, was doch wohl der deutlichste Beweis dafür ist, daß in dem stofflichen Körper als solchem und für sich allein nicht der zureichende Grund für diese geistigen Phänomene liegen kann! Andererseits aber haben wir im bisherigen gesehen, daß diese geistigen Phänomene an den stofflichen Körper, beziehungsweise dessen Organe, gebunden, durch sie bedingt sind. Daraus folgt, daß der stoffliche Körper, beziehungsweise dessen gleichfalls aus den Stoffen der äußeren Natur aufgebaute Sinneswerkzeuge, damit die letzteren Bewußtsein auslösen und damit die ihnen eigenen spezifischen Wirkungen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens, Denkens hervorbringen können, besonders *geeignet* sein müssen. Ein Analogon mag das erläutern:

Wenn ich einem ein Stück gewöhnliches Eisen gebe und ihn auffordere, mit demselben andere Eisenteilchen ohne unmittelbare Berührung anzuziehen und festzuhalten, so wird er mir mit Recht erklären, daß das ein Ding der Unmöglichkeit sei, da dem Eisen als solchem die hierzu erforderliche Eigenschaft schlechthin abgehe. Wenn er aber etwas von Physik versteht, so wird er hinzufügen, daß er die zugemutete Aufgabe leicht ausführen könne, wenn ihm ein *Magneteisen* eingehändigt werde. Manche Stücke des natürlich vorkommenden Eisenoxyduloxys oder Magneteisensteines besitzen nämlich die Eigenschaft, Eisenteilchen anzuziehen und festzuhalten; man nennt diese Eigenschaft Magnetismus, und ein Stück jenes Eisenerzes, welches sie besitzt, heißt ein natürlicher Magnet. Dieses Eisen hat also eine Eigenschaft, welche das gewöhnliche Eisen nicht hat, es entwickelt etwas dem Leben Analoges, indem es von innen

³² Samyutta Nik. vol. IV, p. 15 (XXXV, 24).

heraus Bewegung verursacht, und zwar entwickelt es diese Eigenschaft deshalb, weil es *magnetisiert* ist. Was ist aber nun dieser Magnetismus? Auf jeden Fall etwas zum Eisen Hinzukommendes. Das beweist ja auch schon der Umstand, daß man durch Berühren oder Bestreichen mit einem natürlichen Magneten den Magnetismus vorübergehend auf Eisen und dauernd auf Stahl übertragen kann, die selbst dadurch zu künstlichen Magneten werden. Im übrigen aber ist uns dieses Etwas gänzlich unbekannt. Vielleicht ist es ein überaus Feines, Ätherisches, das als solches nicht wahrnehmbar, insbesondere auch nicht wägbare ist; vielleicht besteht es auch bloß in einer Veränderung bestimmter Art der Eisenmoleküle selbst. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, auf jeden Fall verleiht die Magnetisierung, also der Vorgang, durch welchen unmagnetisches Eisen zu magnetischem wird, dem Eisen eine seinem eigenen Wesen durchaus fremde, geheimnisvolle Fähigkeit, die ihrerseits selbst wieder nur in Abhängigkeit vom Eisen bestehen kann derart, daß sie spätestens — sie kann auch schon vorher wieder von ihm weichen — mit der Vernichtung des Eisens ebenfalls verschwindet. — Genau dasselbe Verhältnis, wie zwischen dem *unmagnetischen* und dem *magnetischen* Eisen besteht nun aber auch zwischen der *unorganischen* und der *organischen* Materie. Unorganische Stoffe können nie und unter keinen Umständen Träger der in Empfindung, Wahrnehmung und Denken bestehenden Bewußtseinsprozesse sein. Damit sie hierzu fähig werden, müssen sie besonders geeigenschaftet, müssen, wie das Eisen *magnetisch*, so *organisch* gemacht, müssen, wie jenes *magnetisiert*, so *organisiert* werden. Eben das geschieht nun aber, wenn sie sich in einem Mutterleibe zu einer körperlichen Form bestimmter Gattung aufbauen. Wie manches Eisenoxyduloxyd bereits von der Natur *magnetisiert* wird, so wird hier im Mutterleibe von allem Anfang der stoffliche Körper, beziehungsweise werden seine ebenfalls rein stofflichen Sinneswerkzeuge *organisiert*, das ist, fähig gemacht, als Sinnesorgane zu dienen. Freilich können wir auch hier nicht sagen, wie diese *Organisierung* erreicht wird und worin sie besteht, ob der stoffliche Körper mit einer Art ätherischen Fluidums, das als solches weder wahrnehmbar noch wägbare ist, förmlich geladen wird oder ob nur eine Veränderung des Zustandes der Stoffmoleküle selbst vor sich geht. Allein auch hier wissen wir jedenfalls so viel, daß die *Organisierung* etwas zu den anorganischen Stoffen Hinzukommendes ist, was den aus ihnen gebildeten Sinneswerkzeugen eine ihrem Wesen durchaus fremde, geheimnisvolle Fähigkeit verleiht, nämlich die, sobald sie in Tätigkeit gesetzt werden, Bewußtsein aufflammen zu lassen und dadurch Empfindung und Wahrnehmung zu erzeugen. Diese Überführung von *anorganischer* Materie in *organische* ist gleichbedeutend mit der von *toter* in *lebende*; denn unter letzterer versteht man eben die Fähigkeit, Empfindung auszulösen, so daß also *Vitalität* und *Organisiertsein* einer körperlichen Form dasselbe besagen³³. Diese Vitalität

³³ Lebendig- und Organischsein sind Wechselbegriffe, führt Schopenhauer in W. u. V. II, S. 336 (347) aus.

ist ganz ebenso, wie der Magnetismus nur in Abhängigkeit vom Eisen bestehen kann, so zwar, daß er spätestens mit dessen Zersetzung gleichfalls verschwindet, durchaus an den stofflichen Körper gebunden, kann also auch nur in Abhängigkeit von ihm bestehen und muß ebenfalls spätestens mit seiner Auflösung gänzlich verschwinden.

So wird nunmehr die Sechssinnenmaschine vollständig begreiflich. Sie besteht aus dem *mit Vitalität ausgestattetem* oder, wenn man so will, mit Vitalität *geladenen* oder, kurz, dem *lebensfähigen* Körper. Erst Sinnesorgane, die bereits lebensfähig sind, und bloß solche, die noch Lebensfähigkeit besitzen, sind funktionsfähig. Das ist auch die Bedeutung der Worte im achtundzwanzigsten Suttam der Mittleren Sammlung, das Sehorgan, das Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkorgan müsse ungebrochen sein, wenn der Sinnesprozeß anheben solle³⁴. Indes besteht Anlaß, noch näher darzulegen, daß das Vorgetragene nun auch wirklich dem Standpunkte des Buddho entspricht, der allein hier ja wiederzugeben ist.

Schon der Mönch Mahākottito wollte wissen, wie die Sinnenwerkzeuge unseres Körpers zu der ihnen eigentümlichen Fähigkeit kämen, Bewußtsein und damit Empfindung und Wahrnehmung auszulösen, wie er das in seiner Frage an Sāriputto zum Ausdruck bringt: »Fünf Sinne haben wir da, Bruder: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast. Wodurch bestehen nun, Bruder, diese fünf Sinne?« Er erhält von Sāriputto die Antwort: »Diese fünf Sinne³⁵, o Bruder, bestehen durch die *Lebensfähigkeit*³⁶.« Damit erklärt Sāriputto also ausdrücklich, daß die Sinnentätigkeiten nichts weiter als die Äußerungen der Lebensfähigkeit darstellen, in dieser ihren zureichenden Grund haben. Auch der Buddho selbst bringt den gleichen Gedanken dadurch zum Ausdruck, daß er für die Sechssinnenmaschine oder den körperlichen Organismus die Bezeichnung *nāma-rūpam* gebraucht. Er versteht nämlich dabei unter *rūpam* den aus den anorganischen Stoffen bestehenden Körper und unter *nāma* die Fähigkeit der Empfindung, Wahrnehmung, des Denkens, der Berührung und des Achtgebens: »Und was, Mönche, ist *nāma-rūpam*? Empfindung, Wahrnehmung, Denken, Berührung, Achtgeben: das nennt man *nāma*. Die vier Grundelemente und die von den vier Grundelementen abhängige körperliche Form: das nennt man *rūpam*. So ist jenes *nāma* und dieses *rūpam*. Das nennt man, Mön-

³⁴ Cfr. oben, S. 40/41.

³⁵ Der sechste Sinn, der Denksinn, ist hier nicht genannt, offenbar deshalb nicht, weil unmittelbar vorher von Sāriputto ausgeführt worden ist, daß er nichts weiter als die *Zentrale* der übrigen Sinne sei, also auch die gleiche Grundvoraussetzung wie diese haben muß.

³⁶ Majj. Nik. I, p. 295 (43. Suttam).

che, nāma-rūpam³⁷.« Da die unter nāmam zusammengefaßten *Fähigkeiten*³⁸ den Kern dessen bilden, was man *Leben* nennt³⁹, so ist mithin die inhaltliche Bedeutung von nāma-rūpam wiederum der *lebensfähige Körper*⁴⁰. Übrigens kann nāma-rūpam auch mit Geist-Leib übersetzt werden, da *wir* die unter nāmam begriffenen Fähigkeiten auch die geistigen und in ihrer Zusammenfassung Geist⁴¹ nennen⁴².

Daß dabei speziell das Verhältnis von nāmam zu rūpam das des Magnetismus zum Eisen ist, geht aus folgendem hervor:

Nāma-rūpam ist die Sechssinnenmaschine, die den Kontakt zwischen uns und den Objektender Außenwelt und damit Wahrnehmung und Gemütstätigkeiten und Erkennen überhaupt erst möglich macht. Der Buddho spricht das auch noch anderweit

³⁷ Samyutta Nik. XII, 2.

³⁸ Daß der Buddho unter nāmam nur die *Fähigkeit* der Empfindung, Wahrnehmung, des Denkens, der Berührung und des Achtgebens versteht, ergibt sich in der durchsichtigsten Weise aus der später noch zu behandelnden Kausalitätskette – dem Paticca-samuppādo – indem daselbst nāma-rūpam als *Voraussetzung* der konkreten Berührung, Empfindung, Wahrnehmung usw. aufgeführt wird. – Man kann in den Suttan oft finden, daß ein Wort sowohl eine bestimmte Eigenschaft als auch die Fähigkeit zu ihr in sich begreift.

³⁹ Gewöhnlich wird als das Charakteristische des Lebens nur die *Empfindungsfähigkeit* angegeben, und mit Recht; denn Wahrnehmung, Denken, das Achtgeben sind nur die notwendigen Folgeerscheinungen der Empfindung auf den höheren Stufen des Lebens.

⁴⁰ Dabei äußert sich das, was wir bisher als die *Lebensfähigkeit* kennen gelernt haben, nach zwei Richtungen, nämlich einmal als die Fähigkeit zu den vegetativen Funktionen des Körpers und dann als die zu den sinnlichen – eben Empfindung und Wahrnehmung – der sechs Sinnesorgane, das Denkorgan als Zentrale eingeschlossen, oder, wie *wir* sagen, des Zentralnervensystems. Unter nāmam wird nun speziell diese zweite Seite der Lebensfähigkeit, also das *Vermögen der Sinnlichkeit*, begriffen. Da aber dieses Vermögen als der höhere Grad der Lebensfähigkeit den niederen, nämlich die Fähigkeit zum vegetativen Leben, voraussetzt und deshalb als selbstverständlich in sich einschließt, so konnte der Buddho füglich bei der obigen Definition von nāmam diese letztere niedrigere Seite der Lebensfähigkeit unerwähnt lassen. Ganz ebenso machen es ja auch wir selbst, wenn wir Leben einfach als *Empfindungsfähigkeit* definieren.

⁴¹ Über den Begriff *Geist* als eines bloßen Sammelnamens siehe weiter unten.

⁴² Der Ausdruck nāma-rūpam ist aus dem Veda übernommen und bedeutet dort das, *was Name und Gestalt hat*, das ist das einzelne Individuum: »Die Welt hier war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten, so daß es hieß: ›der so und so mit Namen – [nāmam] – Heißende hat die und die Gestalt [rūpam].‹ Eben dieselbe wird auch heute noch entfaltet zu Namen und Gestalten, so daß es heißt: ›der so und so mit Namen Heißende hat die und die Gestalt.‹« (Deussen, Sechzig Upanischad's, S. 394.) »Name und Gestalt sind die Realität.« (Deussen, l. c. S. 407.) Eben diese Realität des Individuums versteht natürlich auch der Buddho unter nāma-rūpam. Das Auszeichnende bei ihm besteht bloß darin, daß er sich nicht genügen läßt, diese Realität dunkel als das, was Name und Gestalt hat, zu umschreiben, sondern daß er diese beiden Elemente der Individualität auf ihren wirklichen Gehalt zurückführt, indem er die *Gestalt* als ein Produkt der Materie und das, was diese Materie belebt und sie eben dadurch zu einem Individuum mit eigenem *Namen* macht, als den Inbegriff der sogenannten geistigen Fähigkeiten aufzeigt.

in den Worten aus: »Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist die Berührung von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, sie ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist die Berührung abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von nāma-rūpam entsteht die Berührung.‹⁴³« Dabei erklärt er nun nāma-rūpam, wie folgt⁴⁴: Er unterscheidet den nāmakāyo und den rūpakāyo, das heißt also, da kāyo *Körper* bedeutet, den Geistkörper und den Stoffkörper, und führt im Anschluß daran aus, daß, wenn der Geistkörper nicht vorhanden wäre, dann auch der Stoffkörper für uns nicht erreichbar wäre⁴⁵, mithin nicht existieren könnte, und, umgekehrt, daß, wenn der stoffliche Körper nicht vorhanden wäre, dann auch »jene Merkmale, jene Kennzeichen, jene Äußerungen«, in welchen sich der Geistkörper offenbart, das ist also Empfindung, Wahrnehmung und Gemütstätigkeiten, für uns nicht möglich wären, so daß also tatsächlich erst in der Verbindung dieser beiden »Körper« die Möglichkeit der Berührung und damit der Empfindung gegeben ist: »Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit der Berührung, nämlich nāma-rūpam.«

Hienach besteht also die Sechssinnenmaschine — nāma-rūpam — nach dem Buddho tatsächlich aus zwei gleichwertigen Komponenten, die erst in ihrer Vereinigung die Fähigkeit zur Erzeugung von Bewußtsein und damit Empfindung, Wahrnehmung und Erkennen ergeben, nämlich eben dem Stoffkörper und dem Geistkörper. Diese beiden Komponenten sehen wir von ihm einander ebenso gegenübergestellt, wie *wir* dem Stahl den Magnetismus gegenüberstellen, die beide ja auch erst in ihrer Vereinigung die Fähigkeit der Anziehung und Abstoßung anderer Eisenteile haben. Um diese Übereinstimmung auch äußerlich erkennbar zu machen, darf man nur entsprechend dem Ausdruck *nāma-rūpam* statt Magnet »*Magnet-Eisen*« sagen und dann diesen Begriff im Anschluß an den nāmakāyo und rūpakāyo, den Geistkörper und Stoffkörper, als die Kombination des »*Magnetkörpers*« und des »*Eisenkörpers*« definieren.

Freilich *wie* nun das Verhältnis zwischen diesem Geistkörper und Stoffkörper näher beschaffen ist, das wissen wir nicht, so wenig als es bisher gelungen ist, das Verhältnis des Magnetismus zum Stahl als seinem Träger aufzuklären. Auch der Buddho sagt es uns nicht, sondern ganz ebenso, wie auch wir den Magnetismus nur nach seinen Wirkungen beschreiben können, in welchen er in die Erscheinung tritt, begnügt sich auch er damit, den Geistkörper aus »jenen Erscheinungen, jenen Merkmalen, jenen Kennzeichen, jenen Äußerungen« zu bestimmen, »in welchen er offenbar wird.⁴⁶« Auf jeden Fall muß man sich davor hüten, die hier gewählte Wiedergabe des Wortes nāmakāyo mit »*Geistkörper*«

⁴³ Dīgha Nik. XV.

⁴⁴ Cfr. Dīgha Nik. XV.

⁴⁵ Speziell hier muß man sich gegenwärtig halten, daß wir in unserem eigentlichen Wesen etwas hinter unserer Persönlichkeit Liegendes sind.

⁴⁶ Cfr. Dīgha Nik. I. c.

als ein Geistiges in dem bei uns gebräuchlichen Sinne einer unzerstörbaren, immateriellen Substanz zu nehmen, welche etwa in dem Stoffkörper wohnen würde. Mit »Geistkörper« will vielmehr, wie schon angegeben, nichts weiter als jener unbekante Faktor bezeichnet werden, der den grobstofflichen Körper in jenen Zustand überführt, in welchem er Empfindungen, Wahrnehmungen und Erkennen für uns zu erzeugen fähig wird. In der Lehre des Buddho gibt es den Gegensatz von Geist und Stoff in dem bei unseren Theologen gebräuchlichen Sinne überhaupt nicht. Geist und Stoff sind bei ihm »nicht etwas durchaus Verschiedenes, sondern figurieren in ein und derselben Skala, indem das Stoffliche zugleich ein Grobgeistiges, das Geistige und Seelische zugleich ein Feinstoffliches ist⁴⁷«; oder, anders ausgedrückt: Der Geistkörper ist genau in demselben Sinne ein Geistiges, wie der Magnetismus im Verhältnis zum grobstofflichen Eisen ein Geistiges genannt werden kann. In dieser Auffassung ist der Buddho ja auch durchaus im Einklang mit unserer modernen Physiologie, für die es ebenfalls ausgemacht ist, daß auch die sogenannten geistigen Prozesse im Grunde materielle Vorgänge, wenn auch feinsten Art, so wie wir uns etwa Ätherschwingungen vorstellen, sein müssen. Positiv kommt man der Wahrheit jedenfalls am nächsten, wenn man das Verhältnis des Geistkörpers zum Stoffkörper dahin definiert, daß der Geistkörper eine nähere *Bestimmung*, das heißt also eine *Eigenschaft* des Stoffkörpers, darstellt, wiederum in dem Sinne, wie der Magnetismus eine Eigenschaft des Eisens bildet. Das geht schon daraus hervor, daß nach dem Buddho die Lebensfähigkeit, die ja, wie bereits dargelegt, im Grunde mit den im Begriff *Geistkörper* zusammengefaßten Fähigkeiten identisch ist, und die animalische Wärme des Stoffkörpers sich wechselseitig bedingen. Nachdem nämlich Säriputto erklärt hat, daß die Sinne durch die Lebensfähigkeit bedingt seien, setzt sich der Dialog zwischen ihm und dem Mönche Mahäkottito also fort: »Wodurch besteht aber die Lebensfähigkeit, o Bruder?« — »Die Lebensfähigkeit besteht durch die Wärme.« — »Und wodurch, o Bruder, besteht die Wärme?« — »Die Wärme besteht durch die Lebensfähigkeit!« — »So verstehen wir nun jetzt die Rede des ehrwürdigen Säriputto also: »Die Lebensfähigkeit besteht durch die Wärme« und: »Die Wärme besteht durch die Lebensfähigkeit«; wie soll man, o Bruder, den Sinn solcher Rede deuten?« — »So will ich dir denn, o Bruder, ein Gleichnis geben. Auch durch Gleichnisse wird da einem verständigen Manne der Sinn einer Rede klar⁴⁸. Gleichwie, o Bruder, bei einer brennenden Öllampe durch die Flamme das Licht erscheint und durch das Licht die Flamme, ebenso nun auch, o Bruder, besteht die Lebensfähigkeit durch die Wärme und die Wärme durch die Lebensfähigkeit.« Die Lebensfähigkeit verhält sich also zur tierischen Wärme, die den Stoffkörper erfüllt und durchdringt, wie das Licht zur Flamme, und ist damit, wie die animalische Wärme, selbst

⁴⁷ Schrader, Die Fragen des Königs Menandros, S. 169.

⁴⁸ Aus dem gleichen Grunde ist hier auch die Vergleichung mit dem Magnetismus durchgeführt.

eine Eigenschaft des Stoffkörpers. Daß übrigens auch hier die Analogie mit dem Magnetismus gegeben ist, geht daraus hervor, daß der Magnetismus, wie Schopenhauer sagt⁴⁹, keine ursprüngliche Naturkraft, sondern auf Elektrizität zurückzuführen ist, diese selbst aber wieder mit der Wärme in Wechselwirkung steht (Thermoelektrizität).

Endlich mag man, wie im Verhältnis von Stoff- und Geistkörper die Analogie von Eisen und Magnetismus auf der ganzen Linie zutrifft, noch aus dem weiteren Umstande ersehen, daß, wie der Magnetismus vom Magneten auf anderes Eisen übertragen werden kann, so der Geistkörper vom Heiligen im Zustande hochgradiger Konzentration in einem gewissen Sinne *exteriorisiert* zu werden vermag:

»Wenn so der Geist des Mönches konzentriert, völlig rein, ganz lauter, frei vom Dunste (irgendwelcher Gemütsregung), ohne jeden trübenden Fleck, geschmeidig, gefügig, unablenkbar, unverstörbar geworden ist, dann wendet er ihn hin und richtet ihn auf die Hervorbringung eines aus Geist bestehenden Körpers. Und so ruft er aus diesem (leiblichen) Körper einen anderen gestalthaften, aber aus Geist bestehenden Körper hervor, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen.

»Es ist, großer König, wie wenn jemand einen Muñja-Grashalm aus seiner Blattscheide herauszieht und dabei denkt: »Dies ist die Blattscheide des Muñja-Grases, dieses der Halm, Blattscheide und Halm ist zweierlei, aber der Halm ist aus der Blattscheide herausgezogen«: Geradeso, großer König, richtet und fixiert der Mönch, wenn sein Geist so konzentriert ist, denselben auf die Hervorbringung eines aus Geist bestehenden Körpers und ruft so aus diesem leiblichen Körper einen anderen gestalthaften, aber aus Geist bestehenden, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen versehenen, hervor^{50 51}.«

Hienach ist also die Ähnlichkeit zwischen dem mineralischen Magnetismus und dem, was wir bisher nach dem Buddho als Lebensfähigkeit oder Geistkörper bestimmt haben, in der Tat so groß, daß man es vollkommen versteht, wenn die neuere Zeit für letztere Qualität direkt den Ausdruck »*animalischer Magnetismus*« geprägt hat.

Faßt man das bisher Ausgeführte zusammen, so besteht also die Sechssinnenmaschine — *nāma-rūpam* — aus zwei Komponenten, von denen die eine — *rūpam*, der aus den toten Stoffen der Außenwelt aufgebaute Körper — der Träger der anderen, nämlich der Vitalität — auch *nāmam* oder *nāmakāyo*, Geistkörper, genannt — ist, derart, daß die letztere eine nähere Bestimmung, das heißt also eine *Eigenschaft* der ersteren bildet, genau so, wie der Magnetismus eine Eigenschaft des Eisens darstellt; wie der Magnetismus das Eisen *magnetisch*, so macht

⁴⁹ Satz v. Grunde, S. 154 (59); Sehn u. Farben, S. 77 (91).

⁵⁰ Digha Nik. II.

⁵¹ Wer dächte hier nicht an die modernen Versuche, die Empfindung zu *exteriorisieren!* (cfr. Rochas, l'Extériorisation de la sensibilité).

die Vitalität den Stoffkörper *organisch*, das heißt gestaltet tote Materie zu lebender, die allein in der Form des körperlichen Organismus⁵² Bewußtsein auszulösen und damit die Berührung mit der Außenwelt herbeizuführen *fähig* ist⁵³.

Aus dem Ausgeführten wird sich wohl auch die Einsicht ergeben, daß das Seh-, Hörbewußtsein usw. nicht im *Gehirn* entsteht, wie man heutzutage daraus folgern zu müssen glaubt, daß, wenn der vom einzelnen Sinnesorgan zum Gehirn führende Nervenstrang abgeschnitten wird, dann auch nichts mehr gesehen, gehört wird, sondern unmittelbar im Auge, im Ohre usw. selbst, indem die Abschneidung der einschlägigen Nerven nur die Leitung zur Stromquelle unterbricht, so daß der Nerv sozusagen stromlos wird, nicht mehr mit Lebensfähigkeit geladen ist.

*

Damit ist der körperliche Organismus — *nāma-rūpam* — als Sechssinnenmaschine völlig begriffen und damit auch das eine Substrat der Persönlichkeit. Die letztere hat aber noch ein weiteres, *das Bewußtsein*. Die Möglichkeit, mit der Welt in Berührung zu kommen, hängt nämlich, wie im bisherigen genügend dargetan ist, außer von dem Vorhandensein des körperlichen Organismus noch davon ab, daß dieser in seiner sechsfachen Sinnentätigkeit Bewußtsein auslöst. Würde infolge der Tätigkeit des Organismus *kein* Bewußtsein aufflammen, dann würden wir trotz dieser Sinnentätigkeit von der Welt nicht berührt werden, würden mit anderen Worten nichts empfinden und wahrnehmen. Somit ist die Persönlichkeit erst *das einheitliche Resultat des körperlichen Organismus und des Elements des Bewußtseins*. Auch dieses ihr zweites Substrat ist noch etwas näher zu beleuchten.

Zunächst ist der mögliche Einwand zurückzuweisen, daß das Bewußtsein als eine eigene Grundlage der Persönlichkeit gar nicht angesprochen werden könne,

⁵² Man wird merken, daß bei diesem Terminus »körperlich« dem *rūpam* und »Organismus« dem *nāmam* entspricht.

⁵³ Mit diesen Ausführungen stimmt es vollständig überein, wenn im *Milindapañho nāma-rūpam* also bestimmt wird:

Der König sprach: »Meister Nāgaseno, du sprachst von *nāma-rūpam*. Was bedeutet dabei ›*nāmam*‹ und was ›*rūpam*‹?«

»Was es an einem Wesen Grobstoffliches gibt, das ist ›*rūpam*‹, und was es Feines, Seelisches, Geistiges an ihm gibt, das ist ›*nāmam*‹.«

»Woher kommt es, Meister Nāgaseno, daß nicht ›*nāmam*‹ für sich wiedergeboren wird oder ›*rūpam*‹ für sich?«

»Diese beiden, Großkönig, *sind untrennbar miteinander verknüpft: nur als Einheit* können sie ins Dasein treten.«

»Gib ein Gleichnis.«

»Gleichwie, Großkönig, eine Henne Dotter und Eischale nicht getrennt legen kann, weil Dotter und Eischale so voneinander abhängig sind, daß sie nur als Einheit entstehen können: ebenso, Großkönig, würde es kein *rūpam* geben, wenn es kein *nāmam* gäbe. Denn *nāmam* und *rūpam* sind derart voneinander abhängig, daß sie nur zusammen entstehen können, und so geschieht es seit undenkbarer Zeit.«

und zwar deshalb nicht, weil es selbst durch den körperlichen Organismus jeweils immer erst hervorgebracht wird. Um diesen Einwand als hinfällig zu erkennen, genügt der einfache Hinweis darauf, daß ja auch ein brennendes Zündholz aus zwei vollständig heterogenen Elementen besteht, dem Holz und dem Feuer, obwohl das letztere erst durch Berührung des ersteren mit der Reibfläche der Zündholzschachtel ausgelöst wird, ganz ebenso, wie ja auch das Bewußtsein durch das Ineinandergreifen des einzelnen Sinnesorganes mit dem ihm entsprechenden äußeren Objekt aufflammt.

Mit dem Element des Feuers teilt das Bewußtsein dann auch noch die weitere Eigenschaft, daß es jeweils immer wieder neu entfacht werden muß.

Im übrigen aber ist das Verhältnis des körperlichen Organismus zum Bewußtsein viel inniger als das zwischen Zündholz und Feuer. Während nämlich das Verhältnis der beiden letzteren zu einander ein einfach bedingtes, das heißt also einfach das von Ursache und Wirkung schlechthin ist, bedingen sich der körperliche Organismus und das Bewußtsein *gegenseitig*.

Zunächst wissen wir nämlich bereits, daß das Bewußtsein durch den körperlichen Organismus bedingt, weil ja dessen Produkt, ist. Andererseits ist aber auch der Bestand des körperlichen Organismus selbst wiederum durch das Bewußtsein bedingt. Denn würde ersterer letzteres nicht erzeugen, dann gäbe es eben deshalb auch keine Empfindung. Der empfindungslose, wenn auch lebensfähige, Körper aber wäre, wie ohne weiteres erhellt, schon mangels der Fähigkeit, Nahrung aufzunehmen, dem Untergang geweiht. Ja, sogar schon der Embryo im Mutterleib könnte sich nicht zur Reife entwickeln, wenn er nicht in seinen späteren Stadien eine Sinnentätigkeit entfaltete und sich infolge davon Bewußtsein auf ihn herabsenkte. Denn wie bekannt, zeigt er bereits vom sechsten Monat der Schwangerschaft ab eigenes Leben, das sich in selbständigen Bewegungen äußert. Nun ist aber, wie wir wissen, Lebensfähigkeit identisch mit Empfindungsfähigkeit und wirkliches Leben mit wirklicher Empfindung. Also hat eben auch der Embryo von diesem Stadium an bereits Empfindung und damit, weil, wie wir ebenfalls bereits wissen, eine solche ohne Bewußtsein nicht möglich ist, auch Bewußtsein. Freilich ist dies nur die niederste Art der Empfindung, das heißt bloße *Tastempfindung*, welche durch das über den ganzen Körper verbreitete Tastorgan, das ist den entsprechenden Teil des Nervenapparates, ausgelöst wird, wie sie beispielsweise ein Wurm haben mag, und ist demzufolge auch das sich einstellende Bewußtsein nur ein solches, welches diesem niedersten Grad von Empfindung, ohne hinzukommende Wahrnehmung, entspricht⁵⁴ — die sämtlichen anderen Sinne verhalten sich noch untätig, erzeugen also ihrerseits noch kein Bewußtsein, insbesondere das Gehirn noch kein *Denk-* und damit natürlich auch keinerlei *Selbstbewußtsein*. Aber immerhin muß auch schon im Embryo mit der Zeit wenigstens dieses Tastbewußtsein entwickelt werden, wenn er zur Reife kommen soll, so daß also auch schon bei

⁵⁴ Dieses Bewußtsein *erschöpft sich* also in der konkreten Empfindung.

ihm das Bewußtsein die Bedingung für die Weiterentfaltung und Weiterentwicklung von nāma-rūpam oder des körperlichen Organismus ist. Ja, das Bewußtsein muß sich schon im Augenblick der Empfängnis auf den befruchteten Keim herniedersenken, wenn dieser seinerseits sich soll zum Embryo entwickeln können. Allerdings ist es in dieser Periode, entsprechend dem Umstand, daß es da noch undifferenzierte, d. h. noch nicht zu Sinnesorganen differenzierte organische Materie ist, die es auslöst, noch so schwach, daß es bloße *vegetative* Reize vermittelt, ist also zunächst nur ein Bewußtsein und löst nur Empfindungen, bzw. Analoga von solchen, aus, wie sie ein sich entwickelnder Pflanzenkeim hat. Erst allmählich im Verlaufe der embryonalen Entwicklung steigert sich dieses pflanzenhafte Bewußtsein zum tierischen Tastbewußtsein. Damit steht aber die gegenseitige Bedingtheit der beiden, des körperlichen Organismus und des Bewußtseins, fest:

»Wie, Freund, zwei Bündel von Ried gegen einander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Bewußtsein durch den körperlichen Organismus — nāma-rūpam — der körperliche Organismus durch Bewußtsein⁵⁵.«

»Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist der körperliche Organismus — nāma-rūpam — von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, er ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist der körperliche Organismus abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von dem Bewußtsein entsteht der körperliche Organismus.‹

»Wenn, Anando, die Frage gestellt würde: ›Ist das Bewußtsein von irgend etwas abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›Ja, es ist abhängig.‹ Und wenn gefragt würde: ›Von was ist das Bewußtsein abhängig?‹ — so wäre zu erwidern: ›In Abhängigkeit von dem körperlichen Organismus entsteht das Bewußtsein⁵⁶.‹

»Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom Bewußtsein der körperliche Organismus entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein nicht in den Mutterschoß hinabstiege, — würde sich da in dem Mutterschoß der körperliche Organismus herausbilden?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein, nachdem es in den Mutterschoß hinabgestiegen ist, wieder verschwände, würde da der körperliche Organismus zu dem bevorstehenden Dasein geboren werden?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein von einem Kinde, sei es nun Knabe oder Mädchen, getrennt würde, — würde da der körperliche Organismus zum Wachstum, zur Entfaltung und Entwicklung gelangen?«

»Gewiß nicht, Herr.«

⁵⁵ Samyutta Nik. vol. II, pag. 114 (XII, 67).

⁵⁶ Samyutta Nik. XII, 2.

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des körperlichen Organismus, nämlich das Bewußtsein.

»Ich habe gesagt: In Abhängigkeit vom körperlichen Organismus entsteht das Bewußtsein. Und dies, Anando, daß in Abhängigkeit vom körperlichen Organismus das Bewußtsein entsteht, ist in folgendem Sinne zu verstehen: Angenommen, Anando, daß das Bewußtsein im körperlichen Organismus keine Wurzel hätte, — würde da Entstehung und Ursprung eines künftigen Geborenerwerdens, Alterns, Sterbens und Leidens wahrzunehmen sein?«

»Gewiß nicht, Herr.«

»Da ist hier also, Anando, die Ursache, der Ursprung, die Entstehung, die Abhängigkeit des Bewußtseins, nämlich der körperliche Organismus^{57 58}.«

Was ist aber dieses Bewußtsein — *viññānam* — näher? Der Buddha definiert es selbst als ein »unsichtbares, unendliches, von allen Seiten leuchtendes« »Element« (*dhātu*)⁵⁹. In dasselbe treten, nachdem es jeweils durch das Ineinandergreifen der Sinnentätigkeiten mit den ihnen entsprechenden Objekten ausgelöst ist, diese Objekte im gleichen Moment ein. Mit diesem ihrem Eintritt in das Element des Bewußtseins können uns die Sinnesobjekte erst berühren und wird erst dadurch ihre Empfindung und Wahrnehmung für uns möglich. Die ganze Welt ist also für uns nur insoweit vorhanden, als sie von diesem Element bestrahlt wird, und geht für uns wieder restlos unter, sobald dieses Element vorübergehend oder für immer zur Aufhebung gebracht wird: »Im Bewußtsein steht das All« und: »Durch die Aufhebung des Bewußtseins wird dies hier aufgehoben«, lehrt deshalb der Buddha weiterhin^{60 61}. Und weil so dieses Element

⁵⁷ *Majj. Nik.*, 109. Suttam: »Der körperliche Organismus — *nāma-rūpam* — ist der Grund, der körperliche Organismus ist die Ursache, daß die Gruppe des Bewußtseins erscheinen kann.«

⁵⁸ *Dīgha Nik.* XV.

⁵⁹ *Dīgha Nik.* XXXIII, 16; XI, 85.

⁶⁰ *Suttanipāto*, V. 1114, 1037, 734, 735.

⁶¹ Bekanntlich weist die moderne auf dem Sensualismus des Locke sich aufbauende empiristische Theorie der Sinneswahrnehmungen eine klaffende Lücke auf. Nach ihr kommen nämlich die Empfindungen und Wahrnehmungen schon dadurch zustande, daß das äußere Objekt einen Reiz auf das Sinnesorgan ausübt. Dabei bleibt aber völlig unverständlich, wieso es kommt, daß die reizenden Objekte als *außerhalb* der Sinnesorgane empfunden und wahrgenommen werden, da der ganze Prozeß sich doch nur im oder *am* Sinnesorgan abspielt, also doch unmöglich über dieses hinausführen kann (Problem der Exzentrizität der Empfindung und Wahrnehmung). Nun vergleiche man damit die oben dargestellte Lehre des Buddha: Gerade an dem Punkt, wo uns in der modernen empiristischen Theorie die Lücke entgegengähnt, schiebt sich der vom Buddha entdeckte Faktor ein und füllt jene Lücke völlig aus. Durch die Berührung von Sinnesorgan und unmittelbarem Sinnesobjekt, beispielsweise dem auf die Oberfläche des Auges aufschlagenden Molekularstrom des Äthers, wird nämlich eben das »unsichtbare«, Bewußtsein genannte, »Element« ausgelöst, das augenblicklich — mit Gedankenschnelle — dem Molekularstrom entlang bis zu dem diesen auslösenden Objekt sich ausbreitet — vergleichbar dem elektrischen Strom, der gleichfalls mit Blitzesschnelle den ganzen Leitungsdraht, und sei dieser beliebig lang, zurücklegt — und so erst die Emp-

die unumgängliche Voraussetzung oder auch das Medium bildet, daß wir — cfr. Anm. 45, S. 53 — uns der Objekte der Welt *bewußt werden* — dieses Bewußtwerden *besteht* ja eben in der Berührung, der Empfindung und der Wahrnehmung — *deshalb* heißt es das Element des Bewußtseins oder — richtiger — des *Bewußtwerdens*⁶².

Auch hiernach ist mithin sein Verhältnis zum körperlichen Organismus das gleiche, wie das des Feuers zum Zündholz, in welchem ersteres die Gegenstände ebenfalls erst eintreten müssen, um — in der Dunkelheit — wahrgenommen werden zu können: »Wenn der Geist des Mönches so konzentriert, ganz rein, vom Dunstkreis des Weltlichen frei, fügsam, unverstörbar geworden ist, dann stellt er ihn ein auf das erkennende Schauen und erkennt: »Dieser mein geformter Körper besteht aus den vier Elementen, von Vater und Mutter gezeugt, ist ein Haufen von — (umgewandeltem) — Reisbrei und sauerem Reisschleim, vergänglich, der Vernichtung, dem Verbrauch, Zerfall, Untergang unterworfen und gleichwohl ist dieses mein Bewußtsein an ihn gebunden, an ihn geknüpft! Es ist geradeso, großer König, wie wenn um einen Velurya-Edelstein ein Faden geschlungen wäre⁶³.« Das Verhältnis unseres Bewußtseins zu unserem Körper ist also in der Tat genau so, wie man sagen kann: »Das ist das Zündholz, aus Holz und chemischen Stoffen bestanden, vom Chemiker erzeugt, das aber ist das Feuer, daran gebunden, daran geknüpft.«

Nunmehr verstehen wir nicht bloß die fünf Gruppen als die alleinigen und vollständigen Komponenten der Persönlichkeit, sondern durchschauen auch, wie in Aussicht gestellt, ihr Getriebe in Form der Persönlichkeit ganz ebenso, wie wir die Anlage und das Zusammenwirken der Teile einer von uns vollständig begriffenen Maschine durchschauen: die Persönlichkeit ist selbst eine solche in Betrieb befindliche Maschine, jedoch einschließlich der Erzeugnisse derselben:

Die Maschine stellt der *körperliche Organismus* dar, den wir eben deshalb die Sechssinnenmaschine genannt haben. Sie hat das Eigentümliche, daß sie nur

findung und Wahrnehmung des Objekts für uns, die wir, ebenfalls als ein Unergründliches, hinter dem ganzen Prozeß stehen, möglich macht. Dieses Element, feiner als die feinste strahlende Materie, auch wie der Raum, ist unendlich wie dieser, wie diese Unendlichkeit speziell an dem letzteren offenbar wird, indem es, sobald das Denkgorgan auf ihn gerichtet wird, ihn in seiner ganzen Unendlichkeit erleuchtet. (Vgl. Anhang III.)

⁶² Wie wir später noch sehen werden, gibt es in der Welt überhaupt kein *Sein*, sondern nur ein unaufhörliches *Werden*, also auch kein *Bewußtsein*, sondern nur ein *Bewußtwerden*. — Statt *Bewußtsein*, bzw. *Bewußtwerden*, kann man auch *Erkennen* sagen. »Denn das Bewußtsein besteht im Erkennen« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 225 [233]). Eben deshalb kann man das Element des Bewußtseins auch das Element des Erkennens nennen. Freilich spricht man vom Erkennen, im Gegensatz zum rein passiven Bewußtwerden, speziell dann, wenn das Element des Bewußtseins direkt im Dienste des aktiven Willens, etwas mit seinem Lichte zu bestrahlen, steht. In solchen Fällen werden auch wir viññānam stets mit »Erkennen« wiedergeben.

⁶³ Digha Nik. II, 83–84.

bei Hinzukommen eines weiteren, der Art nach von ihr völlig verschiedenen Elements bestehen und arbeiten kann. Dieses heterogene Element ist das *Bewußtsein*, welches seinerseits die Besonderheit besitzt, daß es, sobald die Sechssinnenmaschine zu arbeiten beginnt, eben dadurch immer wieder neu erzeugt wird. Sobald es in dieser Weise aufflammt, ergibt es, je nachdem es von dem Sehorgan, dem Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- oder Denkororgan ausgelöst wird, die Seh-, beziehungsweise Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denkkempfindung und die daraus resultierende *Wahrnehmung* des empfundenen Objektes, aus der dann weiterhin die *Gemütsregungen* aufsteigen⁶⁴.

Hienach sind also der körperliche Organismus und das Bewußtsein die beiden Grundgruppen, die selbst wieder zur Hervorbringung der drei weiteren Gruppen Empfindung, Wahrnehmung und Gemütsregungen als ihrem gemeinschaftlichen Resultate sich vereinigen⁶⁵. Sie sind in ihrer gegenseitigen Bedingtheit

⁶⁴ Die Bedingtheit der Empfindung und damit auch der selbst wieder durch diese bedingten Wahrnehmung und Gemütsstätigkeiten speziell durch den körperlichen Organismus wird besonders scharf auch in den folgenden Stellen ausgesprochen: »In diesem Mönche, der also auf sich achtet und seine Erkenntnistätigkeit beherrscht, der unverwandt in heilsamem Streben und in der Arbeit an sich selbst verharrt, entsteht eine Lustempfindung – eine Schmerzempfindung – eine Empfindung, die weder Lust noch Schmerz ist. Dann erkennt er folgendes: In mir ist diese Empfindung entstanden. Sie ist aus einer Ursache entstanden, nicht ohne Ursache. Wo liegt diese Ursache? *Sie liegt in diesem Körper*« (Sam. Nik. IV, 211). – »Ein Mönch, dessen Geist erlöst ist, weiß: ›Bei der Auflösung des Körpers werden alle . . . Empfindungen erloschen sein.‹ Es ist gerade, Mönche, wie da durch einen Baum bedingt, ein Schatten entstehen möchte. Da sollte ein Mann, mit einer Axt und einem Korb versehen, hingehen und jenen Baum an der Wurzel fällen. Nachdem er ihn an der Wurzel gefällt hat, sollte er die Wurzel ausgraben und mitsamt den feinen Wurzelfasern herausziehen. Darauf sollte er jenen Baumstamm in Stücke sägen, diese aber zerspalten und zu Spänen machen. Die Späne sollte er vom Wind und der Sonne austrocknen lassen, alsdann verbrennen und in Asche verwandeln, die Asche aber in die Winde streuen oder im Flusse von der reißenden Flut fortspülen lassen. So wäre da jener durch den Baum bedingte Schatten von Grund aus zerstört, gleich einer Palme dem Boden entrissen, vernichtet, könnte künftig nicht mehr entstehen. Ebenso – [radikal] – nun auch . . . *werden bei der Auflösung des Körpers alle Empfindungen erloschen sein*« (Majj. Nik., 140. Suttam).

⁶⁵ Unter der ersten der fünf Gruppen, der Gruppe der körperlichen Form oder der Körperlichkeit, *rūpakkhandho*, wird also das verstanden, was wir im obigen als *nāma-rūpam* kennen gelernt haben. Das ist außer Frage. Denn einerseits begreift der *rūpakkhandho* eben den *lebensfähigen* Körper in sich: »Wäre die Körperlichkeit« – eben *rūpam*, das Objekt der ersten Gruppe, – »Mönche, das Selbst, so könnte sie nicht *der Krankheit ausgesetzt sein*« (Mahāvaggo I, 6) – und andererseits ist, wie wir gesehen haben, *nāma-rūpam* eben dieser lebensfähige Körper. – Daß die erste Gruppe gleichwohl nur als *rūpakkhandho* bezeichnet wird, mit Hinweglassung von *nāma*, beruht einfach darauf, daß für gewöhnlich unter *rūpam* die Lebensfähigkeit als selbstverständlich mitgedacht wird, gleichwie auch wir, wenn wir den lebenden Körper meinen, trotzdem nur vom »Körper« schlechthin sprechen. Ausdrücklich näher durch *nāma* bestimmt wird *rūpam* und somit als *nāma-rūpam* bezeichnet nur da, wo es speziell darauf ankommt, die Lebensfähigkeit von *rūpam* eigens hervorzuheben, wie eben in den oben angeführten Stellen aus dem *Paticcasamuppādo*, in denen darzutun war, daß nur ein

die *reale* Unterlage der Persönlichkeit, ergeben den »mit Bewußtsein behafteten Körper«, wie es in den Reden regelmäßig heißt:

»Somit, Anando: Was da geboren wird oder altert oder stirbt oder vergeht oder entsteht, was im Bereiche der Begriffe liegt, was im Bereiche der Erklärungen, im Bereiche des Offenbarwerdens, im Bereiche des Erkennens liegt, was geboren wird, um in seiner gegenwärtigen Gestalt in die Erscheinung zu treten — das ist der körperliche Organismus — *nāma-rūpam* — *mitsamt dem Bewußtsein*^{66 67}«.

Nunmehr können wir auch ohne weiteres eine allen fünf Gruppen, in denen die Persönlichkeit besteht, anhängende wesentliche Eigenschaft, auf die der Buddha das entscheidende Gewicht legt, ja, derentwegen allein er überhaupt die

lebensfähiger Körper die hinreichende Ursache für die konkrete Empfindung und Wahrnehmung abgeben könne. Der *rūpakkhandho* ist also eigentlich der *nāma-rūpakkhandho*. Daß *nāmam* im *rūpakkhandho* enthalten sein *muß*, ergibt sich übrigens schon daraus, daß *nāmam* von *rūpam* überhaupt gar nicht getrennt werden kann, beide vielmehr absolut untrennbar von einander sind, so daß, wo das eine ist, auch das andere vorliegt (cfr. S. 56, Anm. 53). — Wenn demgegenüber anderweit auch die drei weiteren *khandhā* *vedanā*, *saññā* und *sankhārā* unter *nāmam* zusammengefaßt werden, so ist der Sinn einfach der: Der *rūpakkhandho* oder eigentlich der *nāma-rūpakkhandho* begreift den mit *Lebensfähigkeit*, speziell mit der *Fähigkeit* der Hervorbringung der sogenannten geistigen Prozesse ausgestatteten Körper in sich, der *vedanākkhandho*, *saññākkhandho* und *sankhārakkhandho* aber sind die Gruppen dieser geistigen *Prozesse* selbst, in den Begriff *nāmakkhandhā* deshalb zusammengefaßt, weil sie auf *nāmam* als der entsprechenden *Fähigkeit* oder *Eigenschaft* des materiellen Körpers als eines *lebenden* beruhen.

Die Gruppe des Bewußtseins, der *viññānakkhandho*, gehört auch nicht in diesem Sinne zu den *nāmakkhandhā*, da nach den obigen Ausführungen im Texte das Bewußtsein ein zu *nāmam* hinzukommendes selbständiges Element ist. Eben deshalb heißt es oben im Texte in der Folge ja auch: »*nāma-rūpam mitsamt dem Bewußtsein*«.

⁶⁶ Digha Nik. XV.

⁶⁷ Hier möge auch noch auf die folgende Stelle des Digha Nik. XXIII aufmerksam gemacht werden:

». . . Wenn da, o Kassapo, die Eisenkugel mit Hitze verbunden, mit Luft verbunden, sprühend, flammend und flackernd ist, dann ist sie leichter, geschmeidiger, biegsamer; wenn aber die Eisenkugel nicht mehr mit Hitze und Luft verbunden, erkaltet, erloschen ist, dann ist sie schwerer geworden, starrer und steifer. Ebenso nun auch, Kriegerfürst, ist dieser Körper, wenn er mit *Lebensfähigkeit verbunden*, *Wärme verbunden*, *Bewußtsein verbunden* ist, dabei leichter, geschmeidiger, biegsamer; wenn aber dieser Körper nicht mehr mit *Lebensfähigkeit* und *Wärme* und *Bewußtsein* verbunden ist, dann ist er schwerer geworden, starrer und steifer.«

Hier ist also statt »*nāma-rūpam mitsamt dem Bewußtsein*« gesagt »dieser Körper mit *Lebensfähigkeit verbunden*, *Wärme verbunden*, *Bewußtsein verbunden*«, woraus wiederum zur Evidenz hervorgeht, daß *nāmam* eben gleich »mit *Lebensfähigkeit* verbunden, *Wärme verbunden*« ist. Zugleich ist auch an dieser Stelle das Verhältnis dieser *Lebensfähigkeit* zum Stoffkörper in ganz derselben Weise wie jenes des Magnetismus zum Eisen bestimmt, indem der mit *Lebensfähigkeit* ausgestattete Körper einer *erhitzten* Kugel verglichen wird.

Persönlichkeit in diese ihre Gruppen aufgelöst hat, feststellen. Überblicken wir nämlich das Ganze nochmal, so ergibt sich folgender Gesamtanblick:

Die materielle Unterlage der Persönlichkeit ist der körperliche Organismus oder die von uns sogenannte Sechssinnenmaschine. Diese Maschine, die außer den Sinnesorganen selbst nur noch mit den nötigen Vorrichtungen zu ihrer längeren Unterhaltung und fortwährenden Speisung gleichwie jede andere Maschine ausgestattet ist, wird im Mutterleibe – von wem werden wir noch sehen – aus den Bestandteilen der Außenwelt, indem diese zugleich vom mütterlichen Organismus assimiliert, das heißt aus toter in lebensfähige Materie umgewandelt, also organisiert werden, erbaut und weiterhin durch stete Nahrungszufuhr betriebsfähig erhalten. Solange sie in Ordnung ist und richtig funktioniert, erfüllt sie auch ihren Zweck, das Element des Bewußtseins und damit Empfindung und Wahrnehmung der Außenwelt, auf Grund deren aber Gemütsregungen zu ermöglichen. Wird sie betriebsunfähig oder zerfällt sie ganz, dann ist es natürlich auch mit dem Bewußtsein und damit mit Empfindung und Wahrnehmung, eben weil sie bloße Produkte dieser Sechssinnenmaschine und des Bewußtseins waren, und eben damit natürlich auch mit neuen Gemütsregungen vorbei, soweit nicht wieder eine neue solche Maschine erbaut wird. Auch *Empfindung*, *Wahrnehmung* und *Gemütsregungen* sind also so wenig wie das Element des Bewußtseins irgend etwas Substantielles, sondern die bloßen jeweiligen Resultate der Sechssinnenmaschine *in Verbindung* mit dem Bewußtsein und letzten Endes durch die erstere bedingt. Da nun, wie wir bereits gesehen haben, auch diese Sechssinnenmaschine selbst, das heißt also der körperliche Organismus, wiederum ein Produkt aus den vier Hauptmaterien ist, so sind also die sämtlichen fünf Gruppen, aus denen sich die Persönlichkeit zusammensetzt, *ursächlich bedingt*: »Und das Wort des Erhabenen lautet: Wer die Entstehung aus Ursachen merkt, der merkt die Wahrheit. Wer die Wahrheit merkt, der merkt die Entstehung aus Ursachen. Aus Ursachen sind sie aber entstanden, diese fünf Gruppen des Anhaftens⁶⁸.«

Nunmehr verstehen wir aber noch ein anderes: Weil unser mit den Sinnesorganen ausgestatteter Körper der Apparat ist, mittels dessen wir mit der Welt in Verbindung treten, indem er, in Aktion geratend, das Element des Bewußtseins und damit Empfindung und Wahrnehmung derselben erst erzeugt, liegt in ihm *wie der Anfang so auch das Ende der Welt* für uns beschlossen: Mit der Auflösung des Körpers im Tode entschwindet für uns auch die ganze Welt; und wenn es, wie der Buddha verheißt, eine definitive Überwindung der Welt geben soll, so kann schon jetzt gesagt werden, daß sie nur dadurch möglich ist, daß es einen Weg zur definitiven Vernichtung jedes körperlichen Organismus – hier muß man sich erinnern, daß der Buddha die stete Wiedergeburt lehrt – und damit der Sinnentätigkeiten und damit des Bewußtseins und damit der Persönlichkeit und damit eben der Welt selbst gibt:

⁶⁸ Majj. Nik. I, p. 190 (28. Suttam).

»Einst weilte der Erhabene im Jetahaine bei Sāvathī, im Kloster des Anāthapindiko. Und Rohitasso, ein himmlischer Geist, von Schönheit strahlend, erleuchtete bei hereinbrechender Nachtzeit den ganzen Jetahain und begab sich zum Erhabenen. Dort angelangt, begrüßte er den Erhabenen ehrerbietig und stellte sich zur Seite hin. Zur Seite stehend sprach Rohitasso, der himmlische Geist, zum Erhabenen:

»Ist man wohl imstande, o Herr, durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen?«

»Nicht ist man imstande, Bruder — das sag' ich — durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.«

»Wunderbar ist es, o Herr, erstaunlich ist es, o Herr, wie da der Erhabene so richtig sagt: »Nicht ist man imstande, Bruder — das sag' ich — durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.« Einst, in einer früheren Geburt, o Herr, da war ich ein Einsiedler, Rohitasso geheiß, der Sohn des Bhojo, und magiegewaltig konnte ich durch die Lüfte schreiten. Derart, o Herr, war meine Geschwindigkeit, daß ich etwa in der Zeit, die ein kräftiger, geübter, gewandter und erprobter Bogenschütze braucht, um mühelos mit leichtem Pfeile über den Schatten einer Palme hinwegzuschießen, einen Schritt zurücklegte, der so groß war, wie das östliche Meer von dem westlichen Meere entfernt liegt. Solche Geschwindigkeit, solchen Schritt besitzend, o Herr, kam mir der Wunsch, durch Gehen das Ende der Welt zu erreichen. Und ohne Speise und Trank, o Herr, ohne Kauen, ohne Schmecken, ohne Kot und Urin zu entleeren, ungehindert durch Schlaf und Müdigkeit, verbrachte und lebte ich volle hundert Jahre; und nachdem ich volle hundert Jahre hindurch gegangen war, da starb ich auf dem Wege, ohne jedoch das Ende der Welt erreicht zu haben. Wunderbar ist es, o Herr; erstaunlich ist es, o Herr, wie da der Erhabene so richtig sagt: »Nicht ist man imstande, o Bruder — das sag' ich — durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.«

»Wahrlich, nicht ist man imstande, Bruder — das sag' ich — durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen. *Doch nicht kann man, Bruder — das sag' ich — ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen.* Das aber verkünde ich, Bruder: *In eben diesem sechs Fuß hohen, mit Wahrnehmung und Denken behafteten Körper, da ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zu der Welt Ende führende Pfad*⁶⁹« oder, wie wir bereits oben gehört haben und jetzt erst ganz verstehen, in »nāma-rūpam« — unserem körperlichen Organismus — »mitsamt

⁶⁹ Angutt. Nik. IV, 45.

dem Bewußtsein« liegt alles beschlossen, »was im Bereiche der Begriffe liegt, was im Bereiche der Erklärungen, im Bereiche des Offenbarwerdens, im Bereiche des Erkennens liegt.«

Bietet uns so der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein die *Möglichkeit*, mit der Welt in Kontakt zu kommen, so wird diese Welt für uns *wirklich* in dem Maße, als der erstere als die Sechssinnenmaschine in Aktion gesetzt wird und damit die sämtlichen fünf Gruppen erscheinen, somit in dem Maße, als wir uns zur *Persönlichkeit* entfalten: In und mit dieser erleben wir mithin das, was wir die Welt oder das All heißen; und weil uns dieses Leben und Weben im All das Höchste scheint, was es gibt, deshalb kennen wir auch kein höheres Glück als unsere Persönlichkeit, in der jeder von uns für sich diesen ganzen Weltprozeß verwirklicht sieht: »Volk und Knecht und Überwinder — sie gesteh'n zu jeder Zeit — höchstes Glück der Erdenkinder — sei nur die Persönlichkeit.«

Weiterhin aber ergibt sich aus diesem Gesichtspunkte, wie weise es vom Buddho war, daß er den Nachweis des ausnahmslosen Geltungsbereiches des großen Vergänglichkeitsgesetzes und damit der Universalität des Leidens speziell an den fünf Gruppen, die die Persönlichkeit konstituieren, führt. Denn mit *ibrer* Vergänglichkeit ist *alles* als vergänglich und leidvoll erkannt, eben weil für uns alles nur in unserer und durch unsere Persönlichkeit besteht.

Zu diesem Nachweise können wir deshalb nunmehr zurückkehren.

Die Leidenswelt

Die ganze Welt, Anfang, Dauer und Ende derselben, ist für uns an unsere Persönlichkeit geknüpft. Die fünf Gruppen, welche diese Persönlichkeit konstituieren, sind *ursächlich bedingt* derart, daß die Gruppe des Körpers die Grundlage für die übrigen vier Gruppen, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen, bildet, ja, sie durch die Tätigkeit der Sinnesorgane allererst erzeugt. Der Körper selbst aber ist ein Produkt aus den in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffen, ist »aus den vier Hauptelementen entstanden«, also selbst wieder durch diese bedingt. Unsere Persönlichkeit und damit unsere ganze Welt teilen also letzten Endes das Schicksal dieser vier Hauptelemente, d. h. sie sind, wie diese, *vergänglich*.

Das sind Sätze, die ein jeder, der sie einmal begriffen hat, auch ohne weiteres einsieht, sie sind *dann* für ihn *selbstverständlich*. Eben diese Selbstverständlichkeit will der Buddho uns einsehen lehren, wie er denn im Grunde überhaupt nur mit Selbstverständlichkeiten arbeitet — was anschaulich erkannt wird, ist *immer* selbstverständlich.

Zunächst handelt es sich also für den Buddho darum, uns die Vergänglichkeit der vier Hauptelemente mit möglichster Anschaulichkeit aufzuzeigen:

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Wasser rasen, und verschwunden ist dann die äußere Erde. Dieses äußerlichen Erdenelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Wasser rasen, wo sie ein Dorf fortreißen, eine Stadt fortreißen, eine Residenz fortreißen, ein Land wegspülen, Länder und Reiche wegspülen. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die Gewässer des großen Meeres Hunderte von Meilen tief sind, wo sie sechshundert Meilen, neunhundert Meilen, zwölfhundert Meilen, fünfzehnhundert Meilen, achtzehnhundert Meilen tief sind. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres sieben Palmen hoch steht, wo es sechs Palmen, wo es fünf Palmen, wo es vier Palmen, wo es drei Palmen, wo es zwei Palmen, wo es eine Palme hoch steht. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres sieben Mannestiefen hat, wo es sechs Mannestiefen, wo es fünf Mannestiefen, wo es vier Mannestiefen, wo es drei Mannestiefen, wo es zwei Mannestiefen, wo es eine Mannestiefe hat. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres halbe Manneshöhe erreicht, wo es bis zur Hüfte, wo es bis zum Knie, wo es bis zum Knöchel reicht. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo das Wasser des großen Meeres kein Naß von der Höhe eines Fingergliedes besitzt. Dieses äußerlichen Wasserelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Feuer rasen, wo sie ein Dorf verzehren, eine Stadt verzehren, eine Residenz verzehren, ein Land verzehren, Länder und Reiche verzehren, wo sie Wiesen und Anger, Wälder und Auen und blühende Gefilde ergreifen und erst erlöschen, wenn alles ausgebrannt ist. Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo man mit einem Hahnenflügel, mit einem Wedel Feuer anfachen muß. Dieses äußerlichen Feuerelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist.

»Es gibt, Brüder, eine Zeit, wo die äußeren Lüfte rasen, wo sie ein Dorf fortreißen, eine Stadt fortreißen, eine Residenz fortreißen, ein Land verwehen, Länder und Reiche verwehen. Es gibt, Brüder, eine Zeit, im letzten Monat des Sommers, wo man mit einem Palmenwedel, mit einem Fächer Wind anwehen muß, wo selbst im fließenden Wasser kein Halm sich regt. Dieses äußerlichen Lufterelementes, des so ungeheueren, Vergänglichkeit wird sich also, Brüder, zeigen, zeigen wird es sich, daß es den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen ist⁷⁰.«

Zeigen sich so aber alle in den vier Hauptelementen zusammengefaßten Stoffe dem großen Vergänglichkeitsgesetze unterworfen, so gilt dies natürlich auch

⁷⁰ Majj. Nik. I, p. 185 (28. Suttam).

von allen *Gebilden* derselben, gilt insbesondere auch von unserem Körper, weshalb der Buddha denn auch im unmittelbaren Anschluß an die Schilderung der unaufhörlichen Veränderlichkeit aller Elemente weiterfährt: »Und da sollte man von diesem acht Spannen großen Körper sagen können: ›Ich‹ oder ›Mein‹ oder ›Ich bin (das)‹? Vielmehr, ›Welch toller Gedanke!‹ wäre darauf die richtige Antwort.« Das heißt, auch unser Körper ist »den Gesetzen der Zerstörung, der Auflösung, der Veränderung unterworfen.« Mit *seiner* Vergänglichkeit erhellt dann aber auch wiederum ohne weiteres die aller anderen Komponenten unserer Persönlichkeit, die ja den Körper beziehungsweise dessen Organe zur Voraussetzung haben:

»Der Körper, Mönche, ist vergänglich; und das, was der Erscheinung des Körpers zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; der aus Vergänglichem entstandene Körper, Mönche, wie könnte der unvergänglich werden!

»Die Empfindung ist vergänglich; und das, was der Erscheinung der Empfindung zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandene Empfindung, Mönche, wie könnte die unvergänglich werden!

»Die Wahrnehmung ist vergänglich; und das, was der Erscheinung der Wahrnehmung zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandene Wahrnehmung, Mönche, wie könnten die unvergänglich werden!

»Die Gemütsregungen sind vergänglich; und das, was der Erscheinung der Gemütsregungen zugrunde liegt, sie bedingt, auch das ist vergänglich; die aus Vergänglichem entstandenen Gemütsregungen, Mönche, wie könnten die unvergänglich werden!

»Das Erkennen ist vergänglich; und das, was der Erscheinung des Erkennens zugrunde liegt, es bedingt, auch das ist vergänglich; das aus Vergänglichem entstandene Erkennen, Mönche, wie könnte das unvergänglich werden⁷¹!«

Somit gilt also von *allen* fünf Gruppen der Persönlichkeit, auf die sich unser gesamtes Wollen konzentriert, weshalb sie der Buddha ja auch die fünf Gruppen des *Anhaftens* nennt, ebenso wie von allen äußeren, in den fünf Gruppen mit inbegriffenen Willensobjekten der Satz: »Entstehung zeigt sich, Vergehen zeigt sich, während des Bestehens zeigt sich Veränderung⁷².«

Damit steht dann aber auch zugleich fest, daß die ganze Persönlichkeit in allen ihren Bestandteilen und damit auch die ganze durch sie uns vermittelte Welt *leidvoll* ist; denn »was vergänglich ist, ist leidvoll:«

»Was haltet ihr davon, Mönche: ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Herr.«

⁷¹ Samyutta Nik. XXII, 18

⁷² Angutt. Nik. III, 47.

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Herr.« . . .

»Was haltet ihr davon, Mönche: ist die Empfindung — ist die Wahrnehmung — sind die Gemütstätigkeiten — ist das Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Herr.«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Herr . . .⁷³.«

Dieses Wehe infolge der Vergänglichkeit zeigt sich beim Körper als »Alter, Krankheit und Tod«; bei den anderen vier Gruppen als »Schmerz, Gram, Kummer und Verzweiflung«.

Am Schlusse bleibt also von jeder Willensbefriedigung, welcher Art sie auch sein mag, nur das Wehe über ihren Verlust. Nur mit *diesem* Schlußeffekt kann sie dann aber auch nach dem bisherigen im Buche des Lebens eingetragen werden. Das letztere muß also am Ende naturnotwendig lauter negative Einträge aufweisen, mit anderen Worten, der Buddho hat recht: *Alles* ist letzten Endes als Leid zu bewerten.

Klar wird dies dem gewöhnlichen Menschen freilich erst mit dem definitiven Abschluß dieses Lebensbuches, mit dem herannahenden Tode. *Dann*, mit dem vollständigen Zusammenbruche *alles* Wollens, wenn er merkt, daß ihm alles entrissen wird, Vermögen, teure Angehörige, ja der eigene Körper, in dessen Schmerzen er sich windet, und mit ihm auch seine ganze übrige Welt, dann bleibt auch für ihn nur mehr ein Meer des Leidens übrig und dieses Meer von Leiden allein wird dann real sein. Man besinne sich doch einmal: Was ist für uns heute das Gestern mit allen seinen Freuden? Nichts mehr als ein bloßes Schemen. Genau so wird aber morgen das Heute, übermorgen das Morgen und schließlich angesichts des Todes — das ganze Leben sein: alle seine Annehmlichkeiten sind dann vorüber, definitiv vorüber, und nichts ist geblieben als Leid, namenloses Leid. Wer das ganz erfahren will, wer also über die erste der vier Hohen Wahrheiten des Buddho ein *maßgebendes* Urteil abgeben will, der begeben sich an ein Sterbelager und stelle *dort* seine Betrachtungen an, am besten am Sterbelager eines Genußmenschen. Gleicht er nicht einem Kaufmann, der, nachdem er mit einer Million ein Geschäft gegründet hatte, in Saus und Braus dahinlebte, bis er alles vergeudet hat und sich nun vis-à-vis du rien sieht? Sind nicht so gut wie in den Geschäftsbüchern des Letzteren so auch im Lebensbuche des Ersteren alle Aktivposten verschwunden und nur Passiva übrig geblieben?

Freilich hat der um seine Existenzberechtigung kämpfende Wille zum Leben, wie er sich täglich in zahllosen Gehirnen selbst verteidigt, noch eine letzte Ausflucht übrig, um sein Urteil über den Wert des Lebens nicht modifizieren zu müssen, nämlich jene, daß letzten Endes auch für den Sterbenden, und zwar

⁷³ Majj. Nik. I, p. 138 (22. Suttam).

je mehr er in seinem Leben gewirkt habe, desto mehr, das beglückende Bewußtsein übrig bleibe, daß wenigstens die *Früchte* seiner Arbeiten, Mühen und Sorgen seinen Angehörigen, ja schließlich der ganzen Menschheit zugute kämen, indem sie zu deren Weiterentwicklung beitragen. Hierauf würde der Buddho, wenn er noch lebte, erwidern: Du Tor, du sprichst von einer *Entwicklung* der Menschheit. Betrachte dir doch einmal diese Entwicklung etwas genauer. Gewiß ist sie da, die Menschheit steigt immer höher und höher, bis — nun ja, bis das ganze schwindelnde Gebäude, bis auch deine ganze erträumte Überkultur dem Gesetze der Auflösung und des Verfalles, wie schon so oft in der unendlichen Vergangenheit, zum Opfer fallen wird, worauf das Spiel wieder von neuem beginnen kann und so weiter in saecula saeculorum, nur unterbrochen von den jeweiligen Weltkatastrophen, in denen mit allem Lebendigen auch sein ganzer Schauplatz durch den Sturz der Planeten in die Sonne bis zu ihrer Neubildung verschwinden wird. Inzwischen aber bricht jeder einzelne Mensch immer wieder im unvermeidlichen Tode schmerzhaft in sich zusammen mit der Aussicht, daß auch seine Kinder und Kindeskinde wie alle die zahllosen Generationen nach ihnen doch nur leben, um, wie er selbst — *zu sterben*, und daß mit ihnen auch die Früchte seiner eigenen Arbeiten, die er ihnen hinterließ und in denen er schließlich allein noch den Wert seines Lebens zu erblicken vermochte, in den endlosen Abgrund der Vergangenheit hinunterstürzen, kurz: *es gibt keine Entwicklung, wie du sie träumst*. Wie dem Leben der Tod so wesentlich ist wie die Geburt, das Alter so wesentlich wie die Jugend⁷⁴, so gibt es auch keine Weltentwicklung, auf die nicht naturnotwendig der Verfall folgen müßte. Entwicklung und Verfall sind nur die beiden Seiten *eines* Vorganges, des Geschehens, des Weltgeschehens, überhaupt: was *wird*, stellt sich in der ersten Hälfte als Entwicklung, in der zweiten als Verfall dar.

Diese die ganze Welt beherrschende Unmöglichkeit jeder dauernden Willensbefriedigung und damit das schließliche jedesmalige Dominieren des Leidens ist so offensichtlich, so in die Augen fallend, daß man sie keinesfalls widerlegen, sondern höchstens ignorieren kann. Und in der Tat, so unglaublich es ist: der Wille im Menschen, dieses sein Fundament, ist so stark, daß er es fertig bringt, sogar diese das ganze Wesen der Welt beleuchtende Grundwahrheit nicht zu sehen, wenn er sie nicht sehen *will*, und mit leeren Sophistereien über sie hinwegzugehen oder gar in tönenden Phrasen von der Erreichung eines glücklichen Endzustandes der Menschheit zu faselnd, wobei ihn auch die Erwägung nicht irre macht, daß dieser glückliche Endzustand in Hinsicht auf die unendliche Zeit, die bereits in das anfangslose Meer der Vergangenheit hinabgeflossen ist,

⁷⁴ Vgl. damit die Worte des Meisters gegenüber der Verwunderung Anandos, daß der Erhabene nun nicht mehr so stattlich erscheine wie früher: »So ist es, Anando, daß der Jugend Altern, der Gesundheit Siechtum, dem Leben Sterben eignet« (Samyutta Nik. V, pag. 216 (XLVIII, 41)).

ja doch schon längst erreicht sein müßte, wenn er überhaupt zu erreichen wäre⁷⁵. Mit solchen Menschen ist nicht zu rechten. Es sind jene, die, wie schon oben ausgeführt, bei der Bewertung des Lebens unter dem Banne ihrer blinden Anhänglichkeit an dasselbe stehen, die sich eben deshalb dem Problem gegenüber nicht objektiv, nicht rein erkennend verhalten können und so »unfähig zur Klar-sicht« sind, wie der Buddho sagt. Der *objektive* Beurteiler aber wird nach dem Bisherigen wohl unmöglich zu einem anderen Urteile über das Leben kommen können, als es der Buddho abgibt, und wird nur zu sehr die Wahrheit der Worte verstehen:

»Sieh' hin, o Weiser, auf dieses Sein,
Entsteh'n, Vergeh'n ist seine Pein⁷⁶.«

Indessen wäre auch eine solche Erkenntnis, daß das Leben letzten Endes nach allen seinen Richtungen naturnotwendig in Leiden übergehen muß und deshalb schließlich selbst Leiden und nichts als Leiden wird, noch erträglich.

⁷⁵ Man vergleiche zu dem eben Gesagten Du Prel, »Rätsel des Menschen«, S. 77:

»Im großen und ganzen läßt sich also sagen, daß die Lösung des Menschenrätsels durch den Materialismus sehr trostlos ist. . . . Um uns für diese Trostlosigkeit zu entschädigen, akzentuiert der Materialismus das Leben der Gattung. Nicht um das Individuum sei es der Natur zu tun, sondern um die Gattung. Im beständigen Fortschritt soll die Menschheit einem Zustand entgegengehen, der schließlich bis zum goldenen Zeitalter gesteigert gedacht werden kann. In dieser Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts als dienendes Glied mitzuwirken, sei die Aufgabe des einzelnen. — Dieser Trost hält aber leider nicht lange vor; denn abgesehen davon, daß auch Gattungen aussterben, ist es überhaupt eine Willkür, auf dem biologischen Standpunkt der Betrachtung stehen zu bleiben. Als Naturforscher muß der Materialist den höheren, astronomischen Standpunkt einnehmen: Es wird ein Zeitpunkt eintreten, da die Erde durch die Abwärtsbewegung der Isothermen von den Polen zum Äquator schließlich unbewohnbar sein wird, später aber wird die Erde in einen Meteoritenstrom zerfallen und in die Sonne stürzen. Mag also die Menschheit selbst ein goldenes Zeitalter erreichen, so fehlt ihr doch ein Erbe. Was aber überhaupt einmal ein definitives Ende nehmen kann, ist jedenfalls zwecklos. Materialistisch betrachtet macht der Individualtod das vorangegangene Leben ebenso zwecklos, wie durch das Aussterben der Menschheit die vorangegangene Kulturgeschichte zwecklos wird. Man kann in keinen Punkt der Entwicklungsgeschichte einen Zweck legen, wenn man in den Endpunkt keinen Endzweck legen kann. — Zwar hebt, astronomisch betrachtet, das Spiel immer wieder von neuem an, indem Sonnensysteme in kosmische Nebel sich auflösen und aus diesen wieder Sonnensysteme werden. Aber das Resultat der biologischen und geschichtlichen Prozesse geht ja doch immer verloren. Eine Zwecklosigkeit wird nicht dadurch vernünftig, daß sie ewig erneuert wird. Es fehlt also jeder Anlaß, sich für die Geschichte der Gattungen zu enthusiastisieren, deren Realität zudem über die der Individuen nicht hinausgeht. Ein Künstler, der sein Werk immer wieder zerstört, braucht nicht angestaunt zu werden, sondern gehört ins Narrenhaus, und zwar umsomehr, je genialer seine Werke sind. Es ist also eine bloße Phrase, wenn der Materialismus uns für die Großartigkeit der Natur zu begeistern sucht; seinen eigenen Prämissen nach muß er sie vielmehr als eine materialisierte Absurdität bezeichnen.«

⁷⁶ Majj. Nik. I, p. 168 (26. Suttam).

Man könnte sich auch ihr gegenüber immer noch auf den Standpunkt zurückziehen, daß es dann, eben weil nur die jeweilige Gegenwart real ist, die größte Weisheit sei, diese jeweilige Gegenwart zu genießen und dies zum Zwecke seines Lebens zu machen⁷⁷, gleichviel, wie später das Urteil über das Ganze ausfallen mag, und sich weiterhin auch mit dem traurigen Ende abfinden in dem Gedanken, daß ja auch dieses Ende ein Ende haben und somit werde überstanden werden. Aber auch das wäre nach dem Buddho eine Selbsttäuschung, ja die schrecklichste von allen. Denn dieses unser gegenwärtige Dasein ist nicht *das* Leben, es ist nur ein minimaler Ausschnitt aus dem Leben, aus unserem Leben. Dieses selbst ist ohne Anfang und ohne Ende, wenn wir ihm nicht ein Ende machen: »Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro — Kreislauf der Wiedergeburten⁷⁸« — »nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren⁷⁹«. Erst von dieser Warte aus zeigt sich die Leidensfülle, ja die Schrecklichkeit und Entsetzlichkeit des Lebens in seinem ganzen Umfang.

Der Buddho lehrt nämlich, daß der Samsāro, innerhalb dessen die Wesen unaufhörlich hin- und herwandern, aus fünf Fährten besteht: »Fünf Fährten gibt es, Sāriputto: und was für welche? Den Abweg, den tierischen Schoß, das Gespensterreich, die Menschen und die Götter. Den Abweg kenn' ich, Sāriputto, und den abwärts führenden Pfad und den abwärts führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zu Verderben und Unheil gelangt, an Orte der Qual und des Jammers: diesen Weg kenne ich. Den tierischen Schoß kenn' ich, Sāriputto, und den zum tierischen Schoße führenden Pfad und den zum tierischen Schoße führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zum tierischen Schoße gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Das Gespensterreich kenn' ich, Sāriputto, und den zum Gespensterreich führenden Pfad und den zum Gespensterreich führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zum Gespensterreich gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Die Menschen kenn' ich, Sāriputto, und den zur Menschenwelt führenden Pfad und den zur Menschenwelt führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, zur Menschheit gelangt: auch diesen Weg kenne ich. Die Götter kenn' ich, Sāriputto, und den zur Götterwelt führenden Pfad und den zur Götterwelt führenden Wandel, durch dessen Pflege man bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orte göttlicher Freude gelangt: auch diesen Weg kenne ich. . . . Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: »Derart

⁷⁷ Schopenhauer, Parerga II, S. 309 (295).

⁷⁸ Sanskrit: Samsārah = »der zum Ausgangspunkt zurückkehrende (sam) Lauf (sar)«. (Deussen, Sechzig Upanischad's des Veda, S. 916).

⁷⁹ Samyutta Nik. II, p. 178 flg. (XV, 1—20).

handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts, auf schlechte Fährte, in Verderben und Unheil geraten wird; und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts geraten, auf schlechte Fährte, in Verderben und Unheil, einzig von schmerzlichen, stechenden, brennenden Gefühlen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da eine Kohlengrube wäre, tiefer als Manneshöhe, voller glühender Kohlen, ohne Flammen, ohne Rauch; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diese Grube zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er mitten in die glühenden Kohlen hineinfallen wird; und er sähe ihn dann später in der Kohlengrube drinnen, einzig von schmerzlichen, stechenden, brennenden Empfindungen erfüllt⁸⁰. . . — Und ferner, Sāriputto, durchschau' und erkenn' ich Geist und Gemüt eines Menschen also: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in tierischen Schoß geraten wird; und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, in tierischen Schoß geraten, von schmerzlichen, stechenden, brennenden Empfindungen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da eine Senkgrube wäre, tiefer als Manneshöhe, voller Unrat; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diese Senkgrube zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er mitten in den Kot hineinfallen wird; und er

⁸⁰ In dem 129. Suttam der M. S. heißt es: »Mag nun einer, Mönche, mit rechter Rede sagen: ›Einzig unerwünscht, einzig unbegehrt, einzig unangenehm‹, mag er es eben von höllischer Welt mit rechter Rede sagen: ›Einzig unerwünscht, einzig unbegehrt, einzig unangenehm‹; da man es ja, Mönche, auch im Gleichnisse nicht wohl dartun kann, wie tief die Leiden höllischer Welten reichen.« — Als einer der Mönche gleichwohl ein Gleichnis verlangt, fragt der Erhabene, ob wohl ein Verbrecher, der täglich morgens, mittags und abends je hundert Klingenhiebe erhalte, infolge davon nicht Trauer und Trübsinn erfahre. Die Antwort ist: »Auch nur, o Herr, mit einem Klingenhiebe gezüchtigt, würde dieser Mann infolge davon Trauer und Trübsinn erfahren, geschweige denn mit dreihundert Klingenhieben.« — »Da hob nun der Erhabene einen mäßigen, handgroßen Stein auf und wandte sich an die Mönche: ›Was meint ihr wohl, Mönche: was ist größer, dieser mäßige, handgroße Stein, den ich da habe, oder der Himālayo, der König der Berge?‹ — ›Geringfügig ist, o Herr, dieser mäßige, handgroße Stein, den der Erhabene da hat: gegen den Himālayo, den König der Berge, kann er nicht gezählt, nicht gerechnet, nicht verglichen werden.« — ›Ebenso nun auch, Mönche, kann, was ein Mensch, mit dreihundert Klingenhieben gezüchtigt, infolge davon an Trauer und Trübsinn erfährt, gegen das Leiden höllischer Welt nicht gezählt, nicht gerechnet, nicht verglichen werden.«

sähe ihn dann später in der Jauche drinnen, von schmerzlichen, stechenden, brennenden Gefühlen erfüllt⁸¹ . . . — Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ins Gespensterreich geraten wird; und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, ins Gespensterreich geraten, von manchem Schmerzgeföhle erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da auf schlechtem Erdreich ein Baum gewachsen ist, mit verkümmertem Laube, spärlichem Grün, das kaum Schatten wirft; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diesen Baum zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er gerade zu diesem Baume gelangen wird; und er sähe ihn dann später im Schatten dieses Baumes sitzen oder liegen, von manchem Schmerzgeföhle erfüllt. . . — Und ferner, Sāriputto, durchschau' und erkenn' ich Geist und Gemüt eines Menschen also: ›Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, als Mensch wiedererscheinen wird; und ich seh' ihn dann später mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, als Mensch wiedererscheinen, von manchem Wohlgeföhle erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da auf gutem Erdreich ein Baum gewachsen ist, mit breitem Laubdach, dichtem Grün, tiefem Schatten; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben diesen Baum zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: ›Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er ge-

⁸¹ Cfr. dazu das Zit. 129. Suttam der M. S.: »Wollte ich gleich, Mönche, auf mancherlei Weise Dinge der Tierheit euch deuten, so könnte man es doch, Mönche, nicht wohl durch Worte erfassen, wie tief die Leiden der Tierheit reichen.

»Gleichwie etwa, Mönche, wenn ein Mann eine einkehlige Reuse in den Ozean wüf; die würde da vom östlichen Winde nach Westen getrieben, vom westlichen Winde nach Osten getrieben, vom nördlichen Winde nach Süden getrieben, vom südlichen Winde nach Norden getrieben; und es wäre da eine einäugige Schildkröte, die alle hundert Jahre einmal emportauchte; was meint ihr nun, Mönche: sollte da etwa die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in jene einkehlige Reuse hineingeraten?« — »Wohl kaum, o Herr; oder doch nur, o Herr, irgend einmal vielleicht, im Verlaufe langer Zeiten.« — »Eher noch mag, Mönche, die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in jene einkehlige Reuse hineingeraten; aber schwieriger, sag' ich, Mönche, ist Menschentum erreichbar, sobald der Tor einmal in die Tiefe hinabgesunken. Und warum das? Weil es dort, Mönche, keinen gerechten Wandel, geraden Wandel, kein heilsames Wirken, hilfreiches Wirken gibt: einer den anderen auffressen ist dort, Mönche, der Brauch, den Schwachen ermorden.«

nommen, daß er gerade zu diesem Baume gelangen wird; und er sähe ihn dann später im Schatten dieses Baumes sitzen oder liegen, von manchem Wohlgefühl erfüllt. . . . — Und ich durchschau' und erkenne Geist und Gemüt eines Menschen also, Sāriputto: »Derart handelt dieser Mensch, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orte göttlicher Freude gelangen wird; und ich seh' ihn dann später mit dem göttliche Auge, dem geklärten, überirdischen, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, an Orten göttlicher Freude, nur von Wohlgefühlen erfüllt: gleichwie etwa, Sāriputto, wenn da ein Landhaus stände, mit luftiger Terrasse, zierlich gebohnt und geglättet, mit gefälligem Geländer versehen, vor den Fensterbogen duftige Matten, und ein Lager befände sich dort, aus flockigen, wollenen Decken gepolstert, mit zartesten Antilopenfellen behangen, zu beiden Seiten purpurne Kissen; und es käme einer heran, vom Sonnenbrande gebraten, vom Sonnenbrande verzehrt, erschöpft, zitternd, dürstend, und schritte geraden Weges auf eben dieses Landhaus zu; den habe ein scharfsehender Mann erblickt und spräche nun: »Derart handelt jener liebe Mann, darauf arbeitet er hin, einen solchen Weg hat er genommen, daß er gerade zu diesem Landhaus herankommen wird; und er sähe ihn dann später in diesem Landhause, auf der Terrasse, auf dem Lager sitzen oder liegen, nur von Wohlgefühlen erfüllt⁸².«

Erstrebenswert unter diesen fünf Fährten könnte im Grunde nur die letzte, die göttliche Fährte, sein. Doch untersteht nach dem Buddha auch sie, wie übrigens alle fünf Fährten — insbesondere nimmt auch die Objektivierung in der Tierwelt und in den Höllen stets wieder ein Ende, wenn auch möglicherweise erst nach jeweils ungemessenen Zeiträumen — dem großen Gesetze der Vergänglichkeit: »Bis in die höchste Götterwelt reibt alle Wesenheit sich auf.« »Die dreiunddreißig Götter und die Yāmagötter, die Freudenreichen Gottheiten, die Götter, die eigenen Schaffens sich freuen, und die Gebietenden Götter, mit der Fessel des Begehrens gebunden, kehren sie in Māros⁸³ Gewalt zurück⁸⁴.« Unfehlbar muß also immer wieder der Abstieg auf die niederen Fährten erfolgen.

Dazu kommt aber noch, daß auch dieser Lichtblick des Aufenthalts in einer Götterwelt oder auch nur im Menschenreiche sich bloß den wenigsten Wesen eröffnet, ganz im Einklang mit der Lehre Christi, wonach ja auch »Viele berufen, aber nur Wenige auserwählt sind«:

»Gleichwie, Mönche, es hier auf der indischen Erde nur wenige schöne Gärten und Wälder, Felder und Teiche gibt, aber bei weitem mehr Abhänge und Schluchten, schwer passierbare Flüsse, wilde Urwälder und unerklimmbare Höhen:

⁸² Majj. Nik. I, p. 73 (12. Suttam).

⁸³ Māro = der Tod; davon noch später.

⁸⁴ Samyutta Nik. vol. I, pag. 133 (V, 7).

»Ebenso werden, Mönche, nur wenige Wesen, die als Menschen gestorben sind, unter den Menschen wiedergeboren, aber bei weitem mehr Wesen, die als Menschen gestorben sind, gelangen in einer Hölle, unter den Tieren oder im Gespensterreiche wieder zum Dasein – und es werden, Mönche, nur wenige Wesen, die als Menschen gestorben sind, unter den Göttern wiedergeboren; aber bei weitem mehr Wesen, die als Menschen gestorben sind, gelangen in einer Hölle, unter den Tieren oder im Gespensterreiche wieder zum Dasein⁸⁵.«

So irrt denn jedes Wesen seit Ewigkeit im Samsāro durch die fünf Reiche hin und her, sieht sich im unaufhörlichen Wechsel der fünf Gruppen, die seine Persönlichkeit aufbauen, und damit im ewigen Wechsel dieser selbst bald als Mensch, bald als Gespenst, bald als Tier, bald als Teufel, hin und wieder als Gott: »Man keimt in Schoßen, keimt in anderen Welten und kehrt im Wandelkreise hin und wieder⁸⁶.«

Man muß sich anschaulich vorzustellen suchen, was das bedeutet; und zwar muß man sich zunächst über die Endlosigkeit dieser Weltenwanderung an sich klar werden:

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann die Gräser und Kräuter, Zweige und Blätter dieses ganzen indischen Kontinents abschnitt, einsammelte und eine Handvoll nach der anderen aufhäufte, sagend: ›Dies ist meine Mutter, dies ist die Mutter meiner Mutter‹ usw. – da wäre kein Ende der Mütter der Mutter dieses Mannes, Mönche, abzusehn, wohl aber erreichte er den letzten Rest, das Ende aller Gräser und Kräuter, Zweige und Blätter dieses indischen Kontinents; was ist die Ursache hiervon? – Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren. . . .«

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann diese große Erde handvollweise zu einem Erdenball aufhäufen würde, sagend: ›Dies ist mein Vater, dies ist der Vater meines Vaters‹ usw. – da wäre kein Ende der Väter des Vaters dieses Mannes abzusehn, aber diese große Erde würde aufgebraucht, würde zu Ende gehn; was ist die Ursache hiervon? – Unausdenkbar, Mönche, ist ein Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, (in den Welten) umherwandern, herumirren:

»und so habt ihr, Mönche, durch lange Zeit Leid erfahren, Qual erfahren, Unglück erfahren und das Leichenfeld vergrößert – lange genug, wahrlich, Mönche, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, lange genug, um

⁸⁵ Angutt. Nik. I, 19 wo derselbe Gedanke auch bezüglich der Wesen in den anderen vier Reichen entsprechend ausgeführt wird.

⁸⁶ Psalmen der Mönche, V. 785.

vor ihnen zurückzuschrecken, lange genug, um sich von ihnen loszulösen^{87 88}.«

Doch der Buddho gibt sich mit dieser allgemeinen Schilderung der Unendlichkeit des Kreislaufes unserer Wiedergeburten nicht zufrieden. Er zeigt uns auch im einzelnen, welcher Art unsere jeweiligen Existenzen waren, und zwar zunächst innerhalb des Menschenreiches selbst:

»Was denkt ihr, Mönche: Was ist wohl mehr, die Tränenflut, die ihr auf diesem langen Wege, immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eilend, mit Unerwünschtem vereint, von Erwünschtem getrennt, klagend und weinend vergossen habt — oder das Wasser der vier großen Meere? . . .

»Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, den Tod der Mutter erfahren, lange Zeit hindurch den Tod des Vaters, lange Zeit hindurch den Tod des Sohnes, lange Zeit hindurch den Tod der Tochter, lange Zeit hindurch den Tod der Geschwister, lange Zeit hindurch habt ihr den Verlust eurer Habe erlitten, lange Zeit hindurch waret ihr von Krankheit bedrückt: und während euch der Tod der Mutter, der Tod des Vaters, der Tod des Sohnes, der Tod der Tochter, der Tod der Geschwister, der Verlust des Vermögens, die Qual der Krankheit zuteil wurde, während ihr mit Unerwünschtem vereint, von Erwünschtem getrennt waret, da vergosset ihr, von Geburt zu Tod, von Tod zu Geburt eilend, auf diesem langen Wege wahrlich mehr Tränen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist.

»Was denkt ihr, Mönche: Was ist wohl mehr, das Blut, das auf diesem langen Wege, während ihr immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eiltet, bei eurer Enthauptung dahinfloß — oder das Wasser der vier großen Meere? . . .

»Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Mörder verurteilt, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist; lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Räuber ergriffen, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist; lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Ehebrecher ertappt, bei eurer Hinrichtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist⁸⁹.«

Indessen ist damit das *Maß* des Leidens, das wir bereits hinter uns haben, noch lange nicht erschöpft. Viel schrecklicher waren noch jene Leiden, die uns erwachsen, während wir in den *Abgründen* des Seins umherirrten:

⁸⁷ Samyutta Nik. II, p. 178 (XV, 1).

⁸⁸ Im Samyutta Nik. V, pag. 458 (LVI, 50) wird ausgeführt, wie infolge der zahllosen abgelegten Körper auch nur seitens *eines* Menschen im Verlauf seines Samsāro der aus ihnen sich aufschichtende Haufe von Totengebein unermeslich ist: bergeshoch schichtete sich der Knochenfels im Verlauf auch nur eines Weltäons während des rastlosen Wandels von Geburt und Tod, wenn man im Geiste die Knochen zusammenfaßte, bei jedem einzelnen an, bis zu einem Gebirg aus Menschenkalk. Damit vergleiche man auch die Stelle des Jātakam No. 166, daß es keinen Fleck Erde gebe, der nicht Staub Verstorbenen sei und den Ausspruch Voltaire's: »Le globe ne contient que des cadavres.«

⁸⁹ Samyutta Nik. I. c.

»Was denkt ihr, Mönche: was ist wohl mehr, das Blut, das auf diesem langen Wege, während ihr immer wieder zu neuer Geburt und neuem Tode eiltet, bei eurer Enthauptung dahinfließ — oder das Wasser der vier großen Meere? . . .

Lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Rinder und Kälber bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Büffel und Büffeljunge bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Schafe und Lämmer bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Böcke und Zicklein bei eurer Enthauptung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Rehe und Hirsche bei eurer Erlegung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Schweine und Ferkel bei eurer Abschachtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist;

lange Zeit hindurch habt ihr, Mönche, als Hühner, Tauben, Gänse usw. bei eurer Abschachtung wahrlich mehr Blut vergossen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist.

Wie aber ist das möglich? — Unbestimmbar, Mönche, ist der Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt, — (in den Welten) — umherwandern, umherirren:

und so habt ihr, Mönche, durch lange Zeit Leid erfahren, Qual erfahren, Unglück erfahren und das Leichenfeld vergrößert — lange genug, wahrlich, Mönche, um aller Hervorbringungen überdrüssig zu werden, lange genug, um vor ihnen zurückzuschrecken, lange genug, um sich von ihnen loszulösen⁹⁰.«

Es ist klar, daß, *wenn* das alles so ist — der Aufenthalt in den Höllen ist dabei noch gar nicht in Betracht gezogen — wenn das wirklich unser vergangenes Schicksal war und unser künftiges sein wird, *dann* der Satz: »Alles Leben ist Leiden« in seinem gräßlichsten Sinne wahr ist.

Aber nicht Wenige werden erklären, hier dem Buddho nicht weiter folgen zu können, selbst wenn sie seinem Urteile über die Einschätzung des Wertes unseres gegenwärtigen Lebens zustimmen. Denn hier fehle jede Möglichkeit der eigenen unmittelbaren Einsicht, die doch auch nach dem Buddho das einzige wirkliche Kriterium aller Wahrheit sei. Denen ist zu erwidern, daß der Buddho

⁹⁰ Samyutta Nik. II, p. 187 (XV, 13).

auch gar nicht verlangt, daß sie diesen seinen Aussagen kritiklos und auf bloßen Glauben hin beipflichten. Der Satz, daß man nur gelten lassen soll, was man selber unmittelbar erkannt hat, gilt auch hier; und gerade den *unmittelbaren* Einblick in den Kreislauf unserer Wiedergeburt zu verschaffen, ist das spezielle Thema der zweiten der vier Hohen Wahrheiten, wie wir noch sehen werden. Ja, es mag sein, daß man auf dem von dem Buddho gewiesenen Wege, wie gleichfalls noch gezeigt werden wird, sogar den anschaulichen Überblick über die eigene vorgeburtliche Vergangenheit und das Dahinschwinden und Wiedererscheinen der anderen Wesen durch Entwicklung »des göttlichen Auges, des geklärten, überirdischen« gewinnt.

Inzwischen ist aber gerade diese Wahrheit über die Art unserer vor- und nachgeburtlichen Existenz eine solche, daß sie auch ohne den unmittelbaren Einblick, also auf dem indirekten Wege, gefunden werden kann, indem sie sich schon der bloßen nüchternen Beurteilung als die einzig mögliche erweist. Eben deshalb ist sie ja auch keine dem Buddho allein eigentümliche, bildet vielmehr den Urglauben der Menschheit und liegt als solcher auch allen großen Religionen der Erde zugrunde mit Ausnahme des Judentums und der aus diesem entsprossenen zwei Religionen, des Christentums und des Mohammedanismus⁹¹.

Diesen indirekten Weg zu ihrer Feststellung wollen auch wir zunächst einmal, gleichsam einführungsweise, gehen. Er ist der Weg der *Hypothese*: Die menschliche Vernunft sucht, solange der unmittelbare Einblick in ein Geschehen nicht möglich ist, nicht bloß im Bereiche des gemeinen Lebens, sondern auch innerhalb der Wissenschaften die Wahrheit in *dieser* Form festzustellen, indem unter Umständen auch eine bloße Hypothese bis an unmittelbare Gewißheit heranreichen kann. Letzteres ist beispielsweise der Fall bei der Kant-Laplace'schen Weltentstehungstheorie, der Äthertheorie. Dabei besteht das Kriterium der Hypothese auf ihre innere Begründetheit darin, daß sie das einschlägige Geschehen möglichst vollständig erklärt und sich widerspruchlos auch in den ganzen übrigen Naturverlauf einfügt. So steht der Anerkennung der Kant-Laplace'schen Hypothese als voller Gewißheit vor allem der Umstand entgegen, daß das Verhältnis der Dichtigkeiten der Planeten und der Sonne sich nicht gut mit ihr vereinigen läßt.

Diese Grundsätze, auf die Lehre des Buddho über die Art unserer vor- und nachgeburtlichen Existenz angewendet, ergeben folgendes. Seine Lehre begreift drei Behauptungen in sich:

1. Es gibt ein Fortleben nach dem Tode,

⁹¹ Cfr. Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 576 (595). Der von Schopenhauer zitierte *Obry* sagt in seinem vortrefflichen Buche »Du Nirvāna Indien«: »Dieser alte Glaube hat die Reise um die Welt gemacht und war im hohen Altertum so weit verbreitet, daß ein gelehrter Anhänger der anglikanischen Kirche von ihm urteilt, er sei ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie.«

2. dasselbe vollzieht sich in Form der Wiedergeburt, und zwar näher der Palingenesie,

3. diese selbst findet innerhalb der angegebenen fünf Fährten statt.

Über die Wahrheit der ersten Tatsache war sich die ungeheure Überzahl der Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten klar, so sehr, daß sich diese Übereinstimmung eigentlich nur durch den Satz Spinozas begreifen läßt: *sentimus experimurque nos aeternos esse*: unser unmittelbares Bewußtsein sagt uns, daß wir unvergänglich sind⁹². In Widerstreit geraten die Menschen hier erst bei der Herübernahme dieser unmittelbaren, in den Tiefen ihres Wesens begründeten und deshalb nur gefühlten Wahrheit in die abstrakte Erkenntnis, also bei dem Versuche, sie nach dem Satz vom Grunde zu begreifen; gegen sie kämpfen nur jene, die sich wissenschaftlich als Materialisten bezeichnen und die auch dem Buddha schon gar wohl bekannt waren: »Da behauptet, Sandako, ein Meister diese Ansicht: ›Almosengeben, Spenden, Opfer bringen ist ein leerer Wahn, es gibt keine Frucht und kein Reifwerden der guten und bösen Taten, es gibt nicht diese Welt und nicht eine andere Welt; es gibt nicht Vater und nicht Mutter und nicht ohne Zeugung ins Dasein tretende Wesen, es gibt in der Welt keine Religiösen und Brahmanen, die vollkommen und vollendet sind, die diese Welt und jene Welt durchschauen, erleben und offenbaren. Aus den vier Hauptelementen hier ist der Mensch entstanden; wenn er stirbt, geht Erde wieder zur Erde, Wasser zum Wasser, Feuer zum Feuer, Luft zur Luft, in den Raum hinaus wandern die Sinne. Mit der Bahre zu fünft schreiten die Leute mit dem Toten hinweg. Bis zur Verbrennung werden Sprüche gesungen. Dann sind nur noch bleiche Knochen übrig und in der Asche enden seine Opferdarbringungen. Nur von Toren wird Freigebigkeit gepredigt. Unsinn, Lüge, Gefasel bringen sie vor, die da behaupten, es gebe Etwas. Seien es Toren, seien es Weise: Bei der Auflösung des Körpers zerfallen sie, gehen zugrunde, sind nicht mehr nach dem Tode!⁹³.«

Aber sonderbarerweise, trotzdem er den Augenschein für sich hat — mit dem Tode zerfällt ja *offensichtlich*, was wir Mensch zu heißen gewohnt sind — hat der Materialismus, wie Schopenhauer sagt und wie früher schon einmal erwähnt, nie einen dauernden Einfluß auf die Menschheit erlangen können. Die Gründe sind klar: Auch der Materialismus ist, wie jedes andere wissenschaftliche System, das das Phänomen des Lebens erklären will, eine *Hypothese*. Eine Hypothese kann aber nach dem Obigen nicht richtig sein, wenn sie mit einer Grundtatsache des Naturverlaufes im Widerspruch steht. Zum Naturverlauf

⁹² Wenn man sich darüber klar werden will, wie tief im Menschen dieses Bewußtsein verankert ist, dann muß man sich jene nicht zu bannende Sorge vor Augen halten, die jeden Menschen im unmittelbaren Angesichte des Todes um seine Zukunft nach diesem ergreift und zwar auch jene ergreift, die in gesunden Tagen für jeden Glauben an ein Fortleben nur ein überlegenes Lächeln haben.

⁹³ Majj. Nik. I, p. 515 (76. Suttam).

in diesem Sinne gehört aber doch wohl mit dem Menschen und allen seinen Handlungen auch das erwähnte, ein Gemeingut der Menschheit als Ganzes genommen bildende unmittelbare Bewußtsein der Fortdauer nach dem Tode. Auch dieses muß deshalb doch wohl von einer Erklärung des Lebens mitumfaßt werden. Wollte man diese Erklärung aber etwa dahin zu geben versuchen, daß sich aus diesem Bewußtsein höchstens ein dem Menschen eigentümlicher *Trieb* zur Fortdauer nach dem Tode ergebe, keineswegs aber, daß dieser Trieb nun auch eine Erfüllung zu erhoffen habe, so wäre darauf zu erwidern, daß schon die bloße Tatsache eines solchen in jedem Menschen gleichmäßig vorhandenen, also wesenhaften Triebes für sich ganz allein auch dessen Verwirklichung in irgend einer Form verbürgt nach dem Satze: *natura nihil frustra facit*. Wir hätten diesen Trieb gar nicht, wenn er keine Befriedigung zu erwarten hätte: Wenn ein Naturforscher bei irgend einem Wesen einen ihm eigentümlichen Trieb festgestellt hat, so wird er ohne weiteres so sehr von der Möglichkeit seiner Befriedigung überzeugt sein, daß er die Zumutung, das Suchen nach dem Objekte dieses Triebes aufzugeben, weil ihm doch kein solches entspreche, kurzer Hand als töricht zurückweisen und in seinem Forschen nicht eher nachlassen wird, bis er dieses Objekt gefunden hat, aus dem sicheren Gefühle heraus, daß die Natur in der Linie des geringsten Widerstandes arbeitet und deshalb auch keine Bedürfnisse schafft, für die es keine Mittel zur Abhilfe gibt. Dann aber zerschellt der Materialismus schon an jeder moralischen, also selbstlosen Handlung in der Welt, wie es solche doch zweifellos gibt, die dann aber auch ebenfalls, so gut wie Geburt und Tod, zum Phänomen des Lebens gehören und mit denen deshalb eine Hypothese der Erklärung dieses Phänomens unmöglich in Widerstreit geraten darf. Auch der Materialist hegt wohl Hochachtung und Bewunderung vor einem Menschen, der seine eigene Person ohne Zaudern für einen anderen preisgibt. Wie ist diese Hochachtung, diese Bewunderung aber mit seinem System vereinbar, wonach es doch sinnlos sein muß, mich selbst total zu vernichten, nur damit ein anderer, der mich im Grunde doch gar nichts angeht — denn welches Band sollte mich nach dem Materialismus mit einem fremden Menschen verbinden? — lebe? Bin ich nicht vielmehr ein Tor, wenn ich mein eigenes Leben, das doch nach dieser Anschauung für mich das Höchste sein muß, eben weil seine Vernichtung die restlose Vernichtung von allem anderen für mich miteinschließt, für einen anderen aufopfere? Und wo bliebe der Ausgleich für eine wohl auch von einem Materialisten als edel empfundene Lebensaufopferung für einen anderen, wenn es mit dem Tode aus ist? Denn auch das ist doch wohl eine zum Phänomen des Lebens gehörige und deshalb von einer Erklärung desselben mitzuumfassende Tatsache, daß in uns das unausrottbare Bewußtsein lebt, daß jeder Tat irgendwie ihr Lohn werden muß. Sollte der Materialist die Antwort geben: Nun ja, der Ausgleich für die Tat liegt eben darin, daß sie einem *anderen* Menschen zugute kommt, so wäre die weitere Frage zu beantworten: Wie ist es aber

dann, wenn der sein Leben Preisgebende es für eine *verlorene* Sache preisgibt? Zum Beispiel jene fünfhundert Schweizer, die sich für ihren König Ludwig XVI. bei der Erstürmung der Tuilerien durch den Pöbel opferten. War die Tat, rein natürlich betrachtet, nicht vollständig wertlos? Und doch, wer hat den Mut zu sagen, es wäre für jene Edlen ganz das Gleiche gewesen, wenn sie, statt ihr Leben für ihren Herrn hinzugeben, ihn feig verraten und sich auf die Seite des Pöbels gestellt hätten? Wenn es aber *nicht* gleich war, wann und wo soll der Ausgleich, nach dem das menschliche Empfinden förmlich schreit, erfolgen, wenn mit dem Tode die restlose Vernichtung eintritt? So aber ist es mit jeder guten, insbesondere mit jeder heroischen Tat, die nicht die erwarteten Früchte bringt⁹⁴.

Mit dieser Erwägung fertigt denn auch der Buddho selbst die materialistische Lehre, daß es mit dem Tode aus sei, ab: »Da überlegt nun, Sandako, ein verständiger Mann: »Dieser liebe Meister behauptet eine solche Meinung, eine solche Ansicht — eben die materialistische, wie sie in den obigen Worten wiedergegeben ist. »Wenn es wahr ist, was er sagt, so ist alles irdische Tun ohne Zweck. Beide sind wir also hier ohne Unterschied eins geworden. . . . Eine Torheit ist es daher von diesem lieben Meister, nackt zu gehen, den Scheitel zu scheren, auf den Fersen zu sitzen, Haar und Bart auszuraufen, wenn ich, der in einem Hause voller Kinder lebt, der Seide und Sandel gebraucht, Schmuck und duftende Salben verwendet, der an Gold und Silber Gefallen hat, künftighin ganz dasselbe Los wie dieser liebe Meister haben werde.« Und er erkennt: »Es ist unechte Asketenschaft und wendet sich unbefriedigt von solchem Asketentum ab⁹⁵.«

In der Tat ist die Erkenntnis, daß der Materialismus von vornherein jede wirkliche Moral unmöglich macht, das durchschlagende Moment für jeden *moralischen* Menschen, der ja allein die ganze Bedeutung des moralischen

⁹⁴ Du Prel nennt jene Anlage im Menschen, kraft deren er sich für seine Handlungen über den Tod hinaus verantwortlich fühlt, den *moralischen Instinkt*: »Der Mensch ist die höchste Naturtatsache und die Moral ist seine höchste Funktion. Instinktiv stellen wir dieselbe höher als die Bildung. Am moralischen Menschen vermissen wir kaum die Bildung, Genie ohne Moral aber stößt uns ab. Dummheit erregt Bedauern oder Heiterkeit, Schlechtigkeit erregt Entrüstung. »Der eigentliche Prüfstein philosophischer Systeme liegt also darin, ob sie fähig sind, die Moral zu begründen. — Der moralische Instinkt ist nun aber unlogisch, wenn die menschliche Individualität nur zwischen Wiege und Grab liegt. Hätte nur unser sichtbares Bahnstück Geltung und gingen wir mit Bewußtsein unserem Erlöschen entgegen, dann gleichen wir dem zum Tod Verurteilten, nur daß unser Weg zur Richtstätte etwas länger und der Zeitpunkt ungewiß ist, wann wir sie erreichen. Das Gesetz gesteht dem Verurteilten für seine letzten Tage die Erfüllung seiner leiblichen Wünsche zu. So war es schon bei den alten Griechen. Diesen Anspruch mit Vernachlässigung der Vorbereitung für das Jenseits werden wir aber für unsere ganze Lebensdauer erheben, wenn wir als Materialisten den Tod als Vernichtung ansehen« (Rätsel des Menschen, S. 96).

⁹⁵ Majj. Nik. I, p. 516 (76. Suttam).

Handelns unmittelbar an sich und in sich fühlt, ihn schon aus diesem seinem unmittelbaren Gefühle heraus — die gefühlte Wahrheit ist nach Schopenhauer ja die unmittelbar erkannte, die nur noch nicht als abstrakte Erkenntnis in Begriffe abgezogen ist — von sich zu weisen. Und nur an Menschen, die bereits auf dieser Höhe des moralischen Handelns stehen, wendet sich der Buddho überhaupt.

Steht nun aber für einen Menschen die Tatsache, daß der Tod nicht unser Ende ist, fest, so handelt es sich für ihn um die weitere Frage der *Art* dieser Fortdauer. Zwei Hauptlehren stehen sich hier gegenüber, einmal die Lehre der *persönlichen* Fortdauer, deren Hauptrepräsentant die christliche Lehre von der Unsterblichkeit des Individuums in einem ewigen Himmel oder in einer ewigen Hölle ist, und dann die Palingenesie.

Wo liegt die Wahrheit? Auch hier bleibt für jeden, der sie selbst noch nicht unmittelbar erkannt hat, nur der Standpunkt des vernünftigen Hausvaters übrig, wie ihn der Buddho präzisiert, ein Standpunkt, der sich in Anlehnung an seine Worte, wie folgt, fixieren läßt: »Da überlegt nun, Hausvater, ein verständiger Mann: ›Wenn da die einen lieben Asketen und Brahmanen sagen und lehren: ›Es gibt eine persönliche Fortdauer‹, so habe ich das nicht gesehen; und wenn da die anderen lieben Asketen und Brahmanen sagen und lehren: ›Es gibt keine persönliche Fortdauer‹, so habe ich das nicht erfahren. Doch wenn ich mich nun, ohne es erfahren, ohne es gesehen zu haben, einzig für eines entschiede: ›Dies nur ist Wahrheit, Unsinn anderes‹, so stünde mir das übel an. Denn man kann einer Sache gar wohl vertrauen und sie ist hohl und leer und falsch; und man kann ihr auch wohl nicht vertrauen, und sie ist echt und wahr und wirklich.‹ Und so wird, wer der Wahrheit nachgeht, ein verständiger Mann, da nicht gleich einseitig den Schluß ziehen: ›Dies nur ist Wahrheit, Unsinn anderes‹; vielmehr ist es, auf daß die Sätze Einsicht gewähren, wichtig, den Inhalt zu betrachten«⁹⁶. — In unserer Sprache ausgedrückt heißt dies: Auch hier stehen für jeden, der nicht einfach blind glauben kann, sondern wissen will, einstweilen nur *Hypothesen* in Frage, die auf ihre Begründetheit nach den für sie geltenden Regeln zu prüfen sind, also insbesondere dahin, ob sie nicht mit anderweiten zweifellosen Tatsachen in unvereinbaren Widerspruch geraten. Denn in diesem Falle wäre schon ihre bloße *Möglichkeit* zu verneinen und wären sie deshalb von vornherein abzulehnen.

Nun haben wir bereits gesehen, daß der Körper mit dem Tode *augenscheinlich* zugrunde geht, indem seine Bestandteile wieder in die Gemeinschaft der anorganischen Stoffe der äußeren Natur zurückkehren, und daß mit dem Fortfall dieser ihrer Basis, als von ihr bedingt, auch die übrigen Komponenten der Persönlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeit und Erkennen in nichts zerrieben und unmöglich werden. Man kann sich durch Dogmen bestimmen lassen, diese *augenscheinliche* Aussage der Natur zu ignorieren oder

⁹⁶ Majj. Nik. I, p. 410 (60. Suttam).

gar trotz ihrer an dem Glauben der persönlichen Fortdauer festzuhalten, aber wenn man an die Stelle der Erkenntnis nicht seinen Willen als die Quelle der Wahrheit setzt — jeder Glaube ist ja letzten Endes eine Willensfunktion und der Wille bekanntermaßen nicht zu belehren — sondern wenn man auf dem Standpunkte steht, daß alle Wahrheit nur auf der *Anschauung* beruhen kann und in ihr wurzeln muß, dann steht über allem Zweifel fest, daß mit dem Tode des Menschen nicht bloß das, was an ihm körperlich, sondern auch, was an ihm geistig ist — nämlich eben Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen — d. h. also die *ganze* Persönlichkeit, zugrunde geht. Das ist für jeden unbefangenen Beobachter so klar, daß der Materialismus ja gerade hieraus seine Hauptwaffe gegen den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode überhaupt nimmt, wobei er freilich selbst wieder den unverzeihlichen Fehler begeht, von der Unmöglichkeit einer Alternative auf die Unmöglichkeit auch der anderen — der alsbald zu behandelnden Palingenesie — zu schließen.

Speziell die christliche Lehre von der persönlichen Fortdauer in einem ewigen Himmel oder in einer ewigen Hölle hat den Glauben an einen persönlichen Gott zur Voraussetzung und führt im Verein mit diesem Dogma zu geradezu ungeheuerlichen Widersprüchen: Wie kann ein menschliches Erkenntnisvermögen den Gedanken fassen, daß ein Gott, der doch der Inbegriff vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein soll, Wesen schafft, von denen er voraussieht, daß sie in ihrer Überzahl — »Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt« — der *ewigen* Verdammnis in einer Hölle anheimfallen werden! Freilich wählen sich diese Wesen dieses ihr grauenhaftes Schicksal infolge ihrer Willensfreiheit selbst. Aber wie kann der allgütige Gott ihnen ein solches entsetzliches »Geschenk« verleihen, nachdem er doch zufolge seiner Allwissenheit voraussieht, daß es in so fürchterlicher Weise mißbraucht werden wird! Was würde man von einem natürlichen Vater sagen, der sein Kind in die Welt hinausschickt oder auch es schon zeugt in der bestimmten Voraussicht, daß es später »freiwillig« ein mit lebenslänglichem Zuchthaus zu bestrafendes Verbrechen begehen und zeitlebens in tiefster Verzweiflung dahinbrüten wird! Was wäre aber ein solches Unterfangen im Vergleiche mit jenem anderen, ein Wesen ins Dasein zu setzen, ja, die allermeisten Wesen ins Dasein zu setzen, damit die einen, nämlich die Tiere, die keinen freien Willen haben, also zugestandenermaßen schuldlos und ohne jede Aussicht auf Entschädigung — denn sie sind ja nach dieser Lehre nicht unsterblich — ein Leben des Schreckens und der Angst führen⁹⁷, und die anderen, die Menschen, infolge ihres freien Willens

⁹⁷ Wir machen uns gemeinhin keine Vorstellung von dem angsterfüllten Leben, das die meisten Tiere führen. Man beachte irgend ein zierliches Vögelchen, während es Nahrung aufpickt. Es wird zehnmal den Kopf nach allen Seiten wenden, um einen vermuteten Feind rechtzeitig zu entdecken, bevor es *einmal* ein Körnchen zu sich zu nehmen wagt. Der gewöhnliche Mensch findet das allerliebste und drollig, dem tiefer Blickenden aber wird gerade daraus offenbar, in welcher steter Furcht und Unruhe auch diese harmlosen Wesen dahingleben.

der namenlosen Qual einer ewigen Hölle verfallen, die ihr Schöpfer gerade als Folge des von ihm ihnen mit auf den Weg gegebenen freien Willens voraussah! Muß nicht das Erkenntnisvermögen erst noch geschaffen werden, das einen solchen Gedanken auszuhalten vermag, ganz abgesehen davon, daß es doch an sich schon schlechterdings gegen alle Denkgesetze verstößt, für die Schuld eines armseligen, endlichen Wesens und damit für eine selbst beschränkte und endliche Schuld eine unendliche Strafe eintreten zu lassen? Und dann, wie Schopenhauer so richtig bemerkt⁹⁸: Ist es faßbar, daß der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld vorschreibt, selbst keine übt, sondern noch nach dem Tode ewige Bestrafung eintreten läßt? Das Widersinnigste aber ist, daß dieser Gott von mir den Glauben an dieses Dogma der ewigen Bestrafung in einer Hölle unter Androhung der Verwirklichung dieses Dogmas an mir selbst verlangt, mir aber andererseits ein Erkenntnisvermögen mitgegeben hat, welches dieses Dogma eben wegen seiner Vernunftwidrigkeit gar nicht annehmen kann.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß eine Hypothese mit derartigen Konsequenzen und Widersprüchen — etwas anderes als eine Hypothese ist die Lehre von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode auch dann nicht, wenn sie als diese Offenbarung eines persönlichen Gottes vorgetragen wird; denn auch diese Begründung ist ja selbst wieder bloße Hypothese, die noch dazu auch ihrerseits wieder zu unausrottbaren Widersprüchen führt — vor dem Forum der Erkenntnis unmöglich bestehen kann und deshalb a limine abzuweisen ist.

Damit bleibt dann aber nur mehr die *Palingenesie* als die überhaupt noch allein mögliche Art der Fortdauer nach dem Tode übrig. Denn für den Menschen, für welchen einerseits die Tatsache seines Fortlebens nach dem Tode feststeht und der andererseits alle Lehren einer *persönlichen* Fortdauer — nicht nur die christliche, sondern auch alle anderen, welche diese persönliche Fortdauer in Form der Seelenwanderung oder Metempsychose lehren — als vernunftwidrig zurückweisen muß, bietet sich nur mehr die Möglichkeit einer Fortdauer *unter Untergang seiner Persönlichkeit*, welchen Untergang eben die Palingenesie in sich begreift. Unter dieser versteht man nämlich die Zersetzung und Neubildung des ganzen Individuums, so zwar, daß das Sterbende mitsamt dem Bewußtsein vollständig untergeht, aber ein Keim übrig bleibt, aus welchem ein neues Individuum mit neuem Bewußtsein hervorgeht⁹⁹, »der Mensch also wie Getreide reift und immer wieder reift¹⁰⁰.« Diese Lehre der Fortdauer nach dem Tode ist die einzige, die mit keiner, aber auch mit gar keiner anderweitigen Tatsache des Naturverlaufes in Widerspruch gerät. Und

⁹⁸ Parerga II, S. 396 (383).

⁹⁹ Schopenhauer, Parerga II, S. 301 f. (285). Der übrig bleibende Keim ist unser dürstender Wille. Davon später.

¹⁰⁰ Kathaka-Upanischad I, 6.

schon deswegen, weil sie so die einzige ist, bei der sich eine Fortdauer nach dem Tode logisch überhaupt nur widerspruchlos denken läßt, muß sie auch von jedem, für den die Tatsache seiner Fortdauer an sich feststeht, als die wahre akzeptiert werden.

Aber diese Hypothese — nur als solche kommt auch sie für uns einstweilen in Betracht — ist nicht nur in allen ihren Teilen und Konsequenzen widerspruchlos, indem sie sich harmonisch in das gesamte Naturgeschehen einfügt, so sehr, daß sogar der »so übermäßig empirische« Hume, wie Schopenhauer ihn nennt, in seiner skeptischen Abhandlung über die Unsterblichkeit sagt, sie sei das einzige System dieser Art, auf welches die Philosophie hören könne¹⁰¹, sondern sie erweist sich nach Schopenhauer auch als ein direktes Postulat der praktischen Vernunft, wie das schon daraus hervorgeht, daß jeder auf sie selbst gerät, sie zum mindesten jedem, der zum ersten Male davon hört, sogleich einleuchtet, »wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr, mit abergläubischer Furcht, schon von weitem aus dem Wege eilt¹⁰².«

Freilich *wie* nun diese Palingenesie, diese Neuwerdung, im Augenblick des Todes vor sich geht, das ist das große Geheimnis: »Jedes neugeborne Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein Geschenk: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue Dasein entstanden ist: sie sind *ein* Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Rätsels«, sagt Schopenhauer¹⁰³, eines Rätsels, das, wie hinzugefügt sei, von jeher ein unergründliches war; niemand hat es zu lösen vermocht, mit Ausnahme eines Einzigen; und dieser Einzige ist wiederum — der Buddho. Seinem genialen Tiefblick war es gegönnt, einen Blick auch in diese geheimste Werkstätte der Natur zu werfen und so die Lösung jenes Rätsels zu bringen, eine Lösung, die selbst wieder so verblüffend einfach ist, wie es eben nur die Wahrheit sein kann, die ja immer einfach ist, so einfach, daß es, wie Goethe einmal sagt, die Menschen ärgert, daß sie so einfach ist. Doch das wird später auszuführen sein. Hier war nur festzustellen, daß die allein mögliche Form einer Fortdauer nach dem Tode die Palingenesie ist, und daß eben diese allein mögliche Form vom Buddho gelehrt wird¹⁰⁴.

¹⁰¹ W. a. W. u. V. II, S. 578 (595).

¹⁰² W. a. W. u. V. II, S. 543 (559).

¹⁰³ W. a. W. u. V. II, S. 575 (592).

¹⁰⁴ Sobald man zur Erkenntnis vorgedrungen ist, daß die Art unserer Fortdauer die Palingenesie ist, geht auch ohne weiteres die Einsicht in die *Anfangslosigkeit* des Kreislaufs unserer Wiedergeburten auf und damit auch in die unermesslichen Zeiträume, die wir bereits durchwandert haben. Denn war die mein gegenwärtige Leben einleitende Geburt nicht meine erste, dann war es auch nicht die dieser vorhergegangene und so ohne Aufhören zurück in die anfangslose Unendlichkeit der Vergangenheit. Somit

Was an seiner Lehre bezüglich der von ihm gelehrtten Art der Fortdauer nach dem Tode Anstoß erregen könnte, kann also nur mehr deren drittes Element sein, nämlich daß sich diese Palingenesie nicht nur innerhalb des Menschenreiches vollziehe¹⁰⁵, sondern daß sie ebenso gut auch in der Tier- oder Gespensterwelt oder in einer Hölle oder in einer Götterwelt statthaben könne, indem man einwenden könnte einerseits, daß Gespenster-, Götter- und Höllenreiche jenseits aller möglichen Erfahrung lägen, andererseits doch auch die Annahme widersinnig und gegen jeden Entwicklungsgedanken sei, der Mensch könne je wieder in solche Tiefen, wie Tier- oder Höllenreiche, zurückgleiten.

Was den ersten Einwand betrifft, so ist vor allem klar, daß er eine *petitio principii* in sich schließt, indem er die *gewöhnliche Erfahrung* für die allein mögliche erklärt. Auf ihn wäre deshalb in Anlehnung an ein Wort Goethes zu erwidern: Man muß sich allerdings an den Grenzen der Erfahrung resignieren, aber nicht an den Grenzen der Erfahrung des eigenen bornierten Individuums, sondern an den Grenzen der Erfahrung der *Menschheit*, das heißt: das ewig unbekannte Land beginnt erst da, wohin auch die Größten der Menschheit nicht mehr vorzudringen vermögen. Unter diesen Größten sind aber letzten Endes nicht die *bloß* intellektuell, sondern die auch *moralisch* Großen zu verstehen, welche den schwersten Kampf gekämpft und den gewaltigsten Sieg, nämlich den über sich selbst, errungen haben, an welchem Maßstabe gemessen alle unsere *sogenannten* Großen zu bloßen Zwergen zusammenschrumpfen. Diese

bekunden wir, wenn wir auf die ungeheueren Zeiträume, mit denen der Inder zu rechnen gewohnt ist, mit überlegenem Lächeln herabschauen, unser flüchtiges gegenwärtiges Leben für unser Leben schlechthin haltend, nur die Enge unseres Horizonts, über die man selbst wieder lächelt, wenn man den richtigen Standpunkt gewonnen hat, daß wir, wie sich im nächsten Kapitel ergeben wird, in unserem tiefsten Wesen *zeitlos* sind, uns mithin die *Zeit* nichts anhaben kann; wonach es aber selbstverständlich ist, daß wir sie, wenn wir uns in sie hineinbegeben, in ihrer ganzen Endlosigkeit, wenn auch selbst immer wieder andere werdend, an uns vorüberziehen sehen können. — So illustriert also speziell die buddhistische wie die indische Zeitrechnung überhaupt die ungeheuerer Weite der indischen »Weltanschauung« gegenüber unserer abendländischen: Der Inder rechnet nach *Weltaltern* (kalpas), der Abendländer nach Jahren von 365 Tagen! Die Länge *eines* der zahllosen von uns schon durchlebten Weltalter sucht der Buddha, da hier jede Zahl versagt, in Samyutta Nikāyo II, p. 181 (XV, 5) durch Gleichnisse zu veranschaulichen. Eines von diesen ist das folgende: »Gleichwie, Mönche, wenn da ein mächtiger Felsenberg wäre, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ohne Spalt, ohne Riß, lauter feste Masse, und es streifte jeweils nach Ablauf von hundert Jahren ein Mann *einmal* mit einem Gewande aus Benaresseide daran, so würde, Mönche, durch dieses Vorgehen der gewaltige Felsenberg eher verschwinden, zu Ende gehen, als *ein* Weltalter. So lange, Mönche, ist ein Weltalter.« — Ein modernes räumliches Analogon ist unsere astronomische Einheit des Lichtjahres mit seiner »neun Billionen Kilometerweite«.

¹⁰⁵ Wobei zu merken ist, daß diese Neugeburt als Mensch nicht gerade auf *unserer* Erde stattfinden muß. Ganz im Einklang mit unserer modernen Astronomie war man bereits im alten Indien allgemein zur Erkenntnis durchgedrungen, daß das Universum aus *zahllosen* Weltsystemen und demgemäß auch aus *zahllosen* Erden besteht.

moralisch Großen aber behaupten, jene drei der *normalen* Anschauung unzugänglichen Reiche aus eigener Anschauung zu kennen, wenn sie sie auch mit ganz verschiedenen Namen, entnommen dem Ideenkreis, in welchem sie im übrigen lebten, bezeichnen. Was berechtigt, gerade *ihren* Berichten keinen Glauben beizumessen? Etwa der Umstand, daß sie als *moralisch* Große direkt unfähig zu einer bewußten Unwahrheit waren? Oder der, daß sie, gegenseitig unabhängig, durch Tausende von Jahren und Meilen von einander getrennt, doch alle das Gleiche gesehen haben? Oder vielleicht gar, daß speziell der Buddha und seine Jünger die höchste Nüchternheit und Besonnenheit auch gegenüber allen inneren Erlebnissen, speziell gegenüber jenen, die sich auf den höchsten Stufen der Heiligkeit einstellen und die eben den Überblick über den ganzen Samsāro bringen, als die Grundvoraussetzung der rechten Erkenntnis betonen¹⁰⁶?

Es ist gewiß nicht zu viel gesagt, daß, wenn irgend ein Ereignis der *äußeren* Geschichte von gleich einwandfreien Charakteren, wie solche heilige Menschen es sind, bestätigt würde, kein vernünftiger Mensch an seiner Realität zweifeln würde. Wenn *hier* gleichwohl, besonders von unseren modernen »Aufgeklärten«, solche Zweifel erhoben werden — Menschen, die einen Blick für die *tatsächlichen* Grenzen des Möglichen und die Kriterien des Wirklichen haben, fällt das übrigens gar nicht ein — so kann das also nur in der *Unwahrscheinlichkeit*

¹⁰⁶ Man hat sich sogar nicht gescheut, eine derartige innere Erleuchtung heiliger Menschen als krankhaften Zustand hinzustellen und sie demgemäß für geisteskrank zu erklären! Soweit kommt man, wenn man seinen eigenen »Pelagianischen Hausmanns-verstand« — Sch., W. a. W. u. V. I, 480! — zum Maß für die Dinge macht. Fürwahr, eine sonderbare geistige *Gesundheit*, welche Männer, die ihren Geist so weit entwickelt hatten, daß er sie befähigte, den uns gewöhnlichen Sterblichen fast unmöglich erscheinenden Sieg über alle ihre Leidenschaften, ja jede Willensregung überhaupt, zu erringen und so sinnes- und geistesgewaltig im höchsten Grade zu werden, für geisteskrank erklärt! Sollte hier nicht eine Begriffsverwirrung vorliegen, hinsichtlich dessen, was Gesundheit und Krankheit ist? (Cfr. das 75. Suttam des M. N.)

Gewiß mag es sein, daß auch bei Geisteskranken einzelne Phänomene vorkommen, die an Erlebnisse anklingen, wie sie Heilige haben. So mag, wenn ein solcher Kranker »das affektlose Universalgefühl des Nichts« in den Worten beschreibt: »Es ist nichts und gibt nichts und wird nichts sein« — angeführt bei Oldenberg, S. 374, Anm. 2 — das allerdings an das später noch zu behandelnde »Reich der Nichtirgendetwasheit«, in das sich der Heilige zu erheben vermag, erinnern. Allein einmal ist diese Ähnlichkeit nur eine *scheinbare*: der Heilige ist sich, wenn er im Reiche der Nichtirgendetwasheit verweilt, gar wohl bewußt, daß die Welt an sich nach wie vor besteht, und daß nur er sich vorübergehend *aus ihr herausgezogen, sie überwunden hat, so, daß er* beliebig wieder in sie zurückkehren kann, während ein von diesem Gefühl befallener Kranker dauernd in dem *Wahn* lebt, daß die Welt überhaupt nicht da sei. Und dann: Könnten denn nicht auch einmal ausnahmsweise auf *pathologischem* Wege *Hemmungen* fallen und somit einen *realen* Lichtblick eröffnen, den nur wir, die wir dessen normale Bedingungen nicht kennen, eben wegen seiner pathologischen Auslösung im gegebenen Falle als selbst wahnhaft charakterisieren zu müssen glauben? (Verwandtschaft zwischen Genie und Wahnsinn.)

der Existenz solcher Reiche liegen. Denn höchstens für unwahrscheinlich könnte ihre Existenz gehalten werden, in keinem Falle für unmöglich oder irgend welcher anderweiten Tatsache widersprechend. Aber sind sie wirklich auch nur unwahrscheinlich? Es ist doch wohl im Gegenteil unwahrscheinlich, daß die Form des Lebens auf unserer Erde die einzige sein sollte, die die im übrigen unerschöpfliche Natur hervorgebracht hat. Wenn aber die gegenteilige Wahrscheinlichkeit schon auf dem Wege bloßer Schlußfolgerung sich aufdrängt, dann ist es wohl weiterhin ebenso wahrscheinlich, daß diese zu vermutenden anderweiten Formen des Lebens in Hinsicht auf die Unerschöpflichkeit der Natur auch alle mit den Grundgesetzen des Universums, also insbesondere mit dem allwaltenden Gesetze der Vergänglichkeit, vereinbaren Möglichkeiten eines glücklichen wie eines unglücklichen Daseins erschöpfen, wie wir dies im kleinen Maßstabe ja auch auf unserer Erde sehen, wo ebenfalls den Zuständen höchster Glücksempfindung solche kaum faßbaren Schmerzes, ja, ganzen von außerordentlichem Glück bestrahlten Lebensläufen andere gegenüberstehen, die nur eine Kette von unaufhörlichen Qualen bilden, wie in der Tierwelt. Warum sollte in der Natur nicht auch im Großen statthaben, was wir so bei uns sich alltäglich im Kleinen abspielen sehen? Warum sollte es, kurz gesagt, nicht auch *Extreme* des Daseins sowohl nach der Richtung des Glücks wie des Unglücks geben können? Freilich das Extrem nach der Richtung ungetrübten Glücks, wie man es sich in den Himmeln vorstellt, läßt man sich schon gefallen; aber so viel ist auf jeden Fall klar, daß, wenn es Himmel gibt, dann es nach dem Gesetze der Polarisation ebensogut auch Zustände des anderen Extrems, die man eben als Höllen bezeichnet, geben muß, gleichviel, wie man diese Zustände deuten mag. Wer also einen Himmel nicht missen will, muß auch mit der Hölle rechnen.

Damit kommen wir auf den zweiten Einwand, daß die Annahme, der Mensch könne je wieder in solche Tiefen zurückgleiten, *widersinnig* sei. Aber *widersinnig* ist hier gar nichts, sondern höchstens kann es einem *widerwillig* sein, d. h. auch gegen diese Möglichkeit spricht vom Standpunkt der Vernunft und der Erfahrung aus gar nichts; was sich dagegen sträubt, ist nur unser nach Wohlsein dürstender Wille, der also auch hier wieder, wie sonst, von vornherein die Erkenntnis verfälscht: Weil der Wille im Menschen vor einem Dasein, »einzig leidvoll«, wie ein solches die Aussicht auf das Wiedererscheinen in einer Hölle oder im Tierreich eröffnet, zurückschaudert, schließt der Mensch einfach vor allen derartigen Eventualitäten die Augen, indem er sich einredet, das *könne* nicht sein. Aber was sein kann und was nicht, das entscheidet nicht unser Wille, sondern das entscheiden die die Welt beherrschenden Gesetze; und es war immer verhängnisvoll für die Wahrheit, wenn man ihr gegenüber sich auf den Standpunkt stellte: *sic volo, sic jubeo — stat pro ratione voluntas.*

Dieser Einfluß des Willens bei der Ergründung der Wahrheit verbirgt sich oft sogar hinter den »wissenschaftlichsten« Gedanken. Er steckt insbesondere

auch in dem »*Entwicklungsgedanken*«, mit dem man die Möglichkeit des Rückfalles des Menschen in niedere Reiche abtun zu können glaubt. Weil der Mensch in der Natur einen allmählichen Aufstieg in den Formen der Lebewesen wahrnimmt und weil es seinem Willen so zusagt, zieht er voreilig den Schluß auf eine unbegrenzte Entwicklung seines eigenen Geschlechtes, obwohl ihn die Natur augenscheinlich lehrt, daß es eine solche Entwicklung nicht gibt, sondern daß, wie schon angedeutet, jede Entwicklung nur die erste Hälfte *eines* Vorganges, nämlich des Werdens, ist, dessen zweite Hälfte stets den Verfall und am Schlusse den vollständigen Zusammenbruch dessen, was sich anfangs als ein sich Entwickelndes dargestellt hatte, bringen muß, ein Gesetz, das im Größten wie im Kleinsten gilt. Sieht der Mensch aber das Illusionäre der unbegrenzten Entwicklung der *Gattung* mit der Zeit ein, so kommt er schließlich, um ja nicht an die Zwecklosigkeit alles seines Strebens und Wollens glauben zu müssen, dahin, die Verwirklichung des Entwicklungsgedankens ins *einzelne Individuum* zu verlegen, so zwar, daß diesem als solchem ein metaphysisches Endziel jenseits des Reiches der Vergänglichkeit vorgesetzt sei, dem es mehr und mehr entgegenreife, bis es dasselbe entweder schon mit dem Tode oder doch nach einer Reihe aufeinanderfolgender einzelner Existenzen auch tatsächlich erreiche, etwa wie ein Wanderer seinem Ziele mit jedem Schritte, wenn auch vielleicht unmerkbar, näherkommt¹⁰⁷. In dieser Formulierung des Entwicklungsgedankens liegt freilich eine Annäherung an die Wahrheit insoferne, als der Mensch den Schwerpunkt der Entwicklung *in sich selbst* und nicht mehr in die Gattung verlegt in Übereinstimmung mit seinem eigenen innersten Wesen, das gar nicht anders kann, wie sich selbst als das Zentrum der ganzen Welt und damit auch als Selbstzweck zu betrachten. Aber daß auch insoweit nicht eine stetig fortschreitende Entwicklung statthabe, sollte doch schon ein Blick auf die tägliche Erfahrung lehren, wobei natürlich davon auszugehen ist, daß unter Entwicklung nur eine Läuterung des *Charakters*, also eine *moralische* Entwicklung, zu verstehen ist, da es sich ja nicht um die Erreichung eines physischen, sondern eines metaphysischen Zieles handelt. Wie wenig von solcher Entwicklung wird man aber da gewahr! Sehen wir nicht vielmehr regelmäßig das Gegenteil von ihr? Dient das Leben gemeinhin nicht dazu, die Selbstsucht, das Gegenteil von moralischer Läuterung, nach den verschiedensten Richtungen zu »entwickeln«? Wie wenig Menschen gibt es, die am Schlusse ihres Lebens keine Gewissensbisse, diesen einzigen Gradmesser alles moralischen Fortschrittes, und damit die unmittelbare Gewißheit in sich empfinden, daß sie wirklich moralisch vorwärts gekommen sind und deshalb ruhig und vertrauensvoll sterben können, ohne daß sie es nötig hätten, angesichts des herannahenden Todes das Gemüt künstlich durch eine eingebildete äußerliche Sündenvergebung seitens eines Priesters

¹⁰⁷ Auch diese Auffassung ist keineswegs ein Produkt unserer Zeit, indem schon der Buddha sie zurückwies. Majj. Nik. I, p. 518 (76. Suttam).

oder durch den Glauben an einen sündenvergebenden Gott selbst zu beruhigen! Also auch hier keine Entwicklung; im Gegenteil, sehr viele Menschen sinken im Verlaufe ihres Lebens in ihren Trieben und Neigungen bis zum Tiere herab; ja, erreichen oft einen Grad von Bestialität, wie ihn nicht einmal Tiere aufweisen, mit der Folge, daß schon bei ihren Lebzeiten der anständige Teil der Volksgenossen alles unternimmt, sie möglichst von sich fernzuhalten, ja der Staat ihren tatsächlichen Ausschluß aus der menschlichen Gesellschaft erzwingt. Ist es widersinnig, wenn hier die ewige, unerbittlich waltende Gerechtigkeit im Augenblicke des Todes als dem Momente, wo allein eine neue Einordnung in die entsprechende Umgebung möglich ist, diese der Sachlage gemäße Einordnung nun auch wirklich vornimmt und das Wesen dahin schickt, wohin es seiner ganzen Charakterbeschaffenheit nach gehört und wo die ihm eigentümlichen Bestrebungen nicht mehr als unnatürlich, sondern als natürlich und angemessen gelten, also ins Tierreich oder gar in eine Hölle, zugleich zum Ausgleiche all des Unheiles, das es angestellt hat? Freilich nicht auf ewig; denn *alles* in der Welt, im Samsāro, hat ein Ende, auch der Aufenthalt in der Tier- und Höllenwelt.

Man sollte meinen, diese *Hypothese*, die übrigens auch der Einheit alles Lebens gerecht wird, indem nach ihr andererseits auch das Tier wie der Teufel Aussicht hat, irgendwo und irgendwann wieder emporzutauchen und Menschentum zu erreichen, entspreche *vielmehr* der Wirklichkeit als jener »Entwicklungsgedanke«, nach welchem sich alles so schön im Einklang mit unserem Willen vollzieht, daß schon deshalb die Annahme naheliegt, hier sei wieder einmal der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen.

Freilich eröffnet sich unter diesem Gesichtspunkte eine geradezu fürchterliche Perspektive für unsere Zukunft: wir werden nicht durch ein »Entwicklungsgesetz« unaufhaltsam und ohne unseren Willen in immer reinere Gefilde emporgetragen, sondern wir irren, wie schon seit unvordenklichen Zeiten, so auch jetzt, so auch in aller Zukunft, innerhalb der grauenhaften Abgründe des Seins umher mit der Möglichkeit, ja in Hinsicht auf die Zahllosigkeit der uns noch bevorstehenden Wiedergeburten mit der bestimmten Aussicht, auch selbst wieder in die tiefsten dieser Abgründe, das Tierreich und die Höllenreiche, und damit in Zustände grenzenlosen Leidens hinunterzusinken und die Worte Jakob Boehme's an uns selbst zu erfahren: »Wenn alle Berge Bücher wären und alle Seen Tinte und alle Bäume Schreibfedern, noch wäre es nicht genug, um all den Schmerz zu beschreiben.« Aber was kann der Buddho, was können alle die heiligen Männer, denen ein Einblick in diese Abgründe gegönnt war, dafür, daß es so ist, daß wir durch eine unbegreifliche Fatalität in eine derartige Welt hineingeraten sind? Müssen sie unrecht haben, bloß weil *wir* an diese schreckliche Situation nicht glauben können, gleich einem Kinde, das nicht glauben kann, daß die schönen Blumen, die es pflückt, an einem gerade durch sie ver-

deckten Abgrund wachsen, und das deshalb schließlich auch in diesen hinabstürzen muß¹⁰⁸?

Wenn aber unser Aufenthalt in der Welt solcher Art ist, wenn uns also, wohin wir auch in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit blicken, letzten Endes immer wieder Leiden, ja oft auf ungezählte Zeiträume hinaus *nur* Leiden entgegen gähnt, dann wird wohl auch der eingefleischteste »Optimist« nicht mehr den Mut haben, die erste der vier Hohen Wahrheiten anzuzweifeln, daß alles Leben im Grunde Leiden ist. Er wird vielmehr nicht umhin können, auch die Wahrheit der anderen Worte des Meisters einzuräumen: »Die ganze Welt wird von Flammen verzehrt, die ganze Welt wird von Rauch umwölkt, die ganze Welt steht in Brand, die ganze Welt erbebt¹⁰⁹«, und wird voll Erwartung der weiteren Botschaft lauschen, wie er dieser Leidenswelt auf ewig entkommen kann, ein Problem, dessen Lösung vor allem die Aufhellung des Verhältnisses, in dem wir zu unseren während des Samsāro fortwährend wechselnden Persönlichkeiten¹¹⁰ und damit zur Welt selbst stehen, voraussetzt. Der Betrachtung dieses Verhältnisses wollen wir uns deshalb zunächst zuwenden, um so mehr, als sie auch den Übergang dazu bildet, uns den *unmittelbaren* Einblick in den endlosen Kreislauf unserer Wiedergeburten, wie wir ihn im bisherigen behandelt haben, zu verschaffen.

Das Subjekt des Leidens

Ich bin: das ist der sicherste Satz, den es gibt. Er gehört zu jenen, die *vor* aller Beweisführung in sich selbst evident sind. Er liegt ja auch tatsächlich schon vor aller Beweisführung; denn was immer ich nur beweisen will, das will ja eben *ich* und will es für *mich* beweisen. Er ist auch sicherer als alle Anschauung, dieses im übrigen sicherste Kriterium aller Wahrheit; denn auch jede Anschauung erfolgt schon durch *mich*, setzt mich also als Anschauendes bereits voraus. Ich kann zweifeln, *was* ich bin; ich kann sogar zweifeln, ob ich denn wirklich *bin*, das heißt, ob die Bestimmung meines Wesens durch den Begriff Sein, der ja selbst erst aus der Anschauung gewonnen ist, überhaupt vorgenommen werden

¹⁰⁸ Auch schon für den, der seinen Blick nicht über den *ganzen* Samsāro zu weiten, sondern sich nur seine stete Wiedergeburt als Mensch vorzustellen vermag, wird die Sache schrecklich genug, wenn anders er die ganze Trostlosigkeit zu fassen fähig ist, die in den folgenden, in *buddhistische* Fassung gebrachten Versen Martin Greifs liegt: »Jeder Wehruf ist verschollen, – Jede Klage ist verweht, – Wo mit seinem wechselvollen – Los ein neuer Leib ersteht. – Neuer Jugend goldne Tage, – Neuen Alters steile Bahn, – Neue Hoffnung, neue Klage, – Alles hebt von neuem an.« Nur muß man sich dabei der *endlosen* Wiederholung dieses »Alles hebt von neuem an« klar bewußt werden.

¹⁰⁹ Samyutta Nik. I, pag. 133 (V, 7).

¹¹⁰ Persönlichkeit in dem früher festgestellten Sinne genommen, also als der jeweilige Inbegriff der fünf Gruppen des Anhaftens, sei es nun in Form eines menschlichen oder tierischen oder eines sonstigen Organismus.

kann und darf. Ja, man kann unwiderleglich nachweisen, daß das Ich in der Tat nur ein bloßer Gedanke ist, für den keine substantielle Entsprechung gefunden werden kann. Das alles kann man. Man kann überhaupt nachweisen, was man will: die Tatsächlichkeit meines Ich wird dadurch nicht im geringsten berührt, und lächelnd werde ich über alle diese Beweise, auch wenn ich sie als unwiderleglich anerkenne, hinweggehen. Denn mich selbst kann man durch die tiefgründigsten Auseinandersetzungen nicht hinwegbeweisen, und dem Menschen, der sich erbötig machen wollte, mir nachzuweisen, daß ich tatsächlich *nicht* sei, würde ich, wenn ich ihn überhaupt eines Bescheides würdige, höchstens zur Antwort geben: Ja, lieber Freund, wenn ich nicht bin, warum plagst du dich denn dann überhaupt erst, mir den Beweis zu liefern, daß ich nicht bin? Bei allen deinen Beweisen setzest du mich als den Adressaten derselben ja doch schon immer voraus, ganz ebenso, wie du dich selbst dabei schon voraussetzest. Denn wie könntest du den Beweis unternehmen, daß wir nicht sind, wenn du nicht selbst schon vorher hättest sein müssen, um diesen Beweis anzutreten? — In der Tat ist es auch im Grunde lächerlich, die Frage, ob ich bin, überhaupt nur aufzuwerfen. Jeder fühlt auch ohne weiteres, daß alle derartigen Fragen: »Bin ich?« »Bin ich nicht?« nicht eigentlich die Tatsächlichkeit meines Ich anzweifeln, sondern nur zum Ausdruck bringen wollen, daß ich vielleicht nicht *das* bin, für was ich mich halte, ja, daß vielleicht schon die Bestimmung »bin« auf mein Wesen nicht anwendbar ist. Darauf aber hat der unbefangene Mensch doch bloß die Antwort: Gut, dann bin ich eben nicht das, für das ich mich selbst bisher gehalten habe, bin schließlich etwas, was weder du noch irgend ein anderer ergründen kann, aber trotz alledem bin ich eben doch, bin dann eben etwas *Unergründliches*.

Das alles ist so klar, daß man es, wie gesagt, nicht beweisen, sondern immer nur durch Worte deutlich machen kann, daß man das Gegenteil, also daß ich überhaupt und in jedem Sinne nicht bin, zwar »zungen«, aber nicht »hirnen« kann. Eben deshalb ist ja auch die Tatsache seiner Wesenheit ohne weiteres für jeden Menschen selbstverständlich, selbstverständlich für den unbefangenen Normalmenschen, selbstverständlich für die größten Geister, insbesondere unsere großen Philosophen, selbstverständlich für alle Religionsstifter, selbstverständlich natürlich auch für den Buddha.

Ja, es ist für sie die Urtatsache, über die sie gar nicht erst debattieren, und demgemäß für die Größten von ihnen das Ich der Urgrund:

» Was ist Urgrund, was Brahman — (hier allgemeiner Name für ›Prinzip‹) —? Woher sind wir?

Wodurch bestehn, und worin sind gegründet wir?
 Von wem regiert, bewegen wir, ihr Weisen,
 Uns in der Lust und Unlust Wechselständen?

Sind Zeit, Natur, Notwendigkeit, der Zufall,
Grundstoffe, Geist, ist die Verbindung dieser
Als Urgrund denkbar? Doch nicht! — *Denn das Ich ist,*«

heißt es in der Çvetāçvatara-Upanischad, indem sie damit zum Ausdruck bringt, daß alle aufgezählten Prinzipien nicht für sich allein, sondern nur als Bestimmungen an dem Ich (ātman) gedacht werden können, welches daher unter allen Umständen der Urgrund ist¹¹¹.

Wollte man übrigens diese Urtatsache, daß ich bin, in die Form eines Beweises bringen, so gibt der Buddho auch einen solchen, und zwar entsprechend der Selbstverständlichkeit der zu beweisenden Tatsache den schlagendsten, der überhaupt gegeben werden kann: Du bist; denn *du leidest* — ein Satz, der jeden Augenblick als wahr unmittelbar erfahren wird. — Warum wird dann aber *hier* diese Selbstverständlichkeit, daß ich bin, so urgiert? Nun ja, weil man gerade Selbstverständliches nur zu leicht übersieht und eben deshalb kurioser Weise sogar auch — sich selbst. Wir werden später noch Gelegenheit haben, das augenscheinlich bestätigt zu finden.

Weil so unser Ich die Urtatsache ist, vor die sich jeder gestellt sieht, deshalb lautet auch die Grundfrage aller Philosophie nicht, wie man gemeinhin annimmt¹¹²: »Was ist *die Welt*?« sondern: »Was bin *ich*?«¹¹³ Auf diese Grundfrage wurde auch der Buddho geführt. Denn gerade weil der Mensch ein solcher ist, der leidet, entstand auch für ihn, der sich ja zum Ziele gesetzt hatte, diesem Leiden zu entkommen, von selbst die Frage: *Was bin ich?* Wollte er die Lösung seiner großen Aufgabe finden, so mußte er auch über diese Frage wenigstens insoweit zur Klarheit kommen, daß er einwandfrei feststellen konnte, ob die Notwendigkeit dieses Leidens in unserer eigenen Wesenheit begründet ist, das Leiden also einen Ausfluß derselben darstellt, oder ob es etwas ist, das nur als ein *Fremdes* über uns kommt. Nur in letzterem Falle besteht überhaupt die Möglichkeit, sich von ihm loszumachen, sich wieder von ihm zu befreien, während im ersteren Falle alles Streben, ihm zu entrinnen, von vornherein ausgeschlossen erscheint. Denn meinem eigenen Wesen, d. h. also mir selbst, kann ich nicht entfliehen, so wenig als die Hand sich selbst wegwerfen kann: »Was meinst du nun, Aggivessano: wer da Wehem anhängt, Wehem nachfolgt, Wehem verbunden ist, Wehes also betrachtet: »Das gehört mir, *das bin ich, das ist mein Selbst*, kann etwa der das Wehe ringsum von sich abhalten?« »Wie wär' es möglich, o Gotamo, das nicht, o Gotamo¹¹⁴,«

¹¹¹ Nach Deussen, Sechzig Upanischad's des Veda, S. 292, Anm. 1.

¹¹² beispielsweise Deussen in seinen »Elementen der Metaphysik«, S. 80.

¹¹³ Auf dieser falschen Formulierung des Grundproblems beruht vor allem die Unfruchtbarkeit unserer abendländischen Philosophie, indem, wenn man das Problem dahin abstellt, was *die Welt* sei, als selbstverständlich mitunterstellt wird, daß ich selbst zur Welt gehöre. Eben dadurch hat man sich dann aber gleich von allem Anfang an die Möglichkeit verbaut, sich selbst als *außerweltlich* zu begreifen.

¹¹⁴ Majj. Nik. I, p. 233 (35. Suttam).

Auch der Buddho wurde also gerade durch sein Problem der Leidensvernichtung vor die große Frage gestellt: Was ist der Mensch denn eigentlich im tiefsten Grunde? oder — was dasselbe ist — was ist sein *wahres* Ich? Ja, ihre Bedeutung ist auch nach ihm so groß, daß er ihre Beantwortung geradezu in den Mittelpunkt seiner Lehre gerückt hat, wie das schon aus der Antwort erhellt, die er dreißig brahmanischen Jünglingen auf ihre Frage nach dem Verbleib eines entflohenen Weibes erteilte: »Was ist wohl besser, ihr Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht *oder wenn ihr euer Ich sucht*¹¹⁵?«

Der Frage nach unserem wahren Wesen kann man aber von zwei Seiten beizukommen suchen: man kann sie direkt zu beantworten unternehmen oder indirekt, nämlich dadurch, daß man feststellt, was ich auf jeden Fall *nicht* bin. Welcher Weg der bessere ist, läßt sich von vornherein nicht entscheiden. Indessen ist doch ohne weiteres so viel klar, daß der indirekte Weg unbedingt der sicherere ist. Was ich *nicht* bin, kann ich auf jeden Fall einwandfrei feststellen, während die positive Antwort auf die Frage, was ich bin, leicht Zweifel auslösen kann, ob ich denn nun in der Tat das bin, worin die Antwort mein Wesen verlegt, wie das unsere verschiedenen philosophischen Systeme sattsam beweisen. Es muß deshalb von vornherein mit Vertrauen gegenüber dem Buddho erfüllen, daß er den sicheren indirekten Weg geht. Der Grundzug seiner Lehre besteht nämlich darin, uns Schritt um Schritt, so daß wir bequem und sicher folgen können, aufzuzeigen, was wir auf jeden Fall *nicht* sind, indem er das Resultat jedesmal in das große Wort zusammenfaßt: »Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.« Auf diesen Weg wurde er ja auch schon durch die Art seiner Problemstellung dahin, ob die Elemente des Leidens einen Bestandteil der menschlichen Wesenheit bilden, als den nächstliegenden verwiesen.

Übrigens ist dieser Weg der indirekten Beantwortung auch der natürliche. Denn der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich beherrscht wie die ganze Welt, so auch jedes einzelne Wesen. Es kommt nur darauf an, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich richtig zu ziehen, den Trennungsschnitt an der richtigen Stelle zu machen. Der Buddho hat diesen Trennungsstrich zwischen *attā* und *anattā* — Ich und Nicht-Ich — ganz genau gezogen¹¹⁶. Er lädt jeden ein, nachzuprüfen, ob diese Grenzbestimmung richtig von ihm vorgenommen ist. Wollen wir dieser Einladung Folge leisten.

¹¹⁵ Mahāvaggo I, 14.

¹¹⁶ Schon hier wird deutlich, wie verkehrt es ist, *anattā* mit »wesenlos« zu übersetzen. »*Anattā*« heißt ja auch schon dem Wortsinne nach »nicht-ich«. Und dann stellt es doch nur die Zusammenfassung der ständig wiederkehrenden Formel dar: »Das bin ich nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst«, wie das übrigens die Legaldefinition im Samyutta Nik. IV p. 1 (XXXV, 1) zu allem Überflusse noch ausdrücklich bestätigt: »Was unbeständig ist, ist Leiden, was Leiden ist, ist *anattā*; was *anattā* ist, das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst.« — Vgl. übrigens damit auch die lehrreichen Ausführungen in Deussens Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abt. I, S. 286 ff.

Hiebei müssen wir uns natürlich zuvörderst über das Kriterium auseinandersetzen, nach welchem der Buddha die Scheidung zwischen attā und anattā vornimmt. Es ist klar, daß dieses Kriterium entsprechend der ungeheueren Wichtigkeit der mit seiner Hilfe zu beantwortenden Frage über jeden Zweifel erhaben sein muß, so erhaben, daß wir bedingungslos unser ganzes Schicksal auf die sich aus ihm ergebenden Konsequenzen zu gründen entschlossen sind. Der Buddha läßt uns über dieses Kriterium natürlich auch nicht im Unklaren. Es kann aus fast allen seinen Suttan entnommen werden, ist übrigens im einhundertachtundvierzigsten Suttam der Mittleren Sammlung ausdrücklich formuliert in dem folgenden Satz: »Das Auge ist das Ich, eine solche Behauptung, die kann nicht angehen; beim Auge wird ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an ›Das Auge ist das Ich‹ zu behaupten. Somit ist das Auge nicht das Ich.« Der Buddha stellt also als Kriterium für die Auffindung der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich den Satz auf: *Wobei ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen wird, geht es nicht an zu behaupten: ›Das ist mein Selbst, das bin ich‹.* Man muß sich über diesen Satz ganz klar werden, um ihn trotz seiner genialen Einfachheit in seiner ganzen Tiefe und inneren Evidenz zu durchschauen. Wohl gemerkt, der Buddha sagt nicht: *Was entsteht und vergeht, ist nicht mein Selbst, nicht mein Ich* — über diesen Satz ließe sich streiten, indem nicht ohne weiteres einzusehen wäre, warum denn nicht auch ein Vergängliches mein Wesen sollte konstituieren können — sondern er sagt: »Wobei ich ein Entstehen und Vergehen wahrnehme, das kann nicht mein Selbst, mein Ich sein« — und *diesen* Satz wird wohl kein denkendes Wesen in Zweifel ziehen. Denn was ich entstehen und vergehen *sehe*, muß eben deshalb logisch zwingend ein von mir Verschiedenes sein. Wenn vor meinem physischen Auge ein Gegenstand vorüberzieht, so steht eben deshalb unweigerlich fest, daß er nicht selbst mein Auge sein kann, und wenn ich mit dem Ohre einen Ton erklingen und verklingen höre, so würde nicht einmal ein Narr behaupten, das sei sein Ohr gewesen, das da vorübergerauscht sei. Eben weil ich bin, zweifellos bin, kann ich nicht das sein, was ich vor meinem physischen oder geistigen Auge — in letzterem Falle, in der Sprache Schopenhauers, vor mir als *erkennendem Subjekte* — hinschwinden sehe; denn sonst hätte ich ja mit dessen Hinschwinden selbst aufgehört zu sein. Nun bin ich aber immer noch, auch nachdem es entschwinden ist; also war es eben nicht mein Ich und nichts von mir, was da entschwand; im Gegenteil, *eben sein Hinschwinden setzt mich ja in Erstaunen und Verwunderung und — Schmerz.*

Gerade dadurch nämlich, daß ich selbst vom Hinschwinden nicht mitbetroffen werde, wird ja auch der Schmerz, das Leid infolge Vergänglichkeit, überhaupt erst möglich. Denn dieses Leid — und ein anderes kennt der Buddha, wie genugsam ausgeführt, nicht — besteht ja eben darin, daß der gewollte Zustand einem ungewollten Platz macht. Das setzt aber doch voraus, daß etwas da

ist, was diesen Übergang aus dem gewollten in den ungewollten Zustand an sich erfährt, was also selbst diesen unaufhörlichen Wechsel nicht mitmacht, sondern ihn im Gegenteil schmerzlich empfindet, und dieses Etwas bin eben — *ich selbst* mit der ganzen Realität dieses Schmerzes, den ich an mir empfinde. Ich kann also unmöglich mit dem identisch sein, was mir Schmerz *verursacht*¹¹⁷. Im Gegenteil könnte ich, wenn ich mit dem, was ich dahinschwinden sehe, identisch wäre, über dieses Dahinschwinden schon deshalb gar keinen Schmerz empfinden, weil, was seinem Wesen nach vergänglich ist — und *alles*, was ich vergehen sehe, ist *zufolge seiner inneren Beschaffenheit* vergänglich — *diese Vergänglichkeit überhaupt nicht schmerzhaft empfinden kann*, da es ihm ja nichts *Naturwidriges, sondern nur die Auswirkung seiner innersten Wesenheit ist*, wie freies Gas nicht etwa sein Zersterben in den Raum hinaus scheut, sondern weil seiner Natur gemäß, im Gegenteil mit aller Vehemenz erstrebt. Somit ist also auch das zweite Kriterium für die Grenzbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich, mit dem der Buddho operiert, in sich selbst evident, nämlich, daß *ich nicht in dem bestanden sein kann, was mir in Folge seiner Vergänglichkeit Schmerz verursacht*¹¹⁸.

¹¹⁷ Diesen Gedanken kann man auch so ausdrücken: Bei jeder Veränderung geht ein Bestimmtes zugrunde und bildet sich ein Neues. Nun kann das Zugrundegegangene über die vollzogene Veränderung nicht unglücklich sein, weil es ja gar nicht mehr existiert, das Neue aber nicht, weil es die Veränderung nicht an sich erfahren hat, im Gegenteil erst aus ihr hervorgegangen ist, ganz abgesehen davon, daß es eben deswegen, weil es der Veränderung seine Existenz verdankt, sich über sie *freuen* müßte. Also muß ein Drittes da sein, das die Veränderung als solche schmerzlich empfindet. Dieses Dritte bin ich selbst.

¹¹⁸ Man vergleiche mit dem Gesagten die Fassung des Kant'schen Paralogismus der Persönlichkeit durch Schopenhauer. Bei der grundlegenden Wichtigkeit der Sache seien folgende Sätze im Wortlaut hierher gesetzt:

»Man kann, hinsichtlich aller Bewegung überhaupt, welcher Art sie auch seyn möge, a priori feststellen, daß sie allererst wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit irgend einem Ruhenden; woraus folgt, daß auch der Lauf der Zeit, mit Allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Wir urtheilen hierin freilich nach Analogie der Bewegung im Raum: aber Raum und Zeit müssen immer dienen, einander wechselseitig zu erläutern, daher wir eben auch die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie uns vorstellen müssen, um sie anschaulich auffassend, a priori zu konstruieren. Demzufolge also können wir uns nicht vorstellen, daß, wenn Alles in unserem Bewußtseyn, zugleich und zusammen, im Flusse der Zeit fortrückte, dieses Fortrücken dennoch wahrnehmbar seyn sollte; sondern hiezu müssen wir ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberflösse. Für die Anschauung des äußern Sinnes leistet dies die Materie, als die bleibende Substanz, unter dem Wechsel der Accidenzien; wie dies auch Kant darstellt, im Beweise zur »ersten Analogie der Erfahrung«. . . . Bei unserm Argument der Persönlichkeit ist die Rede bloß von der Wahrnehmung des *innern* Sinnes, in welche auch die des äußern erst wieder aufgenommen wird. Daher also sagte ich, daß wenn unser Bewußtseyn mit seinem gesamten Inhalt gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Also muß hiezu im Bewußtseyn selbst etwas

Beide Kriterien für die Feststellung des Bereiches des Nicht-Ich, nämlich das der wahrgenommenen Vergänglichkeit und des Leidens infolge dieser Vergänglichkeit, werden in den Suttan regelmäßig in den Satz zusammengefaßt: »Ist das unvergänglich oder vergänglich?« — »Vergänglich, o Herr.« — »Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?« — »Wehe, o Herr.« — »Was aber vergänglich, wehe, ein veränderliches Ding ist, kann man von dem mit Recht sagen: Das bin ich, das gehört mir, das ist mein Selbst?« — »Sicherlich nicht, o Herr.«

Nun haben wir schon im bisherigen nichts in der Welt als unvergänglich, sondern im Gegenteil alles als vergänglich, als unaufhörlichem Wechsel unterworfen erkannt, insbesondere auch all das, was unsere Persönlichkeit aufbaut, eben weshalb ja auch letzten Endes alles, einschließlich der Bestandteile unserer Persönlichkeit, in Leiden übergeht. Es ist also auch die Frage, was alles Nicht-Ich ist, worin ich also auf keinen Fall bestanden sein kann, eigentlich schon entschieden: *Alles* ist Nicht-Ich, anattā; auf der einen Seite stehe *ich*, auf der anderen das ganze gewaltige All, dessen Fortdauer, Entstehen und Vergehen ich *an* meiner und *durch* meine Persönlichkeit beobachte.

In der Tat wird man, wenn man nicht von vornherein durch gegenteilige erstarrte Ansichten behindert ist, wenn man also in ruhiger Besonnenheit, in gleichmütiger Beschaulichkeit auf die Elemente des Alls in ihrer Verbindung als Persönlichkeit herablickt, die Wahrheit förmlich mit Händen greifen können, wenn der Buddho ausführt¹¹⁹:

»Das Auge¹²⁰ ist das Ich, eine solche Behauptung, die kann nicht angehn; beim Auge wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer ›Mein Ich entsteht und vergeht‹ als Ergebnis gelten lassen¹²¹. Darum geht es nicht an, ›Das Auge

Unbewegliches seyn. Dieses aber kann nichts Anderes seyn, als das erkennende Subjekt selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blick läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende. Wie wenig es selbst an diesem Laufe Teil hat, wird uns sogar fühlbar, wenn wir, im Alter, die Scenen der Jugend und Kindheit uns lebhaft vergegenwärtigen . . . Im Ganzen genommen, scheint hier das Wahre, welches, wie in der Regel jedem Irrthum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserm empirischen Bewußtsein *allerdings ein ewiger Punkt nachgewiesen werden kann, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewiesen*, ohne daß man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhalte. Ich weise hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt Das ist, was Alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch erfassen wir es als den festen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf selbst allerdings nur im Gegensatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann« (Parerga I, S. 114 ff. [120 ff.]).

¹¹⁹ Majj. Nik. III, p. 282 (148. Suttam).

¹²⁰ d. h. *das Sehen*.

¹²¹ was aber, um es noch einmal zu wiederholen *unmöglich* ist, da, wenn ich mit dem unaufhörlich wechselnden Sehen selbst immer wechselte, verschwände und entstände, *der Wechsel als solcher* ja gar nicht wahrgenommen und weiterhin auch nicht *als Freude und Leid empfunden werden könnte*.

ist das Ich zu behaupten. Somit ist das Auge nicht das Ich. — »Die Gestalten sind das Ich, eine solche Behauptung, die kann nicht angehen; bei den Gestalten wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer »Mein Ich entsteht und vergeht« als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, »Die Gestalten sind das Ich zu behaupten... »Das Sehbewußtsein ist das Ich — »Die Sehberührung ist das Ich — »Die Empfindung ist das Ich — »Der Durst¹²² ist das Ich: eine solche Behauptung, die kann nicht angehen; beim Durste wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer »Mein Ich entsteht und vergeht« als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, »Der Durst ist das Ich zu behaupten: somit ist das Auge nicht das Ich, sind die Gestalten nicht das Ich, ist das Sehbewußtsein nicht das Ich, ist die Sehberührung nicht das Ich, ist die Empfindung nicht das Ich, ist der Durst nicht das Ich.

»Das Ohr ist das Ich — »Die Nase ist das Ich — »Die Zunge ist das Ich — »Der Leib ist das Ich — »Das Denken¹²³ ist das Ich: eine solche Behauptung, die kann nicht angehen; beim Denken wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer »Mein Ich entsteht und vergeht« als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, »Das Denken ist das Ich zu behaupten. . . . — »Die Denkobjekte sind das Ich: eine solche Behauptung, die kann nicht angehen; bei den Denkobjekten wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer »Mein Ich entsteht und vergeht« als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, »Die Denkobjekte sind das Ich zu behaupten. . . . — »Das Denkbewußtsein ist das Ich — »Die Denkberührung ist das Ich — »Die Empfindung ist das Ich — »Der Durst ist das Ich: eine solche Behauptung, die kann nicht angehen; beim Durste wird ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen; wobei nun aber ein Entstehn und Vergehn wahrgenommen wird, muß einer »Mein Ich entsteht und vergeht« als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, »Der Durst ist das Ich zu behaupten: somit ist das Denken nicht das Ich, sind die Denkobjekte nicht das Ich, ist das Denkbewußtsein nicht das Ich, ist die Denkberührung nicht das Ich, ist die Empfindung nicht das Ich, ist der Durst nicht das Ich.«

Kurz: sowie ich den Prozeß, wie meine Persönlichkeit und damit für mich die ganze Welt zustandekommt, analysiere und dabei jede einzelne Komponente dieses Prozesses wie diesen in seinen einzelnen Stadien selbst auf das Kriterium für die Grenzbestimmung zwischen dem Bereiche des Ich und Nicht-Ich untersuche, wird deutlich, daß *nichts* davon zu meinem Ich gehört, vielmehr alles

¹²² d. h. der aus der Empfindung und der mit ihr untrennbar verbundenen Wahrnehmung immer wieder neu hervorquellende dürstende Wille. Von diesem Durste wird später noch ausführlich behandelt werden.

¹²³ Denken = Betätigung des Denkkorgans.

jenseits desselben liegt. Denn ich stehe ja *hinter* dem ganzen Prozesse und seinen Bestandteilen, sehe in den Stunden dieser beschaulichen Analyse als der kalte, anteillose Zuschauer, als das reine Subjekt des Erkennens, auf sie herab, beobachte ihr unablässiges Entstehen und Vergehen, von dem ich, der Beobachter, selbst unberührt bleibe:

»Da gebt sich, Mönche, der Mönch ins Innere des Waldes oder unter einen großen Baum oder an eine leere Stätte, setzt sich mit verschränkten Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet und pflegt die Besonnenheit. . . . Er betrachtet sich diesen Körper da von der Sohle bis zum Scheitel, den hautüberzogenen, den unterschiedliches Unreine ausfüllt: »Dieser Körper trägt einen Schopf, ist behaart, hat Nägel und Zähne, Haut und Fleisch, Sehnen und Knochen und Knochenmark, Nieren, Herz und Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile und Kot, hat Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin.«

Gleichwie etwa, Mönche, wenn da ein Sack, an beiden Enden zugebunden, mit verschiedenem Korne gefüllt wäre, als wie etwa mit Reis, mit Bohnen, mit Sesam, und ein scharfsehender Mann bände ihn auf und untersuchte den Inhalt: »Das ist Reis, das sind Bohnen, das ist Sesam;« ebenso nun auch, Mönche, betrachtet sich der Mönch diesen Körper da von der Sohle bis zum Scheitel, den hautüberzogenen, den unterschiedliches Unreine ausfüllt.

Weiter sodann, Mönche: der Mönch schaut sich diesen Körper da, wie er geht und steht, in seinen Elementen an: »Dieser Körper besteht aus dem Erdenelement, dem Wasserelement, dem Feuerelement, dem Lufterelement. . . .«

Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, einen Tag nach dem Tode oder zwei oder drei Tage nach dem Tode, aufgedunsen, blauschwarz gefärbt, in Fäulnis übergegangen, zieht er den Schluß auf sich selbst: »Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.« Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, von Krähen oder Raben oder Geiern zerfressen, von Hunden oder Schakalen zerfleischt, oder von vielerlei Würmern zernagt, zieht er den Schluß auf sich selbst: »Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.« Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn, ein Knochengerippe, fleischbehangen, blutbesudelt, von den Sehnen zusammengehalten; ein Knochengerippe, fleiscentblößt, blutbefleckt, von den Sehnen zusammengehalten; ein Knochengerippe, ohne Fleisch, ohne Blut, von den Sehnen zusammengehalten; die Gebeine, ohne die Sehnen, hierher und dorthin verstreut, da ein Handknochen, dort ein Fußknochen, da ein Schienbein, dort ein Schenkel, da das Becken, dort der Wirbel, da der Schädel; als hätte er das gesehen, zieht er den Schluß auf sich selbst: »Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgehn.« Weiter sodann, Mönche: als hätte der Mönch einen Leib auf der Leichenstätte liegen sehn,

Gebeine, blank, muschelfarbig; Gebeine zuhauf geschichtet, nach Verlauf eines Jahres; Gebeine verwest, in Staub zerfallen; als hätte er das gesehn, zieht er den Schluß auf sich selbst: ›Und auch dieser Körper ist so beschaffen, wird das werden, kann dem nicht entgeh.‹

So beobachtet er unentwegt am eigenen Körper den Körper, so beobachtet er unentwegt am anderen Körper den Körper, unentwegt beobachtet er am eigenen und am anderen Körper den Körper¹²⁴.«

Und was findet er bei diesem Wachen über den Körper? Die alte Tatsache: er *beobachtet*: ›Der Körper entsteht, der Körper vergeht, der Körper entsteht und vergeht, ich aber bin davon unberührt. Das, was ich da vor mir sehe, ist weiter nichts als ein Gebilde, das, aus den vier Hauptelementen entstanden, ich fortwährend aus denselben sich erneuern und unter meinen Augen unaufhaltsam seinem definitiven Verfall zueilen und schließlich sich vollständig wieder auflösen und in die Gemeinschaft mit den Stoffen der äußeren Natur zurückkehren sehe; kurz, er merkt: ›Es ist *ein Körper*¹²⁵ – und weiter nichts, insbesondere nicht mein Ich, nicht mein Selbst. *Denn wie könnte das mein Ich sein, was ich so vor mir hinschwinden sehe?*‹ »Diese Beobachtung läßt ihn nicht mehr los, eben weil sie zur Erkenntnis, zur *Besinnung* dient.« Nunmehr erst nämlich beginnt man sich auf sich selbst zu besinnen, man wird stutzig über sich selbst; denn man merkt, daß man in Wahrheit nicht in dem bestanden sein könne, wofür man sich bisher gehalten hat¹²⁶.

Wie beim Körper, so ist es auch beim ganzen Empfindungs- und Wahrnehmungsprozeß: »Weiter sodann, Mönche, beobachtet der Mönch unentwegt die sechs Innen- und Außengebiete. Wie aber, Mönche, beobachtet der Mönch die sechs Innen- und Außengebiete? Da erkennt, Mönche, ein Mönch das Auge und erkennt die Gestalten und die Verbindung, die sich aus beiden ergibt, auch diese erkennt er. Er erkennt es, wenn die Verbindung eben erst erfolgt, erkennt es, wenn die erfolgte Verbindung aufgehoben wird, und erkennt es, wenn die

¹²⁴ Majj. Nik. I, p. 55 flg. (10. Suttam).

¹²⁵ Das Pāliwort *kāyo* entspricht unserem Wort »Körper«. Seine Grundbedeutung ist »Anhäufung«, »Aggregat« = Anhäufung verschiedener Teile.

¹²⁶ Wenn einer sich recht deutlich machen will, daß der Körper nicht sein Ich sein kann, so erwäge er folgendes: Bekanntlich hat der unaufhörliche Stoffwechsel in unserem Körper zur Folge, daß bereits nach Ablauf eines Jahres kein Atom in demselben mehr das gleiche ist; es ist in der Zwischenzeit aus der aufgenommenen Nahrung ein vollständig neuer Körper aufgebaut worden. Nun stelle man einem zu einem Jahr Gefängnis verurteilten Gefangenen, der selbstverständlich seinen Körper für sein Ich oder doch für einen wesentlichen Bestandteil desselben hält, am Beginn seiner Strafzeit die sämtliche in diesem Jahre von ihm zu konsumierende Nahrung in Form von Konserven auf den Tisch und sage ihm: »Hier in diesen Konserven ist dein Selbst verpackt, wie es nach einem Jahr sein wird.« – Weiter: Man sammle seine sämtlichen Ausscheidungsprodukte während seiner einjährigen Gefangenschaft in einer Tonne. Nach Umfluß seiner Haft führe man ihn vor diese Tonne und eröffne ihm: »Hier in dieser Tonne liegt dein vergangenes Selbst, betrachte es!« Man sollte meinen, das Ungeheuerliche der Ansicht, daß der Körper und dessen Stoffe irgend etwas mit unserem wirklichen Wesen zu

aufgehobene Verbindung künftig nicht mehr erscheint. Er erkennt das Ohr und erkennt die Töne — er erkennt die Nase und erkennt die Düfte — er erkennt die Zunge und erkennt die Säfte — er erkennt den Leib und erkennt die Tastobjekte — er erkennt das Denkgorgan und erkennt die Denkobjekte: und die Verbindung, die sich aus je beiden ergibt, auch diese erkennt er; er erkennt es, wenn die Verbindung eben erst erfolgt, erkennt es, wenn die erfolgte Verbindung aufgehoben wird, und erkennt es, wenn die aufgehobene Verbindung künftig nicht mehr erscheint.

»Wie aber, Mönche, beobachtet ein Mönch bei den Empfindungen die Empfindungen? Da erkennt, Mönche, der Mönch, wenn er eine wohlige Empfindung empfindet: ›Ich empfinde eine wohlige Empfindung‹, erkennt, wenn er eine wehe Empfindung empfindet: ›Ich empfinde eine wehe Empfindung‹, erkennt, wenn er eine Empfindung ohne Wohl und Wehe empfindet: ›Ich empfinde eine Empfindung ohne Wohl und Wehe.‹

»Wie aber, Mönche, beobachtet der Mönch beim Denken das Denken? Da erkennt, Mönche, ein Mönch ein mit Gier versetztes Denken also: ›Mit Gier versetzt ist das Denken‹, und ein gierloses Denken also: ›Gierlos ist das Denken‹, erkennt ein gehässiges Denken also: ›Gehässig ist das Denken‹ und ein haßloses Denken also: ›Haßlos ist das Denken‹, erkennt ein irrendes Denken also: ›Irrig ist das Denken‹, und ein irrloses Denken also: ›Irrlos ist das Denken.‹

»So beobachtet er unentwegt bei den Dingen in sich die Dinge. So beobachtet er unentwegt bei den äußeren Dingen die Dinge, beobachtet wie die Dinge entstehen, beobachtet, wie die Dinge vergehen (mit dem Resultate): ›Es sind Dinge« — und weiter nichts, sind insbesondere nicht mein Ich, nicht mein Selbst. Denn wie könnte das mein Ich, mein eigentliches Wesen sein, was ich so vor mir auf- und abwogen, immer wieder vor mir entstehen und hinwegschwinden *sehe?* »Diese Beobachtung verläßt ihn nimmer, weil sie ja zur Erkenntnis, zur Besinnung dient, und ohne sich mehr — (an diese Dinge) — anzu-

tun haben könnten, müßte dabei zutage treten. Man wende nicht ein: »Mein Wesen besteht nicht in den körperlichen *Stoffen*, sondern in der *Form*, in welche diese eingegangen sind.« Denn diese Form ist nichts für sich Bestehendes, ist nur die geformte *Materie selbst*, nur der jeweilige *Zustand* der Materie, welche Form allerdings die Verschiedenheit der Wesen begründet, aber eben deshalb mit der Wirkung, daß auch diese Verschiedenheit selbst nur *eine formelle* ist, *materiell* sind sie alle dasselbe, nämlich — Dr . . . Darüber hilft die bewunderungswürdigste Form nicht hinweg. Wer daran Anstoß nimmt, der stelle sich einerseits einen Menschen vor, bei dem sich die Form wieder aufgelöst hat, also einen in Zersetzung begriffenen Leichnam, und betrachte andererseits eine zertretene Schnecke genau, und beantworte sich dann die Frage, ob sie beide *materiell* nicht ganz genau das Gleiche sind. — Es ist bezeichnend für den wirklichen Wert alles Bestehenden, daß sein Reiz nur in der *Form* liegt, »welche *ebenso flüchtig*, wie jene — die Materie — beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, solange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Teile derselben), aber, wenn sie diesen Anhalt einmal ganz verliert, untergeht.« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 327 [337].)

lehnen, lebt er und an nichts mehr in der Welt haftet er.« Ist er sich doch nunmehr klargeworden, daß er selbst in seiner eigentlichen Essenz mit keiner der die Persönlichkeit ergebenden fünf Haftensgruppen etwas zu tun haben könne, diese seine Essenz also jenseits dieses Persönlichkeitsgetriebes liegen müsse, daß mithin die Nonne Vajirā recht hat, wenn sie sagt: »Nur ein Haufen hervorgebrachter, in rastlosem Wechsel sich vollziehender Prozesse (Sankhārā) ist das, nicht läßt sich hier ein Lebewesen erfassen¹²⁷.«

Nun wird wohl auch die folgende Schlußfolgerung des Meisters völlig durchsichtig:

»Was meinst du wohl, Aggivessano, ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich, wehe, wandelbar ist, kann man davon mit Recht sagen: ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?«

»Freilich nicht, o Gotamo!«

»Was meinst du wohl, Aggivessano: sind Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich ist, ist das wehe oder wohl?«

»Wehe, o Gotamo!«

»Was aber vergänglich, wehe, wandelbar ist, kann man davon mit Recht sagen: ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?«

»Gewiß nicht, o Gotamo¹²⁸!«

Die Sache liegt also wirklich so, wie sie der Buddha in den folgenden Worten zusammenfaßt:

»Darum also, Mönche: was es auch an Körperlichem — was es auch an Empfindung — was es auch an Wahrnehmung — was es auch an Gemütsregungen — was es auch an Erkennen gibt, ob vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe: Alles Körperliche — alle Empfindung — alle Wahrnehmung — alle Gemütsregungen — alles Erkennen ist der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit solcherart zu betrachten: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst!¹²⁹.«

Nun versteht man auch, warum wir den fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit aufbauen, gegenüber so ohnmächtig sind: sie alle folgen ihren eigenen Gesetzen; jene unseres Körpers kennen wir heute noch nicht vollständig, die Empfindungen kommen und gehen wider unseren Willen, Gedanken und Stim-

¹²⁷ Siehe das spätere Kapitel über die Sankhārā.

¹²⁸ Majj. Nik. I, p. 232 (35. Suttam).

¹²⁹ Majj. Nik. I, p. 139 (22. Suttam).

mungen quälen uns, ohne daß wir sie zu verscheuchen vermöchten. Wie könnte das alles sein, wenn sie zu uns, zu unserem Wesen gehörten, wenn wir in ihnen bestünden? Was wirklich und wesenhaft zu uns gehört, darüber müssen wir doch eben deswegen unbeschränkt verfügen können, und könnte insoweit unser Wollen unmöglich in einen Konflikt mit unserem Können geraten, weil ja das Wollen und die Organe zur Verwirklichung dieses Wollens uns gleich wesenhaft wären. Eine Fähigkeit, die uns wirklich, also *wesenhaft*, zugehörte, müßten wir *souverän* beherrschen, eben weil unser Wesen ja gerade in ihrer Betätigung bestünde. Nur ein Fremdes müssen wir erst in unsere Gewalt bringen. Das ist aber gerade der Fall mit den fünf Gruppen, die unsere Persönlichkeit ausmachen: die meisten Menschen können sie überhaupt nicht beherrschen, niemand ganz und nur die Wenigsten annähernd. Und auch diese Wenigen haben es nur durch unaufhörliche Übung und Anstrengung erreicht. Es ist also auch unter diesem Gesichtspunkte ein Widerspruch zu behaupten, unser Wesen bestände in den Elementen unserer Persönlichkeit und damit in dieser selbst. Diesen Widerspruch behandelt der Buddha im fünfunddreißigsten Suttam der Mittleren Sammlung:

»Was meinst du wohl, Aggivessano: erfüllte sich einem gesalbten Khattiyokönige, wie zum Beispiel dem König Pasenadi von Kosalo oder dem König Ajātasattu Vedehiputto von Magadhā, der Wunsch, in seinem Reiche einen zum Tode Verurteilten hinrichten oder einen in die Acht zu Erklärenden ächten oder einen Bannwürdigen bannen zu lassen?«

»Gewiß, o Gotamo. Ja, sogar diesen zahlreich versammelten Fürsten hier, o Gotamo, wie zum Beispiel den Vajji, den Mallā, erfüllt sich der Wunsch, im eigenen Gebiete hinrichten, ächten und bannen zu lassen — wie also erst einem gesalbten Khattiyokönige. Er mag sich erfüllen, o Gotamo, und es ist recht so!«

»Was meinst du nun, Aggivessano, der du also sprichst: ›Der Körper ist mein Selbst, erfüllt sich dir bei diesem Körper der Wunsch: ›So soll mein Körper sein, so soll mein Körper nicht sein?«

»Das nicht, o Gotamo!«

»Merk' es dir, Aggivessano, und wenn du es dir gemerkt hast, antworte; denn du verbindest nicht das Letzte mit dem Ersten oder das Erste mit dem Letzten.

»Was meinst du wohl, Aggivessano, der du also sprichst: ›Die Empfindung ist mein Selbst — die Wahrnehmung ist mein Selbst — die Gemütsregungen sind mein Selbst — das Erkennen ist mein Selbst, erfüllt sich dir bei ihnen der Wunsch: ›So soll meine Empfindung — so soll meine Wahrnehmung — so sollen meine Gemütsregungen — so soll mein Erkennen sein?«

»Das nicht, o Gotamo!«

»Merk' es dir, Aggivessano, und wenn du es dir gemerkt hast, Aggivessano,

antworte; denn du verbindest nicht das Letzte mit dem Ersten oder das Erste mit dem Letzten¹³⁰.«

Wären wir in den fünf Gruppen bestanden, erschöpfte sich also unser Wesen in ihnen, dann müßten sie uns doch auch die natürlichste und vertrauteste Sache von der Welt sein. Sie wären eben unser Ich, unser Selbst und damit erschöpfend erkannt und bestimmt. Nun halte man sich dem gegenüber, mit welch' sonderbarer Neugierde nicht nur das Kind, sondern auch der Erwachsene zeit seines Lebens seinen eigenen Körper betrachtet, ihn studiert, ihn als ein Rätsel, ein Geheimnis anstaunt, genau so, wie man sich benimmt, wenn man plötzlich in der Welt auf etwas ganz Fremdes, mit dem man bisher nie etwas zu schaffen hatte, stößt. Nicht minder wundert sich aber der *besonnene* Mensch, also jener, der sich seinen Blick nicht hat durch Gewohnheit abstumpfen lassen, über seine Sinnesfähigkeiten, über die in ihm aufsteigenden Empfindungen, Stimmungen und Gedanken, und fragt sich: Wie komme ich zu alledem? *Muß* ich sie denn haben? — eine Frage, die ganz unmöglich wäre, wenn er nichts weiter als eben diese Prozesse selbst wäre. Er würde sich dann eben in ihnen, insbesondere in dem von ihnen hervorgebrachten Bewußtsein, erschöpfen. Dieses Bewußtsein würde mit der nämlichen maschinenmäßigen Selbstverständlichkeit produziert, wie der Dampf von der Dampfmaschine. Es und damit auch er selbst wäre das adäquate Produkt seiner Bedingungen, fände in diesen seinen erschöpfenden, zureichenden Grund, ginge also in ihnen restlos auf. Woher sollte da eine Verwunderung des Bewußtseins und des in ihm erzeugten »Ich« kommen über ihr Vorhandensein und über den ganzen Prozeß, der sie hervorbringt¹³¹? Nun ist aber diese Verwunderung da, und zwar nicht bloß die Verwunderung des Bewußtseins über sich selbst, sondern die Verwunderung Eines, der sich, wie über die vier anderen Gruppen, in die er sich hineingestellt sieht, insbesondere auch über dieses Bewußtsein selbst wundert, also doch wohl auch *hinter* ihm wird stehen müssen. Es ist die große Verwunderung darüber, wie ich denn zu diesem mit »Sinnlichkeit und Bewußtsein behafteten Körper« gekommen, oder, populär ausgedrückt, wie ich in diese Welt hineingeraten bin; es ist jene große Verwunderung, die die Urquelle aller Religion und Philosophie ist und die vielleicht jeden einmal in seinem Leben in einer beschaulichen Stunde überkommt.

Man beachte, wie sich diese Grundempfindung der Menschheit auch in der Sprache, diesem unmittelbarsten Abdruck der anschaulichen Erkenntnis, ausdrückt: »Ich komme auf die Welt«, »ich verlasse die Welt«, »das Leben gefällt mir«, »ich hänge am Leben«, »ich nehme mir das Leben«, wobei zu merken ist, daß das Leben nichts weiter als die fünf Gruppen in Aktion ist. Wie könnte ich am Leben *hängen*, wie könnte ich mir insbesondere das Leben *nehmen*,

¹³⁰ Majj. Nik. I, p. 230 (35. Suttam).

¹³¹ Verwunderung steigt immer nur dann auf, wenn keine hinreichende Erklärung nach dem Satz vom Grunde möglich ist.

wenn ich selbst Leben *wäre*, das heißt also, in den fünf Gruppen *bestünde*? Speziell mir das Leben zu nehmen, wäre in diesem Falle doch gerade so unmöglich, als, um dieses Gleichnis noch einmal zu wiederholen, die Hand sich selbst wegwerfen oder eine Maschine sich selbst vernichten kann. Wie sollte es auch möglich sein, mein *wirkliches* Selbst, also das, worin ich letzten Endes bestehe, sei das nun, was immer, zu vernichten, da es doch mein *Wesen* ausmacht, das zu sein, was ich bin, mir also schon der bloße *Wille* auch nur zum *Anderssein*, geschweige zur Selbstvernichtung *wesenswidrig* wäre und demnach nicht einmal er aufsteigen könnte¹³²! Wegwerfen, vernichten kann ich vielmehr bloß etwas, in dem ich *nicht* bestehe, das mir also ein *Fremdes* ist. Dieser Gedanke, weise durchdacht, muß allein schon deutlich machen, daß ich etwas hinter dem Leben, hinter den fünf Gruppen Stehendes bin, das sich an das Leben, an die fünf die Persönlichkeit ausmachenden Gruppen als an etwas *Fremdes*, das es für begehrenswert hält, bloß *hängt*, bloß *anhaftet*.

Man mache einmal die Gegenprobe: Wenn die Persönlichkeit mein *Wesen* bilden soll, dann muß natürlich auch jeder Teil derselben einen Teil dieses meines Wesens darstellen, und müßte ich also mit dem sukzessiven Wegfall der Teile immer weniger werden. Nun stelle man sich vor, man verliere die Haare, die Zähne: bin ich dadurch weniger geworden? Lächerliche Frage. Weiter: Man verliere ein Bein, beide Beine, einen Arm, beide Arme — auch dann weiß ich mich noch immer ganz und vollständig: ich bin zwar *ärmer*, aber nicht *weniger* geworden. Wie könnte das sein, wenn meine *Wesenheit* eben in meinem Körper bestünde? Freilich die sogenannten edlen Organe unseres Organismus kann man nicht entfernen, ohne daß wir aufhörten zu leben. Aber sind sie deswegen unser *Wesen*? Man unterstelle, die medizinische Wissenschaft sei in der Lage, auch diese edlen Teile stückweise zu amputieren, und man würde nun auch sie nach und nach vollständig in der Weise durch neue ersetzen, daß man immer einen weiteren Teil entfernt, wenn der jeweils weggenommene sich wieder vollständig ersetzt hat, bis schließlich alle Organe, einschließlich des Gehirns, in dieser Weise sozusagen ausgewechselt wären: wäre ich dann ein *anderer* geworden? Wiederum: Lächerliche Frage. Diese ganze Prozedur, die mir *anschaulich* einen neuen Körper gegeben hätte — in Wirklichkeit nimmt ja diese Auswechslung die Natur selbst vor — würde mich nicht im geringsten berührt haben — diese Überzeugung wird sich wohl der Mensch auch durch die scharfsinnigsten Deduktionen nicht nehmen lassen —; woraus aber dann doch wiederum zur Evidenz hervorgeht, daß ich nicht in meinem Körper bestanden sein kann.

Genau so ist es mit den Sinnesfunktionen: Wenn ich taub werde, also den Gehörsinn einbüße, werde ich wiederum *ärmer*, aber nicht *weniger*, und ebenso, wenn ich die Sehkraft, den Geruch, den Geschmack, ja auch den Tastsinn verlore: ich würde immer ärmer und ärmer, aber weniger würde ich dadurch in

¹³² »Omnis natura vult esse conservatrix sui« (Cicero).

keiner Weise, ich fühlte mich immer noch ganz und vollständig als derselbe, der ich von jeher war; ja, es kann sein, daß ich mich über diese Armut an Sinnesfähigkeiten, die so über mich käme, sogar freue: Wenn ein gegen Geräusch äußerst empfindlicher Mensch, der eben deswegen am liebsten überhaupt nichts mehr hören will, aber auch aus irgend welchen Gründen die von ihm ersehnte Stille nicht aufsuchen kann, das Gehör verliert, so wird er sicherlich diesen Verlust sehr leicht verschmerzen, sich schließlich über ihn sogar freuen, da damit eine unversieglige Quelle von Schmerzen für ihn auf immer verstopft ist. Ja, es kann gar wohl sein, daß ein Mensch aller fünf Sinne überdrüssig wird, sie als Last empfindet, von der er gerne befreit sein möchte in dem unmittelbaren Bewußtsein, daß er selbst in seiner wirklichen Wesenheit dadurch im Grunde gar nicht berührt wird. Freilich bleibt noch der sechste Sinn, das Denken, übrig, von dem dies nicht zu gelten scheint. Ins Bewußtsein setzt ja jeder sein Ich, wie Schopenhauer sagt¹³³, wiederum im Einklang mit den Worten des Buddho: »Des aus den vier Grundelementen aufgebauten Körpers mag wohl auch ein unerfahrener, gewöhnlicher Mensch überdrüssig werden; was aber da bezeichnet wird als ›Denken‹ oder als ›Geist‹ oder als ›Bewußtsein‹, davon kann der unerfahrene, gewöhnliche Mensch nicht genug haben, nicht loskommen; und warum nicht? Lange hindurch hat ja der unerfahrene, gewöhnliche Mensch sich daran geschlossen, es gehegt und gepflegt (in dem Gedanken): ›Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst¹³⁴.‹« Das heißt also: Wie man ohne die erforderliche Besonnenheit zunächst geneigt ist, wenigstens die edlen Teile seines Körpers als zu seinem Wesen gehörig zu betrachten, so klammert man sich hier letzten Endes an das Denken, beziehungsweise das aus ihm resultierende Bewußtsein, als seine eigentliche Wesenheit an. Aber so gut wie beispielsweise der Verlust des Sehvermögens und des auf ihm basierenden Sehbewußtseins mich selbst im Grunde nicht tangiert, ebensowenig werde ich in meinem wirklichen Bestande berührt, wenn ich neben den übrigen fünf Sinnentätigkeiten auch das Denken einstelle und damit *jeglichem* Bewußtsein den Boden entziehe. Das beweist sich mir alle Nacht aufs neue im Schlafe, wo ich zwar ohne Bewußtsein, aber eben doch bin: Niemand wird sagen, daß er mit dem Eintritt des Schlafes zugrunde gehe und nach dem Erwachen immer wieder neu entstehe, im Gegenteil wird er seinen Zustand in einem tiefen, gesunden Schlafe für gar keinen so üblen erachten¹³⁵. Kurz: Bei kritischer Betrachtung aller Komponenten meiner Persönlichkeit erkenne ich klar, daß keine derselben mir wesenhaft zugehört, so zwar, daß ich selbst mit ihrem Verluste nicht bloß ärmer, sondern *weniger* würde. Ich erkenne aber weiterhin ebenso

¹³³ W. a. W. u. V. II, 559 (576).

¹³⁴ Samyutta Nik. II, pag. 94 (XII, 61).

¹³⁵ Man kann auch so sagen: Im Schlafenden hat jedes Bewußtsein, auch das Denkbewußtsein, aufgehört zu existieren; und doch ist er. Also gehört eben auch das Denkbewußtsein nicht zu seinem Wesen, ist *anattā*. Was an ihm aber außerdem noch existiert — der körperliche Organismus — das haben wir bereits im bisherigen als *anattā*, als nicht-

klar, daß ich auch nicht etwa in dem *Zusammenwirken* dieser Komponenten als ihr Produkt bestanden sein kann. Denn ich schaue ja auf dieses Zusammenwirken mit seinen forwährenden Veränderungen herab, beobachte es in allen seinen Details, wie man nur immer auf etwas Fremdes herabschauen, ein Fremdes beobachten kann. Der Buddho hat also zweifellos recht, wenn er lehrt, daß unser wahres Wesen nicht in den Komponenten unserer Persönlichkeit und damit auch nicht in dieser selbst bestanden sei.

Gerade deshalb *bin ich* aber auch, losgelöst von dieser Persönlichkeit und unbeschadet ihres Verfalls. Daher wird denn auch ein Mensch, selbst wenn ihm hundert und tausend Mal überzeugend dargetan wird, daß sein Wesen in keinem Fall in dem bestehen kann, was er seine Persönlichkeit nennt, über einen etwa daraus gezogenen Schluß, daß er nun überhaupt nicht sei, mit überlegener Sicherheit, ruhig lächelnd, hinweggehen; ja, er wird den Einwand so, wie er wirklich gemeint ist, daß er nämlich überhaupt nicht und in keinem Sinne sei, wie schon einmal gesagt, gar nicht verstehen, sondern erwidern: »Nun gut, wenn ich nicht in meiner Persönlichkeit bestehe, *dann bin ich eben etwas anderes.*« Er wird also auch in dem Stadium, in das wir jetzt gelangt sind, als debattierfähig von vornherein wiederum nur den Satz zulassen, *was er ist, nicht aber, ob er ist.*

* * *

»Dann bin ich eben etwas anderes:« Was bleibt aber noch übrig, wenn nichts von dem, was die Persönlichkeit des Menschen konstituiert, sein wirkliches Wesen bildet?

Mit dieser Frage nimmt das Problem nach der Beschaffenheit unseres Selbstes, nach unserer Wesenheit, eine neue Richtung an. Bisher sind wir auf der Suche nach der richtigen Antwort sozusagen geradeaus gegangen, indem wir die vor uns liegenden Bestandteile unserer Persönlichkeit, die man gemeinhin als das Wesen des Menschen auffaßt, darauf untersucht haben, wie weit sie die letztere Annahme rechtfertigen möchten. Wir hatten da stets etwas Greifbares vor uns und standen eben deshalb bei unserer Untersuchung auf dem festen Boden der Wirklichkeit. Nun aber, nachdem wir uns soweit auf uns selbst besonnen haben, daß wir uns klar geworden sind, daß unser Wesen keinesfalls mit unserer Persönlichkeit zusammenfällt, drohen wir den festen Halt der anschaulichen Wirklichkeit zu verlieren, wir laufen Gefahr, auf den sumpfigen, schwankenden Boden der leeren Begriffsbestimmungen oder gar ins unfruchtbare Gebiet metaphysischer Spekulationen zu geraten. Es ist also doppelte Besonnenheit vonnöten.

selbst, kennen gelernt. Mithin ist er, obwohl er nichts von dem ist, was er *für uns* ist. Übrigens ist die Tatsache, daß ich auch im traumlosen Tiefschlafe bin, scharf zu scheiden von der Frage, ob ein solches Sein ein begehrenswertes ist. Nur an letzterem zweifelt im Grunde der Mensch, nicht an der ersteren Tatsache. — Über die Frage des Wertes eines Seins ohne jede Sinnen- und Geistestätigkeit wird später noch zu handeln sein.

Fragt man nämlich weiter, was denn nun dieses »etwas andere« sein könnte, in dem ich letzten Endes bestehen soll, so wird man voraussichtlich die Antwort erhalten: »Nun ja, mein Wesen besteht eben in meiner *Seele*.« Diese Antwort wird indessen schon mit einigem Zaudern abgegeben werden; denn unausweichlich, wie der Antwortende wohl fühlen mag, wird sofort die Gegenfrage erfolgen: »Was ist denn nun aber diese Seele?« Wie berechtigt diese Gegenfrage ist, wird klar, wenn man sich darauf besinnt, daß das Wort Seele ja nur einen speziellen Ausdruck für das eigentliche Wesen des Menschen darstellt, so daß also der Satz »Mein Wesen besteht in meiner Seele« an sich nichts weiter als eine leere Tautologie ist. Man wird also nicht darum herumkommen, diese Seele etwas genauer zu definieren. Die Antwort wird auch nicht lange ausbleiben; die Theologen und Durchschnittsphilosophen haben sie schon so lange in die Welt hinausposaunt, daß sie jedes Kind auswendig weiß: »*Die Seele ist eine immaterielle, also geistige, also einfache, also unzerstörbare Substanz*.« Für wie viele Tausende gläubiger Menschen bildet diese Definition ihres Wesens die Zauberformel, die alle Zweifel bannt, das granitne Fundament, auf das sie ihre ganze Weltanschauung und damit auch ihr ganzes Handeln basiert haben, ohne daß sie — und hierin liegt das Tragische — auch nur einmal den Versuch unternähmen, nun auch die Solidität dieses Fundaments zu untersuchen! Im Grunde genommen ist das ja auch gar nicht weiter verwunderlich. Die Tatsache, daß der Mensch *ist*, in irgend einem Sinne *ist*, steht als die Grund- und Urtatsache alles Seins außer Frage. Es scheint also nur selbstverständlich, daß er dann doch auch *etwas* sein müsse, *etwas* ist, welches Etwas, wenn es nicht in den der Wahrnehmung zugänglichen Bestandteilen seiner Persönlichkeit liegen soll, dann eben als reiner Geist — nur ein anderes Wort für die sogenannte geistige Substanz — *hinter* ihnen liegen muß.

Und doch ist auch der Glaube an diese immaterielle, einfache Substanz, an diesen »Geist« in uns, ebenso haltlos, wie der Glaube, daß unser Wesen in unserer Persönlichkeit bestehe, ja noch viel haltloser, ist ein bloßes Hirngespinnst, die Ausgeburt unklaren, unbesonnenen Denkens. Das einzusehen ist nicht schwer; ja, bei einiger Besonnenheit könnte die Unbegründetheit dieser Annahme schon unmittelbar aus dem Bisherigen ersehen werden. Weil indessen gerade mit diesem Begriffe des rein Geistigen oder auch der geistigen Substanz oder auch des reinen Geistes so sehr viel Mißbrauch getrieben wird und er bei uns direkt zum großen Sack geworden ist, in den die Theologen und Durchschnittsphilosophen alles hineinstecken, was sie nicht nachweisen und erklären können, so wird es gut sein, noch eigens diese Begriffe in bedächtiger, vom Buddho als Allheilmittel gegen alle Irrtümer anempfohlener Besonnenheit zu analysieren und sie so auf ihren wahren Gehalt zurückzuführen. Wollen wir also diesem »Geist« in uns einmal furchtlos zu Leibe rücken!

Geistige Substanz oder reiner Geist sind bloße abstrakte Begriffe. Um sie richtig bewerten zu können, muß man sich der gar nicht hoch genug einzu-

schätzenden Darlegungen Schopenhauer's über das Wesen der Begriffe erinnern. Dieselben sind hienach das Produkt der Reflexion über die anschaulich gegebene Welt. Sie kommen dadurch zustande, daß aus einer Reihe anschaulich gegebener Einzeldinge ein einziger Begriff gebildet wird, in welchem alles Individuelle und Spezielle der einzelnen Dinge fallen gelassen und nur das der ganzen Klasse von Dingen, die durch den einheitlichen Begriff gedacht werden, Gemeinsame aufbewahrt wird. So hat der Mensch den Begriff Eiche zur Kennzeichnung all der unzähligen, aber gleichartigen, einzelnen, ihm in der Anschauung gegebenen Bäume gebildet, welche eben unter diesem Begriffe zusammengefaßt werden. Die Begriffe sind also kein ursprüngliches Reales, sondern das künstliche, aus der anschaulichen Welt herausdestillierte Produkt der Vernunft. Sie entlehnen ihren Stoff und Inhalt ausschließlich aus der anschaulichen Welt und haben deshalb auch nur, soweit sie auf ein anschaulich Gegebenes zurückführen, und *nur insoweit, Realität*. Daraus folgt als selbstverständlich zunächst, daß ein Begriff, soweit er überhaupt keine anschauliche Unterlage hat, ein leeres Hirngespinnst, ein »bloßes Wort im Kopfe« darstellt, wie Schopenhauer sagt, und dann, daß auch ein richtig gewonnener Begriff, also ein solcher, der wirklich aus der Anschauung abgezogen ist, immer nur »von immanentem und nie von transzendtem Gebrauche« sein kann und darf, das heißt, daß er nie über den Bereich der Erfahrung, aus der allein er ja gewonnen ist und innerhalb deren allein er also auch nur gilt, hinaus angewendet werden darf.

Wollen wir diese Einsicht auf die Begriffe *geistige Substanz* oder *reiner Geist* anwenden. Wie kamen sie zustande oder, was dasselbe ist, aus welchen Elementen der Anschauung sind sie hervorgegangen?

Wir haben gesehen, daß die Persönlichkeit nichts weiter als »ein Haufen von hervorgebrachten, in rastlosem Wechsel sich vollziehenden Prozessen« — Sankhārā — ist. Diese Prozesse sind dreierlei Art: die rein körperlichen, also die Tätigkeiten der einzelnen körperlichen Organe, Blutzirkulation, Ein- und Ausatmung — der Buddho führt immer nur die Ein- und Ausatmung als die alle anderen körperlichen Prozesse bedingende Grundtätigkeit an —, dann die Sinnentätigkeiten, auf denen Empfindung und Wahrnehmung beruht, und endlich die Tätigkeit der Vernunft, bestehend in Erwägung und Überlegung¹³⁶. Die beiden letzteren Arten von Tätigkeiten, also die rein *sinnlichen* — das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, sowie die anschauliche Verstandestätigkeit — einerseits und die Vernunfttätigkeit — das abstrakte Denken — andererseits, mit ihrem jeweiligen Produkt, dem Bewußtsein, nennen *wir* im Gegensatz zu den körperlichen die *geistigen* Prozesse. Da nun diese geistigen Prozesse natürlich ein Substrat voraussetzen, an dem sie sich vollziehen, wie die körperlichen Prozesse den Körper, man aber den Körper mit seinen Sinnesorganen, einschließlich des Gehirns, nicht auch als das ausreichende Substrat

¹³⁶ Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam) und weiter unten das Kapitel über die *Sankhārā*.

dieser *sogenannten* geistigen Prozesse annehmen zu dürfen glaubte, so wurde einfach ein eigenes Substrat für diese »geistigen« Funktionen postuliert und der »Geist«, die *geistige Substanz*, die als ein eigenes Etwas und als ihr Substrat hinter diesen geistigen Funktionen stecken soll, war fertig. Im Grunde genommen, mithin für den, der auf Grund der ebenso genialen, wie verblüffend einfachen Aufhellung durch den Buddha die sämtlichen sogenannten geistigen Funktionen, also sowohl die Sinnentätigkeit im engeren Sinne wie die Verstandes- und Vernunfttätigkeit, als bloße Tätigkeiten der Sinnesorgane, einschließlich des Gehirns, mit der Wirkung, daß sie jeweils Bewußtsein erzeugen, erkennt, liegt demnach in der Annahme einer geistigen Substanz oder eines leibhaftigen »Geistes« weiter nichts als eine *Hypostase* dieser sogenannten geistigen Funktionen. Es ist dieselbe Neigung des menschlichen »Geistes« — richtiger des menschlichen Denkens — zur Personifizierung, die einen Südseeinsulaner, der zum ersten Male eine Dampfmaschine in Tätigkeit sieht, ebenfalls einen in der Maschine eingesperrten »Geist« vermuten läßt, vor dem er dann denn auch entsetzt davon läuft, dieselbe Neigung, die den Menschen überhaupt immer, wenn er einen Prozeß nicht in seinem ursächlichen Zusammenhang versteht, die ihm nicht erreichbare, rein natürliche Verknüpfung durch eine eigens zu diesem Zwecke von ihm angenommene selbständige Kraft ersetzen läßt.

Dabei besteht zwischen dem einfachen Naturmenschen und dem Gelehrten nur der Unterschied, daß der letztere wenigstens nur eine selbst wieder rein physische Kraft postuliert, wie den hypothetischen Äther zur Erklärung der Fortpflanzung des Lichtes oder die Atome zur Erklärung der chemischen Verbindungen, und deshalb der Wirklichkeit auch häufig in der Tat nahekommen wird, während der naive Mensch die Sache radikaler anpackt, indem er gleich, je nach Bedarf, Hexen, Teufel, Götter oder auch, wie in unserem Falle, eine eigene, hinter dem Körper stehende Individualseele, das heißt also eine geistige Substanz oder, um ohne Umschweife zu reden, einen leibhaftigen Geist erstehen läßt. Hiebei hat er dann denn auch im vollen Maße den von ihm gewünschten Erfolg, alle quälenden Probleme ein für allemal gründlich und zugleich in höchst einfacher und erschöpfender Weise abgetan zu haben. Für uns indessen ergibt sich aus dieser Betrachtung die Erkenntnis, daß der Mensch in Wahrheit so wenig einen »Geist« oder eine geistige Substanz in sich birgt, als es einen solchen »Geist« an Spukorten gibt, sondern daß, wie in dem letzteren Falle ein physischer, so in unserem ein psychischer Vorgang *hypostasiert* wird: Real und den Begriffen Geist und geistige Substanz allein zugrunde liegend sind nur die sogenannten *psychischen* oder, besser, *sinnlichen Prozesse*. Damit entpuppt sich also der geheimnisvolle »Geist« im Menschen in seinem wirklichen Bestande als *ein harmloser Sammelname* für die sogenannten geistigen Funktionen im Gegensatz zu den körperlichen. Dies allein ist der wahre Gehalt der Begriffe Geist und geistige Substanz. Was darüber hinaus in ihnen mitgedacht zu werden

pflegt, hat keinerlei realen Untergrund, ist also in der Tat ein leeres Hirngespinnst¹³⁷.

Um die ganze Überflüssigkeit, ja Haltlosigkeit der Postulierung einer eigenen geistigen Substanz, also einer Seele, als Träger der geistigen Funktionen einzusehen, erwäge man noch folgendes: Wenn es eine eigene geistige Substanz ist, die die sechsfache Erkenntnistätigkeit des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens ausübt, dann kann sie in diesen ihren Funktionen nicht vom Körper abhängig sein, eben weil es *ihre* Funktionen und nicht die des Körpers sind. Die Seele müßte also auch jede ihrer genannten Erkenntnistätigkeiten mit jedem Sinnesorgan beliebig vollziehen, also beispielsweise auch, wenn sie wollte, mit dem Auge hören, mit dem Ohre sehen können; ja, sie bräuchte die Sinnesorgane überhaupt nicht, weil ja sie selbst kraft ihrer eigenen Wesenheit sähe, hörte usw. Die Sinnesorgane würden im Gegenteil nur Behinderungen, Erschwerungen der allein in der Seele selbst vor sich gehenden Erkenntnistätigkeit darstellen, wie etwa einen scharfsehenden Mann eine Brille beim Sehen nur stören würde. Nun ist es aber tatsächlich umgekehrt: die einzelnen psychischen Prozesse sind ausschließlich an das einschlägige körperliche Sinnesorgan, einschließlich des Gehirns, geknüpft und derart durch diese Organe bedingt, daß schon jede Verletzung derselben sie beeinträchtigt, der Zerfall dieser Organe im Tode aber ihr definitives Erlöschen herbeiführt; woraus doch wohl wiederum als das Nächstliegende sich ergibt, daß die Erkenntnistätigkeit dann eben auch das ausschließliche Produkt dieser Organe, nicht aber einer vollständig überflüssigen, dahinter stehenden Seele ist.

Diese Erwägung liegt denn auch der Antwort zugrunde, welche der weise Nāgaseno dem König Milindo auf dessen Frage, ob es wohl ein erkennendes Seelenwesen gebe, erteilt:

»Was verstehst du unter diesem erkennenden Seelenwesen, o König?«

«Dieses Seelenwesen im Innern, o Herr, das mit dem Auge die Gestalten erblickt, mit dem Ohre die Töne vernimmt, mit der Nase die Düfte riecht, mit der Zunge die Säfte schmeckt, mit dem Körper die Tastobjekte tastet und mit dem Geiste die Vorstellungen wahrnimmt. Gerade nämlich wie wir, die wir hier in diesem Palaste sitzen, je nach Belieben durch irgend eines der Fenster blicken können — sei's durchs östliche, westliche, nördliche oder südliche — ebenso, o Herr, schaut dieses im Innern befindliche Seelenwesen je nach Belieben durch dieses oder jenes der Sinnentore.»

Der Ordensältere aber sprach: »Die fünf Sinnentore will ich dir erklären, o König. So höre denn und sei recht aufmerksam! Wenn es im Innern ein

¹³⁷ Wie schon früher bemerkt, stellt auch das Wort *Gemüt* nur einen solchen bloßen *Sammelnamen* dar, und zwar bezeichnet es die sämtlichen psychischen Prozesse nach der Willens- und Vorstellungsseite, während das Wort *Geist* speziell die Prozesse nach der *letzteren* Richtung hin, also die Wahrnehmungs- und Denkprozesse in sich begreift, häufig auch bloß die letzteren, die Denkprozesse, allein. — Nur in einer dieser beiden Bedeutungen wird das Wort *Geist* im folgenden auch gebraucht werden.

Seelenwesen gäbe, das durch das Auge die Gestalten erblickt — gerade wie wir hier durch irgend eines der Fenster die Gegenstände erblicken — so müßte dieses Seelenwesen ebenfalls durch Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist (Denkorgan) die Gestalten erblicken können. Und es müßte instande sein, durch jedes einzelne der Sinnentore ebenfalls Töne zu vernehmen, Düfte zu riechen, Säfte zu schmecken, Tastobjekte zu tasten und Vorstellungen wahrzunehmen.«

›Das kann es freilich nicht, o Herr.«

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten! — Gerade wie wir, o König, die wir hier in diesem Palaste sitzen — wenn wir die Fenster öffnen und unseren Kopf hinausrecken — bei vollem Tageslicht die Gegenstände deutlicher erkennen: ebenso auch müßte dieses im Innern befindliche Seelenwesen, wenn die fünf Sinnentore herausgerissen wären, bei vollem Tageslichte besser die Gegenstände wahrnehmen können.«

›Das kann es freilich nicht, o Herr.«

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten! — Wenn da z. B. dieser Dinno hinausgehen und sich (vor die offene Tür) in die Vorhalle stellen möchte, wüßtest du da wohl, o König, daß dem so ist?«

›Freilich wüßte ich das, o Herr.«

›Und wenn nun dieser selbe Dinno, o König, wieder hereinkommen und sich vor dich stellen möchte, wüßtest du da wohl ebenfalls, daß dem so ist?«

›Freilich, o Herr.«

›Wenn man nun, o König, einen geschmackbesitzenden Gegenstand auf die Zunge legen sollte, wüßte da wohl jenes im Innern befindliche Seelenwesen, ob derselbe sauer, salzig, bitter, scharf, herb oder süß ist?«

›Ja, o Herr, das wüßte es.«

›Wenn nun aber jener Gegenstand sich im Magen befinden möchte, könnte da wohl jenes Seelenwesen seinen Geschmack erkennen?«

›Das freilich nicht, o Herr.«

›Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten^{138 139}.«

Zwar glauben die Verteidiger der Seele diesen Ausführungen mit folgendem Einwand begegnen zu können: Freilich seien die Erkenntnisfunktionen an die Sinnesorgane, einschließlich des Gehirns, gebunden, aber diese letzteren hätten hiebei nur die Bedeutung von *Werkzeugen*, deren sich die Seele bloß *bediene*. Allein die solches vorbringen, verstoßen zunächst gegen den bereits ange-

¹³⁸ Das heißt also: Wenn eine *Seele* es wäre, die — hierin ihr Wesen betätigend — schmeckte, so müßte sie natürlich auch einen Gegenstand schmecken, der, statt im Munde, im Magen sich befindet, so gut, wie der König den Diener Dinno erkennt, gleichviel, ob derselbe in der offenen Vorhalle oder unmittelbar vor ihm steht.

¹³⁹ Die Fragen des Milindo, II, 3.

deuteten Grundsatz, daß die Erklärungsprinzipien nicht ohne Not vermehrt werden dürfen¹⁴⁰, indem, wenn nun doch einmal die Sinnesorgane die notwendige Voraussetzung aller Erkenntnistätigkeit bilden, nicht einzusehen ist, warum sie nicht auch die *alleinige* Bedingung derselben sein sollten. Dann aber sehen sie sich vor die folgende Alternative gestellt: Entweder die angenommene geistige Substanz oder Seele muß selbst mit dem Tode zugrunde gehen, da sie sich ja *dann*, also nach dem Wegfall der bisher von ihr benützten materiellen Organe, in keiner Weise mehr ihrem Wesen entsprechend betätigen kann, damit aber gerade das wegfällt, zu dessen Erklärung sie postuliert wurde und was eben ihren wesentlichen Gehalt ausmachen soll – eine Seele, die mit aller Sinnen- auch alle Verstandes- und Vernunfttätigkeit verloren hat, ist eben keine Seele, ist überhaupt nichts mehr – *oder*: die Seele vermag ihre Erkenntnisfunktionen nach dem Tode auch ohne die entsprechenden körperlichen Organe zu vollziehen. In diesem Falle bleibt rätselhaft, warum sie, was sie nach dem gänzlichen *Wegfall* dieser Organe ohne weiteres kann, nicht auch schon zu Lebzeiten bei bloßer *Beschädigung* derselben vermag: Wenn sie nach dem Tode ohne jedes materielle Organ erkennen kann, dann müßte sie das während des Lebens bei bloßer Beschädigung dieser Organe doch noch viel leichter vermögen, da ihr dann das gewohnte Werkzeug wenigstens noch teilweise zur Verfügung steht¹⁴¹. Es geht also auch hier, wie mit allen Phantasieprodukten: sie zerschellen schließlich an der Wirklichkeit. Eben deshalb nennt denn auch

¹⁴⁰ Zum Verständnis dieses Grundsatzes diene folgende Stelle aus du Prel, Entwicklungsgeschichte des Weltalls, S. 180: »Das Bestreben des subjektiven Geistes geht dahin, die objektive Natur logisch zu durchdringen. Da nun die Natur den Zweck ihrer Produkte mit den geringsten Mitteln erreicht, so müssen auch diejenigen wissenschaftlichen Hypothesen die besten sein, welche die Erscheinungen nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes begrifflich zergliedern. Der objektiv geringste Kraftaufwand der Natur muß sich widerspiegeln in dem minimalen und doch zureichenden Aufwand der Logik in wissenschaftlichen Hypothesen. Von zwei Hypothesen, die gleichviel erklären, ist die einfachere die bessere. Darum findet sich als erster Grundsatz der Wissenschaft schon bei Plato gepriesen, daß die Erklärungsprinzipien ohne Not nicht vermehrt werden dürfen . . . Es beruht auf der instinktiven, aber festen Überzeugung, daß die Einfachheit das Siegel der Wahrheit ist.«

¹⁴¹ Damit beim Ernste der Scherz nicht fehle, sei noch erwähnt, daß manche, die sich der *augenscheinlichen* Tatsache, daß jede Erkenntnistätigkeit an das entsprechende Organ des Körpers und damit an diesen selbst gebunden ist, nicht verschließen können, auf den Ausweg verfallen sind, die Seele versinke im Tode mit der Entreißung der ihr zur Ausübung ihrer Erkenntnistätigkeit unentbehrlichen körperlichen Organe in einen schlafähnlichen Zustand, in dem sie verharre, bis ihr am Ende der Zeiten ihr früherer Leib wieder zur Verfügung gestellt werde. Damit wären wir also glücklich bei der *schlafenden Seele*, das heißt, wohlgemerkt, bei der schlafenden *immateriellen* Substanz, angelangt! So geht es, wenn man die Naturvorgänge, hier das Zustandekommen der psychischen Prozesse – cfr. oben das Kapitel über die Persönlichkeit – nicht unbefangen und rein objektiv erklären *darf*, weil man sich bereits im voraus auf ein ganz bestimmtes Erklärungsprinzip festgelegt hat, das man unter keinen Umständen preiszugeben entschlossen ist: man nimmt, um sein Scheinbild vor der hereinstürmenden Wirklichkeit

der Buddho das Dogma von dem in Form einer individuellen Seele beharrenden und unwandelbaren Ich »eine völlig ausgereifte Narrenlehre¹⁴²«.

Ergibt sich aber so die Haltlosigkeit der Annahme einer Seele nach allen Richtungen hin, dann bleibt nur verwunderlich, wie sich die Menschen auf eine solche Hypothese trotzdem und in einer Weise versteifen können, daß sie sich für jede gegenteilige Belehrung unzugänglich zeigen. Aber auch der Grund hierfür ist nicht allzu schwer aufzufinden: Der normale Mensch identifiziert sein Wesen mit den fünf Komponenten seiner Persönlichkeit, indem er es für selbstverständlich hält, daß diese in irgend einer wesenhaften Beziehung zu seinem eigentlichen Selbst stehen müßten, und eben deshalb in dem Wahne lebt, es sei eben sein Wesen, das sich in seiner Persönlichkeit auswirke, sich als solche darstelle. »Wie kann, Herr, der Glaube an Persönlichkeit als unser Wesen aufkommen?« – »Da ist einer, Mönche, ein gewöhnlicher Mensch, der sich nicht informiert, der nicht vermag die Hohen zu erkennen, die Hohe Lehre zu begreifen, der nicht in ihr bewandert ist. Der betrachtet den Körper als sich selbst oder sich selbst als körperähnlich oder in sich selbst den Körper oder in dem Körper sich selbst; er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen, das Erkennen als sich selbst oder sich selbst als diesen ähnlich oder in sich selbst diese oder in diesen sich selbst¹⁴³.« Nun demonstriert ihm aber die Wirklichkeit *augenscheinlich*, daß diese sämtlichen fünf Gruppen und damit auch ihr Produkt, die Persönlichkeit, im Tode der Zerstörung anheimfallen. Daraus ergibt sich für ihn ein Doppeltes:

Zunächst stellt sich als praktische Folge eine beispiellose Furcht vor dem Tode als der vermeintlichen Vernichtung seines Wesens ein. Nur die Kehrseite dieser Furcht ist seine grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben, das heißt an die fünf Gruppen in Aktion, eine Anhänglichkeit, die gemeinhin sogar dem Leiden gegenüber sich behauptet, so sehr, daß der Mensch auch ein Leben, das *nur* Leiden ist, mit in den Kauf nimmt, wenn er nur überhaupt leben darf, also vor seiner vermeintlichen Vernichtung möglichst lange bewahrt bleibt. Damit stoßen wir aber hier zugleich auf den tiefsten und letzten Grund für diese grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben. Derselbe kann nicht etwa, wie wir bereits gesehen haben, darin liegen, als ob das Leben an sich etwas Begehrtenwertes wäre, sondern er besteht eben in dem Wahn, daß unser Wesen in den fünf Gruppen der Persönlichkeit bestanden, also mit diesen dem Untergang geweiht sei. Gebt dem Menschen die klare Überzeugung, daß Krankheit und Tod ihn in seinem eigentlichen Bestande nicht zu berühren vermögen, und er wird mit einem Schlage völlig gleichmütig gegen dieselben werden!

zu retten, zu immer kühneren Konstruktionen seine Zuflucht, gleich den Anhängern der alten ptolemäischen Weltanschauung, welche, um die Widersprüche ihrer geozentrischen Theorie mit der Wirklichkeit auszugleichen, ebenfalls immer neue Zyklen und Epizyklen einfach *erfanden*.

¹⁴² Majj. Nik. I, p. 138 (22. Suttam).

¹⁴³ Majj. Nik. III, p. 17 (109. Suttam).

Neben der praktischen Folge der Todesfurcht zeitigt der »Glaube an Persönlichkeit« aber noch eine weitere theoretische: In Wahrheit besteht der Mensch, wie wir schon gesehen haben, *nicht* in seiner Persönlichkeit, so daß ihm also auch der Tod als der bloße Zerfall der Elemente dieser Persönlichkeit nichts anhaben kann. Das *erkennt* er aber nicht, ist vielmehr in dem Wahn befangen¹⁴⁴, er bestehe in seiner Persönlichkeit. Er befindet sich also in einem grauenhaften Irrtum über sich selbst. Gerade deshalb kann er aber andererseits diesen in schreienden Gegensatz zu seinem Wesen tretenden Irrtum nicht konsequent durchführen, gerät vielmehr mit ihm auf Schritt und Tritt in Konflikt, der seinen Höhepunkt dann erreicht, wenn sich ihm der Tod als der augenscheinliche Untergang der fünf Komponenten seiner Persönlichkeit und damit dieser selbst enthüllt, womit, in Konsequenz seines Irrtums, auch sein eigener Untergang besiegelt wäre, gegen welch' letztere Annahme sich nun aber gerade sein Inneres, weil diesem widersprechend, aufbäumt. So sucht er denn verzweifelt nach einem Ausweg aus diesem Widerstreit seines innersten Wesens mit seiner falschen Erkenntnis des Verhältnisses, in welchem er zu seiner Persönlichkeit steht. Statt nun aber wenigstens an diesem Punkt dieses Verhältnis richtig zu durchschauen, bringt er seine falsche Erkenntnis notdürftig mit sich selbst durch einen neuen Irrtum in Einklang, der ihm, der *offensichtlichen* Wahrheit des Unterganges seiner Persönlichkeit im Tode zum Trotz, ihre Fortdauer nach dem letzteren vortäuscht. Dieser Irrtum besteht nun in der Annahme einer Seele, indem eine solche als der angenommene Träger seiner geistigen Funktion nicht bloß zum äußerst bequemen Erklärungsprinzip für die letzteren wird, weil ja direkt ad hoc postuliert, sondern zugleich, weil als angeblich einfache Substanz dem Tode nicht unterworfen, ihm trotz der entgegenstehenden Aussage der Natur den Glauben ermöglicht, daß er selbst in seinen geistigen Funktionen durch den Tod in keiner Weise berührt werde. Freilich über die Tatsache, daß wenigstens sein Körper zugrunde geht, vermag ihm auch diese Annahme einer Seele nicht hinwegzuhelfen. Weil er nun aber doch auch den Körper nicht für immer missen mag, so läßt er sich diesen, noch einfacher, durch einen Akt seines allmächtigen Gottes eben später wieder zur Verfügung stellen. Auf solche Weise ist es freilich nicht schwer, aller Schwierigkeiten Herr zu werden.

Wir aber, die wir schon aus dem bisherigen Gange unserer Untersuchung klar erkannt haben, daß unser Wesen nicht in unserer Persönlichkeit bestanden sein kann, stehen dem Zerfalle derselben ganz anders gegenüber: Er vermag uns, unser wirkliches Wesen, so wenig zu berühren, als wir durch die Verbrennung von Holz in Mitleidenschaft gezogen werden, das, im Walde gefällt, vor unseren Augen verbrannt wird. Wir verstehen deshalb auch die Aufforderung des Meisters, die fünf Gruppen, aus denen sich unsere Persönlichkeit zusammensetzt, in Gemütsruhe fahren zu lassen:

»Gleichwie, Mönche, wenn ein Mann das, was an Gräsern und Reisig, Zweig-

¹⁴⁴ Wie dieser Wahn möglich wird, wird später deutlich werden.

lein und Blättern in diesem Jeta-Waldhaine daliegt, wegtrüge oder verbrennte, oder sonst nach Belieben damit schaltete; würdet ihr da wohl denken: »Uns trägt der Mann weg, oder verbrennt er, oder schaltet sonst nach Belieben?«

»Wahrlich nicht, o Herr!«

»Aus welchem Grunde?«

»Nicht sind ja, wahrlich, o Herr, *wir* das, noch gehört es *uns* an.«

»Ebenso auch, Mönche, gehört euch der Körper nicht an: ihn gebet auf; der von euch aufgegeben wird euch zum Heile, zum Glücke gereichen.«

»Die Empfindung — die Wahrnehmung — die Gemütstätigkeiten — das Erkennen gehören euch nicht an; sie gebet auf; die von euch aufgegebenen werden euch zum Heile, zum Glücke gereichen¹⁴⁵.«

Eben weil wir so erkannt haben, daß die Gruppen, die unsere Persönlichkeit aufbauen, nichts mit unserem wahren Wesen zu tun haben, brauchen wir insbesondere auch nicht, um die Furcht vor unserer Vernichtung im Tode zu bannen, zu derlei phantastischen Konstruktionen, wie der Annahme einer geistigen Substanz, einer Seele, unsere Zuflucht zu nehmen, durch die man sich, der Wirklichkeit zuwider, die Fortdauer dieser augenscheinlich im vollen Umfange dem Untergang geweihten Elemente der Persönlichkeit vortäuscht. Wir können uns vielmehr vertrauensvoll der weiteren Führung des Meisters auf dem Wege, der uns wirklich zu uns selbst zurückführen soll, überlassen. Denn *noch* sind wir, trotzdem nichts von dem, was unsere Persönlichkeit aufbaut, und auch keine hinter derselben stehende Seele unser wahres Wesen sein kann, eine Grundtatsache, die auch diesem Resultat gegenüber bestehen bleibt. Und das ist doch wohl die Hauptsache.

* * *

Noch sind wir: Ist denn das aber auch wirklich wahr? Man stelle sich vor: Die ganze Persönlichkeit, also einschließlich aller geistigen Funktionen, insbesondere auch des Denkens und des daraus resultierenden Bewußtseins, werde im Tode aufgehoben und es bliebe auch hinter dieser aufgelösten Persönlichkeit keine irgendwie geartete Substanz oder Seele mehr übrig. Was soll ich denn dann noch sein?

Wir dürfen in der Tat einigermaßen neugierig sein, welche Antwort uns der Buddho auf diese Frage erteilt; wir dürfen dies um so mehr, als wir doch nun auch allmählich zu dem Punkte kommen müssen, wo der indirekte Weg, den er uns bisher geführt hat, nämlich uns aufzuzeigen, worin wir *nicht* bestehen, nicht weiter gangbar ist, indem nichts mehr übrig zu bleiben scheint, worein der Mensch sein Wesen irrtümlicherweise noch weiter verlegen könnte, wir also doch wohl auch bald auf den *positiven* Kern dieses unseres Wesens stoßen müssen. Denn mit Recht nehmen wir wohl an, daß der Buddho nicht definitiv in lauter Negationen von dem, was wir *nicht* sind, sich verlieren, sondern uns über

¹⁴⁵ Samyutta Nik. XXII, 29–33.

diese hinweg zu einem *positiven* Ergebnis führen werde, davon ausgehend, daß der von ihm eingeschlagene Weg doch wohl nur den Zweck haben kann, die dichte fremde Schicht, die über unser eigentliches Wesen gebreitet liegt, allmählich immer weiter wegzuziehen, bis das letztere selbst offen vor uns liegt, gleich dem Kern einer Frucht, wenn er allmählich von seiner aus einer Reihe von Blatthülsen bestehenden Umhüllung freigelegt wird. Hören wir also und prüfen wir, was der Buddho uns noch weiter zu sagen hat.

Stünde er leibhaftig vor uns, so würde er wahrscheinlich, über unsere Erwartung lächelnd, erwidern: »Freund, sieh' zu, daß du die Besonnenheit, mit der du mir bisher gefolgt bist, nicht verlierst; denn du bist auf dem Punkte, sie zu verlieren, oder hast sie vielmehr schon verloren. Du wahnst, weil du *bist*, müßtest du auch *etwas* sein und dieses Etwas willst du nun kennen lernen. Nun bemühe dich aber gerade jetzt, klar zu denken, alle Begriffe wohl auf ihren Gehalt zu analysieren; denn alles Unheil kommt vom unklaren Denken:

Du willst ein *Etwas* sein, das heißt doch wohl, du willst nicht *nichts* sein. Was steht aber dem Nichts als sein erschöpfendes Gegenteil gegenüber? Doch wohl: *Alles*. Denn die äußerste und umfassendste Alternative, die du aufstellen kannst, ist: Alles oder Nichts. Das Etwas, was du sein willst, müßte also unter das *Alles* fallen, müßte ein *Teil* von ihm sein. Wer *etwas* hat, hat eben nicht alles, sondern einen Teil von ihm, und wer *etwas* ist, ist eben deshalb ein Teil des *Alls*. Was ist aber Alles? »*Alles, will ich euch zeigen, Mönche. Was ist Alles? Das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und die Tastobjekte, das Denken und die Vorstellungen, das heißt man, Mönche, Alles*¹⁴⁶.« Nun habe ich dir aber doch deutlich genug gezeigt, daß du in *nichts* von alledem bestanden sein kannst. Hinter diesem *Allem*, also eben hinter dem *All*, steht aber nur mehr das *Nichts*. Also bist du eben kein *Etwas*, sondern bist tatsächlich — *nichts*.«

Also doch! So erschöpfe ich mich also doch in den fünf Gruppen, die meine Persönlichkeit aufbauen, hinter denen nur mehr das Nichts gähnt: Ich bin nichts als diese Persönlichkeit. Diese selbst aber ist nichts weiter als ein Haufen vergänglicher Prozesse ohne jeden bleibenden Kern. Mit dem Zerfall dieser Persönlichkeit im Tode ist es also auch mit mir ebenso vollständig und radikal aus, als es mit dem Wagen aus ist, wenn er auseinandergelegt wird und seine einzelnen Bestandteile verbrannt werden! Warum da so lange Auseinandersetzungen darüber, was ich alles *nicht* bin, wenn ich am Schlusse doch — *nichts* bin? Wenn *das* die ganze vielgerühmte Weisheit des Buddho ist, so hätte er dieselbe wahrhaftig in viel einfacherer und würdigerer Form geben können. So banal das Wort ist, hier ist es Wahrheit geworden: Viel Geschrei um wenig Wolle. Da war jener späte Jünger des Buddho, Nāgaseno, der den König Milindo über die Art unserer Wesenheit aufklärte, doch ein ganz anderer. Er hat offen Farbe bekannt, hat klipp und klar ausgesprochen und deutlich gemacht, daß wir im

¹⁴⁶ Samyutta Nik. IV, pag. 15 (XXXV, 23).

Grunde nur ein bloßer *Name* sind, dessen Unterlagen mit dem Tode in alle Winde zerstieben. Man überzeuge sich selbst! Hier ist der berühmte Dialog:

»Wie heißt du, Ehrwürdiger? Welchen Namen trägst du?»

»Ich bin als Nāgaseno bekannt, o König, und Nāgaseno reden mich meine Ordensbrüder an. Ob nun aber die Eltern einem den Namen Nāgaseno geben oder Sūraseno oder Viraseno oder Sihaseno, immerhin ist dies nur ein Name, eine Bezeichnung, ein Begriff, eine landläufige Ausdrucksweise, ja weiter nichts als ein bloßes Wort, denn ein Individuum¹⁴⁷ ist da genau genommen nicht vorzufinden.«

Der König aber sprach: »Hört mich an, ihr fünfhundert Griechen und zahlreichen Mönche! Dieser Nāgaseno behauptet, ein Individuum gebe es nicht. Wie kann man dem beipflichten?»

Und der König sprach zum ehrwürdigen Nāgaseno: »Wenn es, ehrwürdiger Nāgaseno, kein Individuum gibt, wer ist es denn, der euch da die Bedarfsgegenstände, wie Gewand, Almosenspeise, Lagerstatt, Heilmittel und Arzneien, spendet? Wer ist es, der davon Gebrauch macht? Wer ist es, der die Sittenregeln erfüllt, die Geistespflege übt, Pfad, Ziel und Erlösung verwirklicht? Wer ist es, der tötet, stiehlt, ehhebricht, lügt, trinkt und die unmittelbar nach dem Tode zur Hölle führenden Verbrechen begeht? So gäbe es also weder etwas Moralisches noch etwas Immoralisches, noch einen Täter oder Verursacher guter und schlechter Taten, noch eine Frucht oder ein Ergebnis guter und schlechter Taten, und selbst derjenige, der dich töten würde, beginge keinen Mord. Und auch du, Nāgaseno, hättest weder einen Lehrer noch Ratgeber noch überhaupt die Mönchsweihe. Nun behauptest du aber andererseits, daß deine Ordensbrüder dich mit Nāgaseno anreden. Wer ist denn da dieser Nāgaseno? Sind da etwa die Kopfhaare der Nāgaseno, oder sind es die Körperhaare, Zähne, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Niere, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin oder das im Schädel befindliche Gehirn?»

»Nicht doch, o König!«

»Oder sind etwa die Empfindung oder die Wahrnehmung oder die Gemütsregungen oder das Erkennen dieser Nāgaseno?»

»Nicht doch, o König!«

»Dann sollen wohl vielleicht Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen zusammen genommen dieser Nāgaseno sein?»

»Nicht doch, o König!«

¹⁴⁷ Puggalo = Individuum (das »Unenteilbare«), das Einzelwesen als Träger der Eigenart oder Individualität. Der Puggalo bezeichnet also das durch sein Anhaften mit der Persönlichkeit verkoppelte Wesen, das deswegen als Person in Erscheinung tritt im Gegensatz zum Tathāgato, dem völlig Losgelösten.

›Oder soll dieser Nāgaseno gar außerhalb von Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Erkennen existieren?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Ich mag dich fragen, wie ich will, Verehrter: den Nāgaseno aber kann ich nicht entdecken. Soll etwa das bloße Wort ›Nāgaseno‹ schon der Nāgaseno selber sein?‹

›Nicht doch, o König!‹

›Nun, wer ist denn dieser Nāgaseno? Eine Unwahrheit sprichst du, o Herr, eine Lüge, denn der Nāgaseno existiert ja gar nicht!‹

Und der ehrwürdige Nāgaseno wandte sich zum Könige und sprach: ›Du bist, o König, fürstlichen Luxus und äußerste Bequemlichkeit gewöhnt. Wenn du daher zur Mittagstunde im heißen Sand zu Fuß gehst und mit den Füßen auf den harten, steinigen Kiessand trittst, bekommst du wehe Füße, dein Körper ermattet, dein Geist wird verstimmt, und körperliche Schmerzgefühle machen sich geltend. Bist du denn zu Fuß gekommen oder mit dem Wagen?‹

›Nein, o Herr, ich bin nicht zu Fuß gekommen, sondern mit dem Wagen.‹

›Nun, wenn du mit dem Wagen gekommen bist, o König, so erkläre mir denn, was ein Wagen ist! Ist wohl vielleicht die Deichsel der Wagen?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder die Achse?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder sind die Räder, oder der Wagenkasten, oder der Fahnenstock, oder das Joch, oder die Speichen, oder der Treibstock der Wagen?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Dann sollen wohl diese Dinge alle zusammen genommen der Wagen sein?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Oder soll etwa gar der Wagen außerhalb dieser Dinge existieren?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Ich mag dich fragen, wie ich will, o König: den Wagen aber kann ich nicht entdecken. Soll etwa das bloße Wort ›Wagen‹ schon der Wagen selber sein?‹

›Nicht doch, o Herr!‹

›Nun, was ist denn dieser Wagen? Eine Unwahrheit sprichst du, o König, eine Lüge, denn der Wagen existiert ja gar nicht. Du bist doch, o König, der oberste Herr über ganz Indien. Aus Furcht vor wem lügst du denn da? Hörst mich an, ihr fünfhundert Griechen und zahlreichen Mönche! Dieser König Milindo behauptet, mit einem Wagen gekommen zu sein, doch auf meine Bitte hin, mir zu erklären, was ein Wagen ist, kann er mir einen solchen nicht nachweisen. Kann man so etwas wohl billigen?‹

Auf diese Worte spendeten die fünfhundert Griechen dem ehrwürdigen Nāgaseno ihren Beifall und sprachen zum König Milindo: ›Nun antworte, o König, wenn es dir möglich ist!‹

Und der König sprach zum ehrwürdigen Nāgaseno:

›Ich spreche durchaus keine Lüge, ehrwürdiger Nāgaseno. Denn in Abhängigkeit von Deichsel, Achse, Rädern usw. entsteht der Name, die Bezeichnung, der Begriff, die landläufige Ausdrucksweise, das Wort ›Wagen.‹

›Ganz richtig, o König, hast du erkannt, was ein Wagen ist. Gerade so aber auch, o König, entsteht in Abhängigkeit von Kopfhaaren, Körperhaaren, Nägeln usw. der Name, die Bezeichnung, der Begriff, die landläufige Ausdrucksweise und das Wort ›Nāgaseno. Im höchsten Sinne aber ist da ein Lebewesen nicht vorzufinden. Auch die Nonne Vajirā, o König, hat in Gegenwart des Erhabenen gesagt: ›Gerade wie man infolge des Zusammentreffens einzelner Bestandteile das Wort ›Wagen‹ gebracht, ebenso auch gebraucht man, wenn die fünf Gruppen da sind, die konventionelle Bezeichnung ›Lebewesen¹⁴⁸.‹

In der Tat beziehen sich nicht Wenige, wenn sie als das Ziel der Lehre des Buddho die absolute Vernichtung des Menschen bezeichnen, gerade auf diesen Dialog. Haben sie recht? Zitieren wir wieder die Manen des Meisters. In welchem Sinne würde er wohl sprechen?

»Also doch! Also nämlich hast du doch die Besonnenheit verloren, an die ich dich noch eigens mahnte, hast sie so weit verloren, betörter Frager, daß du nun zu guter Letzt dich selbst in jene Klasse von Menschen einreihst, die beim Philosophieren *sich selbst* vergessen und auf die du früher selbst als eine Kuriosität hingewiesen hast, hast jegliche Besonnenheit so weit verloren, daß du selbst *mir* zutraust, ich könnte vor lauter Suchen nach dem *was* ich bin vergessen haben, daß ich bin, daß ich in irgend einem Sinne sein muß und daß diese Grund- und Urtatsache bestehen bleibt, auch wenn ich von allem in der Welt einsehe, daß es nicht mein Wesen sein kann, daß ich in nichts von der Welt bestanden sein kann, daß ich also eben *nichts* bin. Freilich mit diesem Wörtchen *nichts* kannst du nicht fertig werden, es versetzt dich in Aufregung. Aber lasse dir auch von ihm nicht imponieren, bewahre deine Besonnenheit und geistige Klarheit auch ihm gegenüber, und du wirst alsbald einsehen, wie unbegründet deine Aufregung war und wie voreilig die Schlüsse waren, die du aus diesem Wörtchen gezogen hast.«

Wollen wir dieser Aufforderung des Meisters Folge leisten.

Was ist *nichts*? Wie schon gesagt, der Gegensatz von *Allem*; und was ist *Alles*? Wie ebenfalls bereits angegeben, das Auge und die Gestalten, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Leib und das Tastbare, der Geist (das Denkkorgan) und die Vorstellungen. Wem möchte das auch nicht ohne weiteres einleuchten? Wer möchte nicht vielmehr diese verblüffend einfache und doch so überaus scharfe Umgrenzung des Seienden bewundern? Gewiß lehren auch unsere großen Philosophen, daß alles, was ist, immer nur ein Sein *möglicher Erfahrung* ist, ein Satz, der inhaltlich mit der

¹⁴⁸ Die Fragen des Milindo, II, 1. — Satto = Lebewesen. »Wo es die Sinnesorgane, ihre Objekte und das entsprechende Bewußtsein gibt, dort gibt es das Lebewesen oder die Offenbarung des Lebewesens.« (Sam. Nik. XXXV, 66)

Definition des Buddho zusammenfällt, nachdem ja die alleinigen Träger aller möglichen Erfahrung eben die sechs Sinne, einschließlich des Denkens, sind. Aber wie matt wirkt *unsere* Formulierung in ihrer abstrakten Fassung gegen die unmittelbare Evidenz der Definition des Buddho in ihrer nicht mehr zu überbietenden Anschaulichkeit!

Haben wir aber so eine in sich selbst evidente Umschreibung des Begriffes »Alles«, so wird dadurch auch der Begriff des *Nichts* ohne weiteres völlig durchsichtig: Weil »Nichts« nur der Gegensatz von »Allem« ist, darum bezeichnen wir mit »Nichts« auch nichts weiter als die Abwesenheit sämtlicher Elemente, aus denen sich der Begriff »Alles« zusammensetzt, so daß die Antwort auf die Frage: Was ist das Nichts: einfach lautet: *Nichts mehr sehen, nichts mehr hören, nichts mehr riechen, nichts mehr schmecken, nichts mehr tasten, nichts mehr denken: das ist Nichts*. Die beiden Fragen: Was ist *Alles*? und was ist *Nichts*? umfassen also genau denselben Bereich, die eine in positiver, die andere in negativer Form. Denselben Gedanken finden wir wieder in dem anderen Satze des Buddho: »Hier im *Bewußtsein* steht das All¹⁴⁹«, das heißt nämlich in Hinsicht darauf, daß das Bewußtsein das Produkt der jeweiligen Sinnentätigkeiten ist: im Sehbewußtsein, im Hörbewußtsein, im Riechbewußtsein, im Schmeckbewußtsein, im Tastbewußtsein, im Denkbewußtsein steht das All, ist es begründet, und wenn du das Sehen, Hören, Riechen usw. einstellst, wenn du also nichts mehr siehst, nichts mehr hörst, nichts mehr riechst, nichts mehr schmeckst, nichts mehr tastest, nichts mehr denkst, ist eben deshalb für dich *Alles* vernichtet, und es bleibt wiederum nur das reine *Nichts* übrig. Wer möchte aber behaupten, daß *dieses* Nichts nun ein wirkliches *Nichts*, das *absolute* Nichts wäre, das Nichts schlechthin und in jedem Sinne, also kein bloßes relatives Nichts, kein nihil privativum, sondern das leibhaftige nihil negativum¹⁵⁰? Besagt doch auch dieses umfassendste Nichts, das wir überhaupt noch denken können, *nur die Aufhebung sämtlicher Sinnesfunktionen, einschließlich des Denkens*. Wer fühlte auch nicht ohne weiteres, daß, wie es Farben gibt, für die unser Auge nicht empfänglich ist und die wir nur noch auf chemischem Wege feststellen können, wie ultraviolett, und wie es Schwingungen gibt, die wir nicht mehr als Töne hören¹⁵¹, es ebenso auch ein *hinter* der *gesamten* Sinnen- und Denktätigkeit Liegendes, also ein hinter oder in dem sogenannten *Nichts* Liegendes geben kann? Ja, wenn wir unsere Besonnenheit neuerlich betätigen, wenn wir uns also *besinnen*, so haben wir die Tatsache eines solchen ja bereits im bisherigen als die evidenteste Sache von der Welt, nämlich *als uns selbst*, kennen gelernt, indem wir uns selbst, unser tiefstes Wesen, als nicht in den sechs Sinnentätigkeiten und deren Korrelaten bestanden zweifellos erkannt haben,

¹⁴⁹ Suttanipāto, V. 1114.

¹⁵⁰ Vgl. Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 71.

¹⁵¹ Vgl. Du Prel, Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese, S. 116.

so daß wir eben *hinter* diesen stehen müssen, mithin *da*, von woher unserem Erkennen das Nichts entgegengähnt.

Dieses so gefürchtete »Du bist *nichts*« besagt also im Grunde nur, was du schon lange weißt: Du bestehst so wenig, wie in den Gestalten, den Tönen, den Düften, den Säften, dem Tastbaren und den Vorstellungen, im Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken. Du bist nichts von alledem und damit, nachdem eben das auch die sämtlichen Komponenten der Welt, des Alls sind, *nichts von der Welt*, du bist in Wahrheit *jenseits* der Welt, jenseits des Alls, oder im Geiste des Buddho ausgedrückt: *Alles ist nicht dein Selbst, »die ganze Welt ist anattā¹⁵²«.*

Etwas anderes wollte natürlich auch Nāgaseno nicht zum König Milindo sagen. Beide sehen sich zum ersten Male und stellen sich demgemäß einander vor. Nāgaseno benützt in feinsinniger Weise die Gelegenheit, den König aufzuklären, daß auch diese ganze Vorstellung, wie alles in der Welt, nur Täuschung und daß er in Wahrheit für ihn gar nicht zu erfassen sei. Der König betrachtet ihn nämlich selbstverständlich der, wie heute, so auch damals herrschenden »gemeinen Meinung« gemäß als eine *Person*, das heißt als eine substantielle Wesenheit, die sich in der bestimmten, ihm gegenüberstehenden Persönlichkeit *auspräge*, als diese oder auch *in ihr erscheine*. Das Grundfalsche dieser Ansicht will ihm Nāgaseno dartun. Zu diesem Zwecke zeigt er ihm, daß die tatsächliche Unterlage des Begriffes *Person* lediglich der als einheitlicher Organismus erscheinende »Haufen von Hervorbringungen«, von Sankhārā, als dieser sechs Fuß hohe, mit Wahrnehmung und Denken behaftete Körper ist¹⁵³, genau so, wie die tatsächlichen Unterlagen für den Begriff *Wagen* die einzelnen Bestandteile des Wagens in ihrer ganz bestimmten Zusammensetzung bilden, daß also damit in Wahrheit der ganze Inhalt des Begriffes *Person* einerseits und *Wagen* andererseits erschöpft ist. Fällt »der Haufen von Hervorbringungen«, »dieser sechs Fuß hohe, mit Wahrnehmung und Denken behaftete Körper« im Tode auseinander, dann ist auch das, was man unter Nāgaseno verstand, vollständig und definitiv untergegangen, wie der Wagen untergegangen ist, wenn seine Bestandteile verbrannt werden. Insbesondere bleibt nicht etwa die uns bereits wohlbekanntere immaterielle oder geistige Substanz, also eine Seele, übrig, sondern eben nur mehr — das Nichts. *Aber* — und nun kommt die Hauptsache, die Nāgaseno damals freilich noch als selbstverständlich vom König miterfaßt voraussetzen durfte und die er eben deshalb nur stillschweigend mitgedacht hat: »*Das alles bin ich ja nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst.*« Von seinem *wirklichen* Selbst hat also Nāgaseno in dem Dialog überhaupt mit keiner Silbe gesprochen. Er hat genau, wie der Buddho — und wir werden bald sehen, warum — dem Milindo immer nur dargelegt, daß dasjenige,

¹⁵² Dhammapadam, V. 279. »Sabbe dhammā anattā«: »Alle Dinge sind nicht das Ich.«

¹⁵³ Oben S. 64 und das spätere Kapitel »Die Sankhārā«.

was dieser als sein Selbst erachte, nur das bestandlose Gespenst des Nichtselbst, *anattā* sei.

So bin ich also immer noch, bin noch trotz der Darlegungen Nāgasenos und trotzdem ich nach dem Buddho selbst *nichts* bin, nämlich nichts *von der Welt* — ein anderes Nichts kennen wir, wie ausgeführt, überhaupt nicht, ja, können ein solches nicht einmal denken —, wenn auch jetzt schon durchschimmert, daß dieses mein wirkliches Sein ein Sein von ganz anderer Art als jenes den fünf Gruppen eigentümliche ist. Es zeigt sich also, wie unbegründet die Verwirrung war, in die wir uns durch das hereingeworfene Wort »*nichts*« haben stürzen lassen, und daß diese Verwirrung tatsächlich nur infolge Mangels an Besonnenheit möglich war. Es zeigt sich andererseits weiterhin, wie begründet der fortwährende Hinweis darauf war, daß durch keinerlei Nachweis dahin, was ich alles *nicht* bin, je die Tatsache selbst aufgehoben werden kann, daß ich bin, in irgend einem Sinne sein muß. In der Tat, um es zum letzten Male festzustellen, welche Unklarheit des Denkens gehört dazu, anzunehmen, ein verständiger Mann — und als solchen werden den Buddho doch wohl auch seine Gegner gelten lassen — könnte durch eine Beweisführung, die sich ausgesprochenermaßen darauf beschränkt, dem Menschen nachzuweisen, was er *nicht* ist, worin er *nicht* bestanden sein kann, die sich also darin erschöpft, der Reihe nach aufzuzeigen: »Das bist du nicht und dieses bist du nicht und jenes bist du nicht«, die Absicht verfolgen, letzten Endes zum Schlusse zu gelangen: »Also bist du überhaupt nicht, bist in keinem Sinne!« Der ganze Beweis geht doch schon von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß derjenige, dem er geliefert werden soll, in Wirklichkeit in irgend einem Sinne sein muß.

Doch wollen wir zur Behauptung gleich wieder den Beleg liefern, indem wir den Buddho selbst abermals sprechen lassen:

»Da ist einer, Mönche, ein Hoher Jünger, der — (meine Botschaft) — gehört hat, der die Hohen zu erkennen, die Hohe Lehre zu fassen vermag, in ihr wohl bewandert ist. Der betrachtet den Körper nicht als sich selbst, noch sich selbst als körperhaft, noch in sich selbst den Körper, noch im Körper sich selbst; er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen, das Erkennen nicht als sich selbst, noch sich selbst als diesen ähnlich, noch in sich selbst diese, noch in diesen sich selbst¹⁵⁴.« Ist es auch nur denkbar, aus diesen Worten herauszulesen, daß der Mensch sich in den fünf Gruppen erschöpfe? Wird in ihnen nicht vielmehr sonnenklar die Tatsache, daß der Hohe Jünger *ist*, als selbstverständlich vorausgesetzt und der Schwerpunkt nur darauf gelegt, daß er etwas *toto genere* von den seine Persönlichkeit aufbauenden fünf Gruppen *Verschiedenes* ist?

Womöglich noch klarer kommt dies in der folgenden Stelle zum Ausdruck: »Das Element der Erde — das Element des Wassers — das Element des Feuers — das Element der Luft — das Element des Raumes — das Element des Bewußt-

¹⁵⁴ Majj. Nik. III, p. 18 (109. Suttam).

seins¹⁵⁵ habe ich als uneigen begriffen und mich nicht als im Element der Erde — des Wassers — des Feuers — der Luft — des Raumes — des Bewußtseins bestanden¹⁵⁶.« Hier wird doch expressis verbis ausgesprochen, daß der Heilige sich als jenseits der fünf Gruppen und damit als jenseits der Welt erkennt.

Will man aber noch mehr Beweise haben, daß der Buddho nicht den Blödsinn des absoluten Nihilismus lehrt, Beweise, welche freilich derjenige nicht mehr braucht, der bereits an sich selbst mehr oder minder anschaulich durch tiefe Betrachtung erkannt hat, daß er in seinem eigentlichen Bestande durch das allmähliche Hinschwinden der fünf Gruppen in keiner Weise berührt wird, etwas von ihnen Verschiedenes ist, so halte man sich zunächst folgende Stelle vor:

»Der Wanderasket Vacchagotto sprach zum Erhabenen also:

»Wie ist das, lieber Gotamo: Ist das Selbst?«

Auf diese Worte hin verhielt sich der Erhabene schweigend.

»Wie also, lieber Gotamo: Das Selbst ist nicht?«

Auf diese Worte hin verhielt sich der Erhabene abermals schweigend.

Da erhob sich der Wanderasket Vacchagotto von seinem Sitz und entfernte sich.

Nicht lange, nachdem sich der Wanderasket Vacchagotto entfernt hatte, sprach der ehrwürdige Anando zu dem Erhabenen also:

»Herr, warum hat sich der Erhabene auf die Fragen des Wanderasketen Vacchagotto hin nicht erklärt?«

»Hätte ich, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: »Ist das Selbst?« erklärt: »Das Selbst ist«, so wäre, Anando, dadurch jenen Asketen und Brahmanen, welche die Ewigkeit lehren, beigespflichtet worden¹⁵⁷.

»Hätte ich, Anando, andererseits auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: »Das Selbst ist nicht?« erklärt: »Das Selbst ist nicht«, so wäre, Anando, dadurch jenen Asketen und Brahmanen, welche die Vernichtung lehren, beigespflichtet worden.

»Und hätte ich, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: »Ist das Selbst?« erklärt: »Das Selbst ist«, wäre das wohl ein Mittel gewesen, in ihm die Erkenntnis entstehen zu lassen: *Alle Dinge sind nicht das Selbst*¹⁵⁸?«

»Das freilich nicht, Herr.«

»Hätte ich aber, Anando, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto: »Das Selbst ist nicht?« erklärt: »Das Selbst ist nicht«, so würde das, Anando, dem ver-

¹⁵⁵ Die ersten fünf Elemente sind die Bestandteile des körperlichen Organismus, nāma-rūpam, indem die sechs Elemente zusammen eben wieder den »körperlichen Organismus mitsamt dem Bewußtsein« ergeben.

¹⁵⁶ Majj. Nik. III, p. 31 (112. Suttam).

¹⁵⁷ Das heißt das Beharren des Selbstes in der Zeit als individuelle Seele.

¹⁵⁸ Worauf es doch allein ankommt, indem alle Erlösung ja eben in der Befreiung von den Bestandteilen des Nicht-Selbst besteht.

worrenen Wanderasketen Vacchagotto nur noch mehr Verwirrung eingetragen haben: ›Früher war doch mein Selbst; jetzt aber ist es nicht¹⁵⁹.«

In dieser Stelle rückt der Buddha also *ausdrücklich* von jenen Asketen und Brahmanen, welche die Vernichtung lehren, ab. Er wußte gar wohl, warum. Denn auch schon zu seiner Zeit war kein Mangel an jenen seichten Köpfen, die noch so sehr mit ihrer Persönlichkeit verwachsen sind, daß in ihrem Gehirn für den Gedanken der Außerweltlichkeit ihres Wesens schlechterdings kein Platz ist und die eben deshalb, wenn sie als das letzte Ziel der Lehre des Buddha die definitive Vernichtung der Persönlichkeit im Tode des Heiligen vernehmen, dies nur im Sinne der absoluten Vernichtung des Menschen zu deuten vermögen. Sie kennen nur die Alternative eines *persönlichen* — d. h. in den fünf Gruppen bestehenden — oder gar keines Ich, die sie dann dahin lösen: Von den fünf Gruppen sagt der Buddha, sie seien *nicht-ich*, also gibt es überhaupt kein Ich; wonach also ein Heiliger ein Mensch wäre, der sich selbst absolut vernichtet — fürwahr, ein sonderbarer Heiliger! Eben deshalb muß jedem von ihnen bei der Heilbotschaft des Buddha, »also zu Mute werden: ›Vernichtet werde ich sein, o, zu Grunde gegangen, ach, nicht mehr werde ich sein;‹ Er ist traurig, gebrochen, er jammert, schlägt sich stöhnend die Brust und gerät in Verzweiflung¹⁶⁰.« Um diese verschrobenen Köpfe unschädlich zu machen, stellte der Buddha ihnen noch eigens den *wirklichen* Versther seiner Lehre gegenüber, dem angesichts der Lehre von der Vernichtung der Persönlichkeit »kein unverständiges Zittern ankommt, nicht also zu Mute wird: ›Vernichtet werde ich sein, o, zu Grunde gegangen, ach, nicht mehr werde ich sein!¹⁶⁰.« Ja, er protestiert geradezu in furchtbar ernsten Worten gegen die Insinuation, als ob er die Vernichtungslehre: »Einen Mönch, dessen Geist von ihm losgetrennt ist, noch aufzuspüren, daß sie sagen könnten: ›Dies ist das Substrat für das Bewußtsein eines Vollendeten, gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahma und Pajāpati, nicht. Denn ich behaupte: ›In der sichtbaren Wirklichkeit ist ein Vollendeter nicht ausfindig zu machen!‹ Und weil ich das behaupte, beschuldigen mich manche Asketen und Brahmanen falsch und zu Unrecht: Ein Nihilist ist der Asket Gotamo, er lehrt die Vernichtung, das Verschwinden, das Vergehen des vorhandenen Lebewesens. *Was ich nicht rede, dessen bezichtigen mich jene lieben Asketen und Brahmanen grundloser, nichtiger Weise, falsch, mit Unrecht.* Nur eines, Mönche, verkündige ich heute wie früher: das Leiden und seine Vernichtung¹⁶¹,« Worte, denen er anderweit¹⁶² noch die folgenden anreicht: »In einer Beziehung kann, Siho, wer wahr über mich redet, sagen: ›Die Vernichtung lehrt der Asket Gotamo, zum Zwecke der Vernichtung verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler.‹ In welcher Beziehung könnte nun einer, der wahr über

¹⁵⁹ Samyutta Nik. XLIV, 10.

¹⁶⁰ Majj. Nik. I, p. 137 (22. Suttam).

¹⁶¹ Majj. Nik. I, p. 140 (22. Suttam).

¹⁶² Mahāvaggo VI, 31.

mich redet, also sagen? Ich lehre die Vernichtung der Gier, die Vernichtung des Hasses, die Vernichtung der Verblendung; ich lehre die Vernichtung der mannigfachen bösen, nicht zum Heile erreichenden Dinge. In *dieser* Beziehung, Siho, kann, wer wahr über mich redet, sagen: »Die Vernichtung lehrt der Asket Gotamo, zum Zweck der Vernichtung verkündet er seine Lehre und damit leitet er seine Schüler.« Freilich wäre dabei noch zu bemerken gewesen, daß wir nicht in Gier, Haß und Verblendung und den anderen mannigfachen bösen Dingen bestanden seien, aber diese Konstatierung glaubte sich der Buddho, da er doch zu vernünftigen Leuten redete, füglich schenken zu dürfen.

Besonders klar und über jedes Mißverständnis erhaben ist auch der folgende Dialog, in welchem wir zugleich unsere bisherigen Ausführungen zusammengefaßt finden. In einem Mönche mit Namen Yamako war die schlechte Ansicht entstanden: »Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung¹⁶³ befreiter Mönch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist.«

Die Mönche unternahmen es, ihn zu belehren: »Sprich nicht so, Freund Yamako! Unterschiebe dem Erhabenen nichts; dem Erhabenen etwas zu unterschieben ist nicht gut; *der Erhabene würde nämlich nicht also sprechen*: »Ein von der Beeinflussung befreiter Mönch fällt bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheim und ist nicht mehr.«

Da indessen Yamako auf seiner Ansicht beharrte, berichteten es die Mönche dem ehrwürdigen Sāriputto, dem größten der Jünger des Buddho, »dem Jünger, der dem Meister gleicht, wie man sagt¹⁶⁴«. Sāriputto unternimmt es, den Yamako folgendermaßen zu belehren:

»Freund Yamako, ist es wahr, wie man sagt, daß in dir folgende schlechte Ansicht entstanden ist: »Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung befreiter Mönch bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist?«

»Gewiß, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Ist der Körper unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, Freund.«

»Und was vergänglich ist, ist das leidvoll oder glückbringend?«

»Leidvoll, Freund.«

»Und was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, kann man das in diesem Sinne betrachten: »Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?«

¹⁶³ Sc. durch die fünf Komponenten der Persönlichkeit. — Bezüglich des mit »Beeinflussung« übersetzten Wortes *āsavo* s. weiter unten.

¹⁶⁴ Majj. Nik. I, p. 150 (24. Suttam).

»Gewiß nicht, Freund.«

»Ist die Empfindung, ist die Wahrnehmung, sind die Gemütstätigkeiten, ist das Erkennen unvergänglich oder vergänglich?«

»Vergänglich, Freund.«

»Und was vergänglich ist, ist das leidvoll oder glückbringend?«

»Leidvoll, Freund.«

»Und was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, kann man das in diesem Sinne betrachten: ›Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?‹«

»Gewiß nicht, Freund.«

»Deshalb, Freund: Was es auch an Körper, was es auch an Empfindung, was es auch an Wahrnehmung, was es auch an Gemütstätigkeiten, was es auch an Erkennen gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, häßlich oder schön, fern oder nahe, — alle diese Körper, Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütstätigkeiten und alles Erkennen sollte man der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit also erkennen: ›Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.«

»Wenn, Freund, ein Hoher Jünger, der die Botschaft des Meisters gehört hat, solches durchschaut, graust ihm vor dem Körper, vor der Empfindung, vor der Wahrnehmung, vor den Gemütstätigkeiten, vor dem Erkennen. Voll Grausen schreckt er vor ihnen zurück. Weil er vor ihnen zurückschreckt, löst er sich von ihnen los. In dem Losgelösten erhebt sich das *Wissen*: ›Ich bin losgelöst.«

»Was meinst du nun, Freund Yamako: Betrachtest du — (auch jetzt noch) — den Körper als den Vollendeten?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Betrachtest du die Empfindung als den Vollendeten? Betrachtest du die Wahrnehmung oder die Gemütstätigkeiten oder das Erkennen als den Vollendeten?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du noch dafür, daß der Vollendete in dem Körper inbegriffen sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete außerhalb des Körpers sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete in der Empfindung oder in der Wahrnehmung oder in den Gemütstätigkeiten oder im Erkennen inbegriffen sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Hältst du dafür, daß der Vollendete außerhalb der Empfindung oder außerhalb der Wahrnehmung oder außerhalb der Gemütstätigkeiten oder außerhalb des Erkennens sei?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du dafür, daß Körper, Empfindung,

Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten und Erkennen (zusammen) den Vollendeten ausmachen?«

»Das freilich nicht, Freund.«

»Was meinst du, Freund Yamako: Hältst du dafür, daß der Vollendete ohne Körper, ohne Empfindung, ohne Wahrnehmung, ohne Gemütstätigkeiten, ohne Erkennen sei?«

»Das freilich nicht, Freund¹⁶⁵.«

»Da du nun, Freund Yamako, außer stande bist, den Vollendeten selbst bei Lebzeiten wahrheitsgemäß und sicher ausfindig zu machen — war es da richtig von dir zu erklären: ›Ich verstehe die von dem Erhabenen verkündete Lehre dahin, daß ein von der Beeinflussung befreiter Mönch *bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, dem völligen Untergang, der Vernichtung anheimfällt und nicht mehr ist.*‹«

»Weil ich vorher unwissend war, Freund Sāriputto, hatte ich diese schlechte Ansicht; nachdem ich nun aber diese Darlegung der Hohen Lehre vom ehrwürdigen Sāriputto gehört habe, *ist jene schlechte Ansicht von mir aufgegeben* und ich habe die Hohe Lehre voll begriffen.«

»Wenn nun, Freund Yamako, dich jemand fragen würde: ›Freund Yamako, was wird bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, aus einem Mönche, der ein Meister und von der Beeinflussung befreit ist?‹ — was würdest du, Freund Yamako, auf diese Frage hin erklären?«

»Wenn mich, Freund, jemand also fragen würde, dann würde ich auf diese Frage hin folgendes erklären: ›Der Körper, Freund, ist vergänglich, was vergänglich ist, das ist leidvoll; *was leidvoll ist, das ist zur Aufhebung gelangt*, das ist verschwunden. Die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen ist vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidvoll; *was leidvoll ist, das ist zur Aufhebung gelangt, das ist verschwunden.*‹ Dies, Freund, würde ich auf jene Frage hin erklären.«

»Gut, gut, Freund Yamako! Ich will dir aber noch ein Gleichnis geben, Freund Yamako, damit du diesen Gegenstand in noch höherem Grade erkennst.

»Angenommen, Freund Yamako, es wäre da ein sehr reicher, sehr begüterter, mit viel Schutz umgebener Haushalter oder Haushalterssohn, und diesem wäre ein Mann feindlich, unfreundlich, übelwollend gesinnt und trachtete ihm nach dem Leben. Diesem Manne käme nun folgender Gedanke: ›Dieser Haushalter oder Haushalterssohn ist sehr reich, sehr begütert, mit viel Schutz umgeben; ich werde ihn nicht gut mit Gewalt töten können; wie wäre es, wenn ich mich bei ihm einschmeichelte und ihn dann tötete?‹ Und angenommen, er begäbe sich

¹⁶⁵ Natürlich sind die fünf Gruppen, solange wir an ihnen hängen, *Qualitäten* von uns, aber es sind keine *wesentlichen* Qualitäten, sie haben nichts mit unserem eigentlichen Wesen zu tun. Daraus folgt: Solange ich an ihnen *hafte*, bin ich selbstverständlich nicht ohne sie; lasse ich sie aber fahren, so bin ich dadurch nicht in meinem Bestande berührt. — Davon später ausführlich.

zu dem Haushalter oder Haushalterssohn und spräche also: »Herr, ich möchte in deine Dienste treten, und der Haushalter oder Haushalterssohn nähme ihn in seine Dienste. Und angenommen, er diene ihm, indem er vor ihm aufstünde und nach ihm sich niederlegte, und wäre willig, zuvorkommend und in seinen Worten freundlich. Und jener Haushalter oder Haushalterssohn behandelte ihn wie einen Freund, behandelte ihn wie einen Genossen und würdigte ihn seines Vertrauens, und wenn nun, Freund, dieser Mann inne würde: »Der Haushalter oder Haushalterssohn würdigt mich seines Vertrauens, und er träfe ihn an einem einsamen Orte und tötete ihn mit einem scharfen Schwerte:

»Was meinst du wohl, Freund Yamako: War dieser Mann damals, als er sich zu jenem Haushalter oder Haushalterssohn begab und also sprach: »Herr, ich möchte in deine Dienste treten — ein Mörder, obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: »Er ist mein Mörder? —

»Und war er auch damals ein Mörder, als er jenem diene, indem er vor ihm aufstand und nach ihm sich niederlegte, und willig, zuvorkommend und in seinen Worten freundlich war — obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: »Er ist mein Mörder? —

»Und war er auch damals ein Mörder, als er jenen an einem einsamen Orte traf und ihn mit einem scharfen Schwerte tötete — obwohl jener von ihm, der ein Mörder war, nicht wußte: »Er ist mein Mörder?«

»Freilich war er's, Freund.«

»Genau ebenso, Freund, verhält es sich mit einem Weltmenschen, der — (die Botschaft des Meisters) — nicht gehört hat, die Hohe Lehre nicht kennt. Ein solcher betrachtet den Körper als sich selbst oder sich selbst als körperhaft oder in sich selbst den Körper oder in dem Körper sich selbst.

»Er betrachtet die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsstätigkeiten, das Erkennen als sich selbst oder sich selbst als mit ihnen begabt oder sie als in sich inbegriffen oder sich als in ihnen inbegriffen.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütsstätigkeiten, daß das Erkennen vergänglich sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütsstätigkeiten, daß das Erkennen leidvoll sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütsstätigkeiten, daß das Erkennen *nicht er selbst* sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütsstätigkeiten, daß das Erkennen *hervorgebracht* sind.

»Er erkennt nicht der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfin-

dung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen Mörder sind¹⁶⁶.

»Er unterliegt dem Körper und haftet an ihm und versteift sich darauf: »Es ist mein Selbst.« Er unterliegt der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, dem Erkennen und haftet daran und versteift sich darauf: »Es ist mein Selbst.« Und die fünf Gruppen des Haftens reichen ihm, der ihnen unterliegt, *der an ihnen haftet*, für lange Zeit zum Unheil und Leiden.

»Aber ein Hoher Jünger, Freund, der — (die Botschaft des Meisters) — gehört hat, die Hohe Lehre kennt, betrachtet den Körper nicht als sich selbst, *noch sich selbst als körperhaft, noch den Körper als in sich selbst, noch sich selbst als im Körper*.

»Er betrachtet nicht die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Erkennen als sich selbst, *noch sich selbst als mit ihnen begabt, noch sie als in sich selbst, noch sich selbst als in ihnen inbegriffen*.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen vergänglich sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen leidvoll sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *nicht er selbst* sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen *hervorgebracht* sind.

»Er erkennt der Wirklichkeit gemäß, daß der Körper, daß die Empfindung, daß die Wahrnehmung, daß die Gemütstätigkeiten, daß das Erkennen Mörder sind.

»Er unterliegt nicht dem Körper und haftet nicht an ihm, *noch versteift er sich darauf: »Es ist mein Selbst.« Er unterliegt nicht der Empfindung, nicht der Wahrnehmung, nicht den Gemütstätigkeiten, nicht dem Erkennen und haftet nicht daran, noch versteift er sich darauf: »Es ist mein Selbst.«* Und diese fünf Gruppen des Haftens reichen ihm, der ihnen nicht unterliegt, *der an ihnen nicht haftet*, für lange Zeit zum Heil und Glück¹⁶⁷.

In diesem Dialog wird also, ganz im Einklang mit den bisherigen Darlegungen, als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der erlöste Heilige auf jeden Fall *ist*, mag er im übrigen sein, was er will, andererseits aber wiederum dargetan,

¹⁶⁶ d. h. also, in Beziehung zu dem vorhergehenden Gleichnis gebracht, er betrachtet die fünf Haftensgruppen als seinen Freund, während sie in Wahrheit sein Feind sind, indem sie ihm den Tod bringen.

¹⁶⁷ Samyutta Nikāyo III, p. 109 flg. (XXII, 85).

worin er unmöglich bestanden sein kann, nämlich in den fünf die Persönlichkeit konstituierenden Gruppen. Der definitive Wegfall dieser fünf Gruppen findet im Tode statt. Der Vorgang, den wir Tod nennen, ist mithin für den Heiligen weiter nichts als die Vernichtung desjenigen an ihm, was, weil von dieser Welt, vergänglich, leidvoll, *hervorgebracht* ist und eben damit nicht sein wahres Wesen, nicht sein wirkliches Selbst bildet. Nur dieses ihm im Grunde Fremde ist »zur Aufhebung gelangt«. Dieses Verhältnis verkennt »der die Buddhabotschaft nicht kennende Weltmensch«, der die Bestandteile seiner Persönlichkeit in Beziehung zu seinem eigentlichen Wesen bringt, indem er sich darauf versteift: »Es ist mein Selbst.« Eben dadurch aber verliert er sich vollständig in seine Persönlichkeit, geht so vollkommen in ihr auf, daß er sich nun auch wirklich in sie verloren hat. Damit sieht er sich dann selbst dem Tode verfallen: die fünf Komponenten der Persönlichkeit werden zu Mördern, die ihm den Tod bringen werden, insbesondere zu Mördern des uns allein angemessenen Zustandes *der Freiheit* von diesen fünf Gruppen, welcher Zustand, wie wir später sehen werden, ein solcher unaussprechlichen Friedens ist, einen Gedanken, den wir übrigens auch in den anderen Worten wiederfinden: »Wer, Brüder, nicht den Einblick in den Körper kostet, der kostet wahrlich nicht *das Unvergängliche*. Nur wer den Einblick in den Körper kostet, kostet, fürwahr, *das Unvergängliche* ¹⁶⁸.«

Endlich mögen noch die folgenden zwei Aussprüche des Buddha angeführt werden, in welchen er in geradezu feierlicher Weise die Existenz des Reiches der Leidlosigkeit verkündet, das allein uns im Grunde entspricht und deshalb als unsere eigentliche Heimat zu betrachten ist:

»Es *gibt*, Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Gemachtes, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes. Wenn es, Mönche, dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Gemachte, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachte nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Gemachtes, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes gibt, darum läßt sich ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten erkennen ¹⁶⁹.«

»Es *gibt*, Mönche, jenes Gebiet, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches Bewußtseinsgebiet, noch das Gebiet der Nicht-irgend-etwasheit, noch das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch auch-Nichtwahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, nicht beides, Mond und Sonne. Das nenne ich, Mönche, weder Kommen

¹⁶⁸ Angutt. Nik. I, 21. — Damit vgl. auch Dhammapadam, V. 375: »Wenn er Entstehen und Vergehen der Gruppen deutlich hat geseh'n, erlangt er Glück und Seligkeit als *Seher des Unsterblichen*.«

¹⁶⁹ Udānam VIII, 3.

noch Gehen, noch Bestehen noch Vergehen noch Entstehen, was nicht selber wieder auf einer Grundlage ruht, nicht in Fluß ist, keinen Untergrund hat: eben das, eben dieses ist das Ende des Leidens.

»Schwer zu sehen, wahrlich, ist das Nicht-Selbst, nicht leicht zu sehen ist ja die Wahrheit¹⁷⁰.«

Also der Mensch *ist*, ist unabhängig von seiner Persönlichkeit und auch nach Vernichtung derselben: Das ist das gewaltige, auf Grund eigener anschaulicher Erkenntnis gewinnbare Resultat der Lehre des Buddha¹⁷¹.

In so scharfen Umrissen sich diese Grundwahrheit aus der Lehre heraushebt, so sehen wir doch schon aus den bisher angeführten Stellen der Sutten zugleich, daß der Buddha und seine Jünger es andererseits mit einer in die Augen springenden Absichtlichkeit vermeiden, den Zustand des Vollendeten nach dem Tode, das heißt also eben nach vollständiger Abstreifung der Persönlichkeit, mithin auch unser eigenes Wesen unabhängig von der Persönlichkeit, irgendwie positiv zu bestimmen. Stets und ausnahmslos wird hievon nur in negativen Ausdrücken gesprochen; ja, der Buddha lehrt sogar, daß einem richtigen Mönch nicht einmal mehr *der Gedanke* an das Ich aufsteigen dürfe. Dieser Umstand ist dann für verständnislose Leute das Hauptargument dafür geworden, dem Buddha trotz alles Bisherigen und trotzdem er insbesondere in gar nicht mehr zu überbietender Weise betont, daß, was im Tode zugrunde geht, nur die Bestandteile des Nicht-Selbst seien, die Ungeheuerlichkeit zu imputieren, daß er die absolute Vernichtung des Menschen im Tode des Heiligen lehre. Für den aber, der seinem Gedankengang zu folgen vermag, ist auch diese Ablehnung aller und jeder irgendwie positiven Bestimmung des wahren Menschen — was *wir* als solchen bezeichnen, ist nur der *Scheinmensch* — ohne weiteres klar. Wir haben den Grund hiefür ja auch schon kennen gelernt. Er liegt darin, daß der wahre Mensch, wie er im Tode des Heiligen völlig rein und von allen Schlacken der Persönlichkeit befreit, hervorgeht, jenseits der Welt und damit der Erkenntnis auf ewig unzugängliches Gebiet entrückt, für diese das *Nichts* ist, ein Nichts, dessen Bedeutung aber, um es noch einmal zu betonen, eben weil es nur ein Nichts für die *Erkenntnis*, das heißt das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken ist, sich darin erschöpft, daß es nichts *Erkenntbares* ist. Wo aber für die Erkenntnis der Schleier des Nichts sich herabsenkt, da hört eben deswegen auch alle und jede positive Begriffsbestimmung, sogar jene des Seins auf, ja, es ist nicht einmal mehr Raum für das bloße Wort Ich in seiner positiven Form. Etwas Besonnenheit wird auch dies aufweisen.

Dabei müssen wir uns wiederum der grundlegenden Aufhellung Schopenhauers über das Zustandekommen der Begriffe erinnern, wonach diese kein ursprünglich Reales, sondern das künstliche, aus der Anschauung herausdestil-

¹⁷⁰ Udānam VIII, 1, 2.

¹⁷¹ Gewinnbar durch Durchschauung des Bereiches des *Nicht-Ich*: »Schwer zu erkennen ist freilich das Nicht-Selbst«, nämlich *als solches*.

lierte Produkt der Vernunft sind, mithin ihren ganzen Gehalt nur im anschaulich Gegebenen, das heißt in der Welt der Sinne, haben, eben weshalb sie immer nur von immanentem, nie aber von transzendtem Gebrauche sein können und dürfen. Das wird gewöhnlich selbst von denen, welche diese Erkenntnis als eine abstrakte sich angeeignet haben, gerade hinsichtlich der Grundbegriffe Ich und Sein übersehen. Speziell bezüglich des Begriffes *Sein* gilt, was Schopenhauer den Deutschen vorwirft: »Bei gewissen Worten, wie da sind Recht, Freiheit, das Gute, *das Seyn* (dieser nichtssagende Infinitiv der Kopula) u. a. m. wird dem Deutschen ganz schwindlich. Er geräth alsbald in eine Art Delirium und fängt an, sich in nichtssagenden, hochtrabenden Phrasen zu ergeln, indem er die weitesten, folglich hohlsten Begriffe künstlich aneinanderreihet; statt daß er die Realität ins Auge fassen und die Dinge und Verhältnisse leibhaftig anschauen sollte, aus denen jene Begriffe abstrahiert sind und die folglich ihren alleinigen wahren Inhalt ausmachen¹⁷².«

Wollen wir deshalb den Inhalt des Begriffes Sein einmal nüchtern feststellen:

Das Urteilen besteht darin, einem Subjekt ein Prädikat beizulegen oder abzusprechen. Dieses Verhältnis des Prädikats zum Subjekt wird durch die Kopula »ist — ist nicht« ausgedrückt. Insbesondere ist in dieser Weise auch jedes Verbum mittels seines Partizips ausdrückbar. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei — nichts weiter¹⁷³. Nun sind aber alle Prädikate, die dem Subjekt nur je beigelegt werden können, durch die Erfahrung bedingt, das heißt, jedes nur mögliche Prädikat wird durch einen der sechs Sinne vermittelt, gehört in den Bereich eines solchen. Die sechs Sinne und ihre Objekte sind ja, wie wir bereits gesehen haben, *alles*. Die allgemeinsten und letzten Prädikate, die einem Subjekte beigelegt oder abgesprochen werden können und in denen alle anderen Prädikate potentiell enthalten sind, sind also das *Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken*. Nur auf diese Grundprädikate kann deshalb auch die Kopula Sein letzten Endes sich beziehen: ich bin ein Sehender, Hörender, Riechender, Schmeckender, Tastender, Denker — gleichviel, ob dies positiv zum Ausdruck kommt oder die Kopula scheinbar selbständig gebraucht wird: »ich bin, du bist, er ist«, indem dabei wenigstens immer zu ergänzen ist: »Ein Sehender, Hörender, . . . Denkender«. Zum mindesten muß die Kopula letzteres Prädikat, also das Denken, dem Subjekt beilegen: cogito, ergo sum, sc. cogitans. Hebe ich alle diese Prädikate auf, insbesondere auch das Denken, dann verliert auch die Kopula Sein jeden Inhalt, sie wird zum »bloßen Wort im Gehirn«, dem nichts mehr entspricht, das heißt, sie wird selbst zu *nichts*. Nun wirft der Heilige im Tode in der Tat mit den sechs Sinnesorganen alles Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und

¹⁷² Parerga II, 263 (247).

¹⁷³ Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, S. 114, 115 (122).

Denken ab. Es hat also auch keinen Sinn mehr, von ihm zu sagen, er sei, eben weil alles Sein nur im Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken besteht.

Ebenso verkehrt wäre es nun aber auch zu sagen, der erlöste Heilige sei *nicht*. Gewiß, er ist nicht mehr im eigentlichen Sinne des Wortes, er ist also kein Sehender, Hörender, Riechender, Schmeckender, Tastender, Denkender mehr und damit für unser Erkennen, das sich ja ebenfalls nur in dieser sechsfachen Richtung bewegt, verschwunden, zu *nichts* geworden. Aber wir haben schon gesehen, daß dieses von uns allein begreifbare Sein nicht das Sein schlechthin, sondern nur eine bestimmte Art von Sein ist, wie eben deshalb auch unser Begriff *Nichts* nicht das absolute, sondern nur ein relatives Nichts ist, ein Nichts nur für unser *Erkennen*. Nun hat sich aber der Mensch, weil er sich infolge seines Mangels an Besonnenheit ganz und gar mit dem in den sechs Sinnentätigkeiten bestehenden Sein identifiziert, daran gewöhnt, den Begriff Nichtsein nicht in seinem eigentlichen und richtigen Sinne als den eines bloßen *relativen*, in der Abwesenheit aller Sinnentätigkeiten bestehenden, Nichtseins, sondern als ein Nichtsein im absoluten Sinne zu nehmen, wie er ja auch dementsprechend den Begriff *Nichts*, in seinem weitesten Umfange genommen, gemeinhin im absoluten Sinne, als das Nichts schlechthin, auffaßt. *Er dehnt also die Begriffe Nichtsein und Nichts über den Bereich, aus dem sie abgezogen sind und für den allein sie deshalb auch nur Geltung haben, hinaus aus*, sie werden ihm statt von immanentem von transzendtem Gebrauche, und so gerät er in den folgeschweren Trugschluß, daß mit dem Aufhören des in den sechs Sinnentätigkeiten bestehenden Seins das Nichtsein schlechthin, das absolute Nichts, statt habe. Eben um diesen Trugschluß hintanzuhalten, darf man auch nicht sagen, daß der erlöste Heilige nicht sei, obwohl er für unser *Erkennen* nichts geworden ist.

Die Sachlage ist kurz die: Die Kopula Sein ist der weiteste aus der Erfahrung abgezogene Begriff, von der Vernunft zu dem Zwecke gebildet, dem Subjekt irgend ein Prädikat beizulegen oder abzusprechen. Ihre Anwendung verbietet sich also in dem Augenblick, wo ein von allen Prädikaten, also von allem Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken freies Subjekt in Frage kommt. Weil es hier gar kein Prädikat mehr gibt, das diesem *bloß* Subjektiven noch zugesprochen werden könnte, hat eben auch die Kopula Sein, die bloß ausdrücken soll, daß im Subjekt irgend ein Prädikat mitzudenken sei, keinen Sinn mehr. Dadurch, daß es seiner Prädikate entkleidet wird, wird nun aber natürlich nicht etwa auch dieses Subjektive selbst zu nichts, wenn es auch als *Subjekt*, das heißt als Träger der Prädikate, aufgehört hat, wenigstens dann nicht, wenn, wie hier, alle diese Prädikate, wie wir bereits gesehen haben, ihm gar nicht wesenhaft zugehören, ihm im Grunde etwas Fremdes sind. Aber wir können es nicht mehr fassen, weil, was wir zu fassen imstande sind, überhaupt nur diese Prädikate

waren, von denen es aber nunmehr frei ist¹⁷⁴. Wir stoßen hier also auf ein Sein, das in *unserem* Sinne kein Sein mehr ist, *wir sind an den Toren des Unerkennbaren, des Transzendenten angelangt*: Kein Auge kann es sehen, kein Ohr hören, keine Nase riechen, keine Zunge schmecken, kein Tastorgan tasten, kein Denkorgan mehr denken; und weil so das Subjektive in uns jenseits aller Wahrnehmung liegt — »es gibt eine Entrinnung in das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches¹⁷⁵« — deshalb paßt auch kein Begriff und demzufolge auch kein Wort mehr für dasselbe. Der Buddha selbst führt diesen Gedankengang in Digha Nikāyo XV, wie folgt, aus: Zunächst legt er dar, daß man von unserem wahren Ich auf keinen Fall sagen könne, es bestehe in den Empfindungen, es sei — zufolge seiner inneren Wesenheit — empfindend, da ja die Empfindungen selbst wieder durch die Sinnentätigkeiten des uns offensichtlich wesensfremden körperlichen Organismus *bedingt* sind, erst durch sie *erzeugt* werden, also bloß als ein Fremdes in uns *aufsteigen*. Sodann kommt er auf die hienach noch allein verbleibende Annahme zu sprechen, daß dann unser Ich eben empfindungsfrei sein müsse, und führt nun nach dieser Richtung aus: »Da wäre denn, Anando, einem, der gesagt hat: ›Nicht doch ist bei mir die Empfindung das Ich, empfindungsfrei ist mein Ich‹, also zu antworten: ›Wo es aber, Freund, gar keine Empfindbarkeit mehr gibt, kann da ein ›Ich bin‹ sein?« — welche Frage Anando also beantwortet: »Freilich nicht, o Herr.« — Auch der Buddha spricht also hier direkt aus, daß die Kopula Sein nur innerhalb des Bereiches der Empfindungen als des Bereiches möglicher Wahrnehmung Sinn hat, indem das äußerste und weiteste Prädikat, das durch sie noch mit dem Subjekt in Verbindung gebracht werden kann, eben das Empfinden ist — ›Ich bin‹, nämlich ein Empfindender¹⁷⁶ und daß darüber hinaus, also wenn wir uns empfindungsfrei gemacht haben, auch nicht mehr gesagt werden kann, unser Ich *sei*¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Unser Erkenntnisapparat ist nur für diese *Prädikate* eingerichtet und deshalb auch ausschließlich auf sie, also nach außen, auf die Bestandteile des *Nicht-Selbst* gerichtet, kann also auch nicht unser eigenes dahinterstehendes Wesen beleuchten: »Nach auswärts bohrte die Höhlungen der An-sich-Seiende: darum sieht man nach außen, nicht aber im innern Selbst« (Kathaka-Up. 4, 1). — Den gleichen Gedanken drückt Schopenhauer, wie folgt, aus: »Das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtseyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach Außen gerichtet . . . Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo. . . . Könnte er hingegen zum Bewußtseyn bringen was er noch überdies und außerdem ist; so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenacität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln« (Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 560 [577]).

¹⁷⁵ Majj. Nik. I, p. 38 (7. Suttam).

¹⁷⁶ Das ist im Grunde dasselbe, wie ›ich bin‹, sc. ein Sehender, Hörender, Riechender . . . Denkender, da ja jede Sinnentätigkeit in der durch sie hervorgerufenen Empfindung aufgeht (cfr. das Kap. über die Persönlichkeit).

¹⁷⁷ Im einzelnen gilt folgendes: ›Das Empfinden kommt mir nicht zu, weshalb ich es aufzugeben habe‹: das ist richtig. — ›Also bin ich empfindungsfrei‹: das ist schon

Erweist sich aber so auch der weiteste Begriff, den der Mensch überhaupt bilden kann, nämlich der des Seins, auf unser wahres Wesen als unanwendbar, dann ist damit natürlich auch jegliche Ansicht über dasselbe als unzutreffend, ja als unmöglich erkannt:

»Wollte man, Anando, von einem — (schon zu seinen Lebzeiten innerlich auch) — von seinem Geiste losgelösten Mönche etwa sagen, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist nach dem Tode‹ oder, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist nicht nach dem Tode‹, oder, er habe die Ansicht: ›Ein Vollendeter ist und ist nicht nach dem Tode‹, oder, er habe die Ansicht: ›Weder ist, noch ist nicht ein Vollendeter nach dem Tode‹, so träfe das alles nicht zu. Und warum nicht? Soweit, Anando, eine Benennung reicht, soweit die Bahn der Benennung reicht, soweit eine Erklärung reicht, soweit die Bahn der Erklärung reicht, soweit eine Darstellung reicht, soweit die Bahn der Darstellung reicht, soweit die Weisheit reicht, soweit die Bahn der Weisheit reicht, soweit ein Kreis reicht, soweit ein Kreis einkreist: *soweit kreist der Kreis ein*«^{178 179}. Damit trifft auch nicht zu, daß ein in solchem Wissen erlöster Mönch die Ansicht habe: ›Ein in solchem Wissen erlöster Mönch erkennt nicht mehr, sieht nicht mehr.«

falsch, weil in diesem Satze ein Schimmer von etwas Positivem enthalten ist, nämlich: ich *bin*, wenn auch empfindungsfrei. — Man kann vielmehr nur sagen: ich muß empfindungsfrei *werden*; oder: der Heilige hat sich empfindungsfrei gemacht.

¹⁷⁸ d. h. also: So weit der Bereich der Ansichten reicht, soweit können Ansichten bestehen. Hier aber ist dieser Bereich überschritten. *Dīgha Nik. XV.*

¹⁷⁹ Ungehörig wäre mithin insbesondere auch die Ansicht, der Erlöste bleibe wenigstens *ein mit sich selbst Identisches*, also der Begriff des Beharrens: Weil man vom Erlösten nicht einmal sagen kann: ›Er ist‹, deshalb kann man um so weniger sagen: ›Er ist ein mit sich selbst Identisches.‹ — Es gibt überhaupt kein mit sich selbst Identisches, weder innerhalb der Welt — insbesondere ist die Persönlichkeit kein solches — noch kann mein wahres Wesen so definiert werden, weil auch der Begriff der Identität, als aus der Erfahrung abgezogen, eine Aufeinanderfolge von Veränderungen, also mindestens zwei Zeitmomente, voraussetzt, während der etwas mit sich selbst identisch sein soll, im gestorbenen Erlösten aber jede Veränderung und damit auch die Zeit aufgehoben ist. — Solange er lebt, entsteht freilich der *Schein* eines mit sich selbst Identischen, indem er in seinem tiefsten Grunde von dem Wechsel der Veränderungen unberührt bleibt — cfr. oben, S. 96/97, Anm. 118. Daß das in der Tat bloßer Schein ist und, streng genommen, auch schon zu Lebzeiten des Erlösten nicht von einem *Beharren* seiner selbst gesprochen werden kann, wird eben mit seinem Tode deutlich, von dem ab wegen Aufhörens aller Zeit auch der Ausdruck ›Beharren‹ keinen Sinn mehr hat, womit feststeht, daß er auch schon zu seinen Lebzeiten kein Beharrender im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen sein konnte, indem der Tod ja nicht ihn selbst, sondern nur die Bestandteile des *Nicht-Ich* berührte. Es trifft also auch der Begriff des Beharrens oder der Identität die Sache nicht, vielmehr kann sie immer nur durch negative Ausdrücke, wie ›unveränderlich‹, ›todlos‹, einwandfrei charakterisiert werden. — Sehr scharfsinnig und im Geiste des Buddha bemerkt *Schelling* in dieser Richtung: »Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine *Dauer*. Denn Dauer ist nur in bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), das ist von einem Dasein in *aller* Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinn (aeternitas) ist Sein in *keiner* Zeit. *Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich.*« —

Der Rest ist vielmehr — Schweigen:

»Om, Amitaya! Miß mit Worten nicht
Das Unermeßliche, nicht mit Denken steig'
Ins Unergründliche: es irrt, wer fragt
Und wer erwidert. Schweig¹⁸⁰!«

Oder, wie es im Kanon selbst heißt:

»Wie ausgeweht vom Winde das Licht entschwindet, entrückt so jeder Art Benennung: so entschwindet, befreit von seinem geisterzeugenden Körper, auch der Weise, entrückt so jeder Art von Benennung.« — »Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen. Beschreib ihn — (!) —, wie du willst, es trifft ihn — (!) — nimmer. Wo alle Dinge sind vernichtet, sind vernichtet auch alle Möglichkeiten der Benennung^{181 182}.«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas anderes übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete nichts mehr übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas übrig und etwas nicht übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

¹⁸⁰ Arnold, Die Leuchte Asiens, S. 177.

¹⁸¹ Suttanipāto, V. 1074, 1076.

¹⁸² Erwägt man, daß das, was wir *Gott* nennen, wenigstens soweit dieser Gott innerlich erlebt wird, eben unser ureigenstes innerstes Wesen ist, wie das bei der Lektüre der christlichen Mystiker, besonders des Frankfurter (Theologia deutsch), des Meisters Eckhart und des Angelus Silesius, in die Augen springt, so wird man auch die völlige Konsonanz der folgenden Worte Schopenhauers mit den bisherigen Ausführungen ohne weiteres einsehen: »Wir dürfen von solchem Gott keine andere Theologie haben, als gerade die, welche Dionysius Areopagita gibt in seiner Theologia mystica, die bloß in der Auseinandersetzung besteht, daß von Gott sich alle Prädikate verneinen, aber keines bejahen läßt, weil er über alles Sein und alle Erkenntnis hinausliegt, welches Dionysius »ἐπ' ἑκείνα«, Jenseits, nennt — [der Buddho spricht vom »anderen Ufer«] — und als ein unserer Erkenntnis durchaus Unzugängliches bezeichnet. Diese Theologie ist die einzig wahre, nur hat sie gar keinen Inhalt. Sie sagt und lehrt eingeständlich nichts und besteht bloß in der Erklärung, daß sie dies wohl wisse und dem nicht anders sein könne.« (Frauenstaedt, Schopenhauers handschriftl. Nachl., S. 436.)

Im übrigen vgl. man besonders die folgenden Worte des Angelus Silesius:

»Ich bin ein säliges Ding, mag ich ein Unding sein,
Das allem, was da ist, nicht kund wird noch gemein,«

sowie die Stelle aus Merswins Buch von den neun Felsen: »Sage mir, Herzlieb meins, wie spricht man von diesen Menschen oder wie heißen diese Menschen, die in ihren Ursprung gesehen? — Das will ich dir sagen, du sollst wissen, daß diese Menschen ihren Namen verloren haben und sind namenlos worden, dem Meer dieser Welt — [Samsāro] — auf ewig entfahren.«

»Oder bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete weder etwas anderes übrig noch nicht übrig?«

»Laß es nur gut sein, Bruder!«

»Auf die Frage: ›Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete etwas anderes übrig?‹ erwidert du: ›Laß es nur gut sein, Bruder!‹ Auf die Frage: ›Bleibt, Bruder, nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete nichts anderes mehr übrig?‹ — ›etwas anderes übrig und etwas nicht übrig?‹ — ›weder etwas anderes übrig noch nicht übrig?‹ erwidert du: ›Laß es nur gut sein, Bruder!‹ Wie aber, Bruder, soll man den Sinn dieser Worte verstehen?«

»Zu sagen: ›Nach der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete, Bruder, gibt es etwas, das übrig bleibt, hieße ein *Unerklärbares* erklären. Zu sagen: ›Nach der restlosen spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete bleibt nichts mehr übrig, — ›bleibt weder etwas anderes übrig noch nicht übrig, hieße ein *Unerklärbares* erklären. Wie weit, Bruder, die sechs Berührungsgebiete reichen, so weit eben reicht die Weltausbreitung — (der Papanço) —; und wie weit die Weltausbreitung reicht, so weit eben reichen die sechs Berührungsgebiete. Mit der restlosen, spurlosen Aufhebung der sechs Berührungsgebiete, Bruder, erlischt die Weltausbreitung, gelangt die Weltausbreitung zur Ruhe¹⁸³.«

»Ist, o Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes?«

»Der Erhabene, o großer König, hat nicht offenbart, daß ein Vollendeter jenseits des Todes ist.«

»So ist ein Vollendeter jenseits des Todes nicht, o Ehrwürdige?«

»Auch dies, großer König, hat der Erhabene nicht offenbart, daß ein Vollendeter jenseits des Todes nicht ist.«

»So ist, Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes und ist zugleich nicht? — so ist weder, Ehrwürdige, ein Vollendeter jenseits des Todes noch ist er nicht?«

Die Antwort ist immer dieselbe: »der Erhabene hat es nicht offenbart¹⁸⁴.«

»Welches ist die Ursache, o Ehrwürdige, welches ist der Grund, um dessen willen der Erhabene dies nicht offenbart hat?«

»Laß mich«, erwidert die Nonne, »dich hier selbst fragen, großer König, und wie die Sache sich dir zu verhalten scheint, so antworte mir: Was meinst du, großer König, hast du wohl einen Rechner oder einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der den Sand am Ganges zu zählen vermöchte, der sagen könnte: so viele Sandkörner oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Sandkörnern sind dort?«

»Den habe ich nicht, o Ehrwürdige.«

»Oder hast du einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser des großen Ozeans zu messen vermöchte, der sagen könnte:

¹⁸³ Angutt. Nik IV, 174.

¹⁸⁴ Er hat vielmehr nur offenbart, daß er vom Tode nicht berührt wird.

so viele Maß Wasser, oder so viele Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Maß Wasser sind darinnen?»

»Den habe ich nicht, o Ehrwürdige.«

»Und warum nicht?« — »Der große Ozean ist tief, unermesslich, unergründlich.« — »So auch, großer König, wenn man das Wesen eines Vollendeten nach den Prädikaten der Körperlichkeit — der Empfindung — der Wahrnehmung — der Gemütstätigkeiten — des Erkennens begreifen wollte; in einem Vollendeten wären diese Körperlichkeit — diese Empfindung — diese Wahrnehmung — diese Gemütstätigkeiten — dieses Erkennen aufgehoben, ihre Wurzel wäre vernichtet, wie ein Palmbaum wäre sie abgehauen und beseitigt, so daß sie sich in Zukunft nicht wieder entwickeln kann. Ein Vollendeter, großer König, ist frei davon, daß sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre: *er ist tief, unermesslich, unergründlich, wie der große Ozean*. Daß ein Vollendeter jenseits des Todes ist, trifft nicht zu; daß ein Vollendeter jenseits des Todes nicht ist, trifft auch nicht zu; daß ein Vollendeter jenseits des Todes weder ist noch nicht ist, trifft auch nicht zu¹⁸⁵.«

Kurz: *Nichts* in der Welt trifft mehr zu. Ein Vollendeter in seiner Reinheit, losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, also jenseits des Todes, ist etwas Unerkennbares, ist unergründlich; aber er ist, ist immer noch, nämlich eben ein *Unergründliches*. Freilich wankt bei diesem Resultat »gleichsam der feste Boden, der unser sämtliches Erkennen trägt: das Anschauliche«, eben weil es über diesem hinausliegt. Aber immerhin zeigt es uns gleichsam den Ort an, wo das zu Erkennende liegt, welches selbst verhüllt bleibt¹⁸⁶, indem es überhaupt nicht in die Erkenntnis eingeht und deshalb für diese als das Nichts erscheint.

Und weil es dieser als das Nichts erscheint, ist nicht einmal mehr Raum für den bloßen *Gedanken* an das Ich in seiner positiven Form. Denn Gedanken können doch wohl immer nur von den *Objekten* der Erkenntnis ausgelöst werden, die ja aber alle *nicht-ich* sind. Nun hegen wir aber tatsächlich gar keinen Gedanken häufiger als den des Ich, ja, er begleitet alle unsere Vorstellungen als das *logische* Ich: *ich* sehe, *ich* höre usw. Es ist deshalb ebenso wichtig, sich über den Ursprung und den Inhalt dieses Ich-Gedankens klar zu werden, als es von Bedeutung war, über den des Seins mit sich ins reine zu kommen.

Das ist nur möglich, wenn wir uns wenigstens vorübergehend auf die Erkenntnishöhe eines Vollendeten zu erheben vermögen, der den Anattā-Anblick in seiner ganzen Reinheit genießt. Stellen wir ihn uns vor, wie er, in tiefster Abgeschiedenheit an einsamer Stätte sitzend, die ganze äußere Welt aus seinem Geiste entlassen hat und diesen in höchster Konzentration ausschließlich auf das Getriebe seiner Persönlichkeit gerichtet hält, also in der Betrachtung der

¹⁸⁵ Samyutta Nik. vol. IV, pag. 374 ff. (XLIV, 1).

¹⁸⁶ Schopenhauer, W. a. W. u. V. II, 93 (99).

Entstehung und des Unterganges der fünf Haftensgruppen verweilt: »Derart ist der Körper, derart die Entstehung des Körpers, derart der Untergang des Körpers; derart ist die Empfindung, derart die Entstehung der Empfindung, derart der Untergang der Empfindung; derart ist die Wahrnehmung, derart die Entstehung der Wahrnehmung, derart der Untergang der Wahrnehmung; derart sind die Gemüßtätigkeiten, derart ist die Entstehung der Gemüßtätigkeiten, derart der Untergang der Gemüßtätigkeiten; derart ist das Erkennen, derart die Entstehung des Erkennens, derart der Untergang des Erkennens¹⁸⁷.« Wo ist bei solcher Betrachtung noch Raum für das Ich? Erweist sich doch von dieser Warte aus das ganze Getriebe der Persönlichkeit als ein bloßes Gewoge von Prozessen, die dem Beschauer als etwas so Wesensfremdes gegenüberstehen, daß ihm hiebei »die Anwandlungen, in der Form von ›Ich‹ und ›Mein‹ zu denken¹⁸⁸« nicht mehr kommen, sondern daß in ihm hinfort, sogar bezüglich seiner Erkenntnistätigkeit selber, nur noch Gedanken ausgelöst werden, die in die große Formel einmünden: »Das gehört mir *nicht*, das bin ich *nicht*, das ist *nicht* mein Selbst¹⁸⁹.«

Ganz anders steht dem Getriebe seiner Persönlichkeit »der die Buddhabotschaft nicht kennende Weltmensch« gegenüber. Er fühlt sich so sehr mit ihm verwoben, oder, wie der Buddho sagt, »der Hang, Persönlichkeit zu glauben, haftet ihm« derart »an¹⁹⁰«, daß er sich völlig in ihr bestanden wähnt, weshalb er denn dann auch bei der Wahrnehmung des unaufhörlichen Entstehens und Vergehens der fünf Gruppen sich selbst unaufhörlich entstehen und vergehen zu sehen *wähnt* und demgemäß sagt: »*ich* entstehe, *ich* vergehe, *ich* empfinde, *ich* nehme wahr« usw.

So kommen wir zum Gedanken an unser Ich überhaupt erst, einmal wenn wir uns mit den fünf Haftensgruppen, das heißt also unserer Persönlichkeit, verbunden sehen, und dann, wenn wir uns zugleich, unfähig, uns ihnen mit entfremdetem Blick gegenüberzustellen, in sie verlieren: »Wenn *was*, Mönche, da ist, wenn man *wem* anhängt, *wem* ergeben ist, entsteht diese Lehre: ›Dies ist mein Ich, das ist die Welt und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich?‹ — Wenn der Körper, Mönche, da ist, wenn man dem Körper anhängt, dem Körper ergeben ist, entsteht diese Lehre: ›Dies — (also der *Körper*) — ist mein Ich, das ist die Welt, und dieses mein Ich — (also der Körper) — wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich.‹

»Wenn die Empfindung — die Wahrnehmung — die Gemüßtätigkeiten — das Erkennen da ist, wenn man der Empfindung — der Wahrnehmung — den Gemüßtätigkeiten — dem Erkennen anhängt, ergeben ist, entsteht diese Lehre:

¹⁸⁷ Angutt. Nik. IV, 41.

¹⁸⁸ ahankāra-mamankāra-mān'ānusayo.

¹⁸⁹ Vgl. Sam. Nik. III, p. 235 (XXVIII, 1).

¹⁹⁰ Majj. Nik. I, p. 433 (64. Suttam).

›Dies – (also die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütstätigkeiten – das Erkennen) – ist mein Ich, das ist die Welt, und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich.«

›Was meint ihr wohl, Mönche: Ist der Körper – die Empfindung – die Wahrnehmung – sind die Gemütstätigkeiten – ist das Erkennen – unvergänglich oder vergänglich?« – »Vergänglich, o Herr.« – »Was aber vergänglich ist, ist das leidvoll oder freudvoll?« – »Leidvoll, o Herr.« – »Wenn man nun dem, was sich als vergänglich, leidvoll, dem Wechsel untertan erweist, nicht anhängt, kann da wohl diese Lehre entstehen: ›Dies – (nämlich die Persönlichkeit als der Inbegriff der fünf Gruppen) – ist mein Ich, das ist die Welt und dieses mein Ich wird nach meinem Tode unvergänglich werden, beharrend, ewig, unveränderlich?« – »Wahrlich nicht, o Herr^{191 192}.«

Hienach beruht also der Ich-Gedanke auf der Verkennung unseres Verhältnisses zu unserer Persönlichkeit und hat seinen letzten Ursprung darin, daß im Subjektiven – man wird merken, daß auch dieses Wort ein solches ist, welches nur die Richtung angibt, in welcher unser transzendentes Ich liegt – oder im Unerklärbaren oder im Unergründlichen oder im Nichts – lauter Tautologien – auf die später noch zu behandelnde Weise der psycho-physische Prozeß anhebt, den wir Persönlichkeit nennen, und dabei zugleich der Wahn entsteht, als ob

¹⁹¹ Samyutta Nik. XXIV, 3.

¹⁹² Der gleiche Gedanke, also die Unmöglichkeit, das Ich (attā) – der Buddha spricht, wie der Inder überhaupt, nie von *einem* Ich, sondern immer nur von *dem* Ich – innerhalb der Welt ausfindig zu machen und damit die Unsinnigkeit des Glaubens an *persönliche* Unsterblichkeit, d. h. also an eine solche der fünf Gruppen, kommt auch in der folgenden, vielfach mißverstandenen Stelle zum Ausdruck: »Wenn das Ich, Mönche, wäre, könnte es dann sein (daß man sagen könnte): ›Meinem Ich zugehörig?« – »Ja, o Herr.« – »Wenn etwas dem Ich Zugehöriges wäre, könnte es dann sein (daß man sagen könnte): ›Mein Ich?« – »Ja, o Herr.« – »Da nun, Mönche, das Ich und etwas dem Ich Zugehöriges in Wahrheit und Gewißheit *nicht zu erfassen ist*, ist da nicht der Glaube, ›Dies ist die Welt, dies – (vgl. die analoge Stelle oben) – das Ich, dies werde ich sterbend werden, fest, beständig, ewig, unwandelbar, so werde ich dort ewig sein: ist das nicht in hohem Maße kindisch?« – »Wie sollte es nicht, Herr, in hohem Maße kindisch sein?« (Majj. Nik., 22. Sut.) Übrigens ist der ganze zweite Teil des 22. Suttams des Majj. Nik. nichts weiter, als eine gewaltige Proklamation der Außerweltlichkeit des Ich, eine Proklamation, die ihren Höhepunkt erreicht in der grandiosen Ausföhrung des Gleichnisses von den Gräsern und Zweigen des Jeta-Waldes, in welchem Gleichnisse der Buddha die gesamte Persönlichkeit und damit die ganze erkennbare Welt unserem Ich als etwas so Wesensfremdes gegenüberstellt, wie uns die Gräser und Zweige eines Waldes als etwas Wesensfremdes gegenüberstehen. (Vgl. oben, S. 116 flg.) Die Außerweltlichkeit des Ich erhellt auch äußerst klar aus folgenden zwei Stellen: »›Die leere Welt, die leere Welt‹ sagt man, Herr. ›Warum aber, Herr, sagt man so?‹ – ›Weil sie leer vom Ich und etwas dem Ich Zugehörigem ist, deshalb, Anando, sagt man die leere Welt.« (Sam. Nik. XXXV, 85). – »Unmöglich ist es und kann nicht sein, daß ein recht erkennender Mensch irgendein Ding als das Ich ansieht – ein solcher Fall kommt nicht vor. Möglich aber ist es wohl, daß der gemeine Mensch irgendein Ding als das Ich ansieht – ein solcher Fall kommt vor.« (Majj. Nik. III, p. 64 (115. Suttam).

dieser Prozeß in seinen einzelnen Betätigungen, also das Sehen, Hören usw., dem Subjektiven *wesentlich* sei, die Auswirkung seiner eigenen Wesenheit wäre, welcher Wahn dann eben das Subjektive oder unser transzendentes Ich zum Subjekt, näher zum »Subjekt der Inhärenz«, und damit zum *empirischen* und damit zum *logischen* Ich werden läßt. Man sagt jetzt nicht mehr, wie man der Wahrheit gemäß, indem man auf alle diese Prozesse als auf etwas Fremdes herabblickt, es sollte: »*Es* entstehen Atembewegungen, *es* entsteht eine Empfindung, *es* entsteht ein Gedanke«, sondern: »*Ich* atme, *ich* empfinde, *ich* denke«, in dem bereits festgestellten Sinne: ich bin *meinem Wesen* nach ein Atmender, Empfindender, Denkender. Unser wahres Ich, das tatsächlich jenseits dieser Prozesse liegt, wird also im Handumdrehen als in ihnen bestanden, diese werden als ihm wesentlich zugehörig erachtet, *und eben der begriffliche Reflex dieser falschen Anschauung ist es dann, wenn es selbst zum Subjekt als Träger der ihm so irrtümlich beigelegten Prädikate wird.* Darnach ist also das im Ich-Gedanken gedachte Ich unser transzendentes Ich, soweit es zum Subjekt, das heißt zum Träger der Prädikate, gemacht und als in diesen bestanden erachtet wird. Ringt man sich zur *wahren* Anschauung durch, in der alles als anattā erkannt und demgemäß unserem Ich *jedes* Prädikat abgesprochen wird, dann hört dasselbe eben deshalb auch auf, Subjekt zu sein und damit im Ich-Gedanken in die Erfahrungswelt hineingezerrt zu werden — es versinkt wieder in das Nichts in dem zu Genüge behandelten Sinne.

Dabei bleibt es aber natürlich gleichwohl wahr, daß ich an meine Persönlichkeit *gebunden* bin, und bleibt weiterhin wahr, daß *ich* es bin, der die Sechssinnenmaschine gebraucht und dadurch Bewußtsein erzeugt. In diesem Sinn von uns unwesentlichen *Beilegungen* kann also auch ein Vollendeter gar wohl denken und sagen: »*Ich* habe den Körper; *ich* empfinde« usw. Allein auf dem Gipfel der reinen Erkenntnis hat er die Denkform mit dem Ich als Subjekt auch in diesem an sich berechtigten Umfang überwunden, indem sich ihm insoweit die Sachlage also darstellt: Er kann zunächst die Tatsache seiner Verkoppelung mit den ihm wesensfremden Bestandteilen seiner Persönlichkeit und kann weiterhin konstatieren, daß die gesamten Persönlichkeitsprozesse von *ihm* ausgehen. Im übrigen aber erkennt er, daß er, weil er mit seiner Erkenntnis nicht bis zu seinem eigentlichen Ich vorzudringen vermag, auch nicht die Art seiner Verkoppelung an sich mit seiner Persönlichkeit feststellen kann, indem auch sie in jenen unerkennbaren Tiefen statthat. In diesen der Erkenntnis nicht mehr erreichbaren Tiefen geht auch die *Aktuierung* der Sechssinnenmaschine vor sich. Eben deshalb können wir auch nicht erkennen, wie wir das Herz, die Lunge usw., nicht einmal welche Nerven und Muskeln wir in Aktion setzen, wenn wir sehen, hören, denken: sowohl die vegetativen wie die sensitiven Funktionen vollziehen sich *unterhalb* der Bewußtseinsschwelle; das durch die sensitiven Funktionen entzündete Licht des Bewußtseins beleuchtet nur die bereits *im Betrieb befindliche* Maschine. Daraus folgt: Das vollkommen der Wirklichkeit

angepaßte Denken befaßt sich weder mit dem Ich als solchem noch mit seinen Zusammenhängen an sich mit der Persönlichkeit, eben weil es nichts davon anschaulich zu erkennen vermag. Es befaßt sich vielmehr nur mit den allein erkennbaren materiellen Vorgängen oder Prozessen der Persönlichkeit als solchen; kurz: das vollkommen der Wirklichkeit angepaßte Denken befaßt sich nicht mit dem der Erkenntnis schlechterdings unzugänglichen *Subjekt* des Erkennens, sondern nur mit den allein erkennbaren *Objekten* des Erkennens, mit diesen allerdings auch insoweit, als *aus ihnen selber* ihr Verhältnis zu jenem Subjekt des Erkennens bestimmbar ist, welche Bestimmung letzten Endes eben dahin geht, daß alle diese Objekte in keiner *wesenhaften* Beziehung zum Ich stehen. Auf dieser Höhe des Erkennens denkt man also auch unter diesem Gesichtspunkt nur mehr so: »Das entsteht, das vergeht; das soll entstehen, das soll vergehen!« Daß ich selbst es bin, der all das denkt, all das schafft, kommt mir als eine Selbstverständlichkeit gar nicht *zum Bewußtsein*, oder kommt mir doch nur mehr, in der Form des *An-attā*-Gedankens, also nur mehr in der negativen Form zum Bewußtsein, daß alles Erkennbare auf keinen Fall etwas mit meinem *Wesen* zu tun hat: in *Wirklichkeit* besitzen wir kein *Selbst*-Bewußtsein, sondern nur ein Bewußtsein von dem, was *nicht* unser Selbst ist¹⁹³.

Freilich dieses vollkommen objektive — sich ausschließlich auf die *Objekte* der Erkenntnis beschränkende — Denken, bei welchem, eben deshalb, die Reflexion um keines Haares Breite über die Anschauung hinausgeht, kann man bloß in den Stunden beschaulicher Betrachtung pflegen. Will man seine Erkenntnisse anderen mitteilen, dann *muß* man wieder mit dem Ich als Subjekt denken und sprechen, schon um seine Erlebnisse von denen der anderen zu unterscheiden. Und so hat es eben deshalb auch der Buddha gehalten: Für die Zeit der beschaulichen Betrachtung lehrt er das vollkommen objektive Denken, im übrigen aber die Denkform mit dem Ich als Subjekt, soweit diese unvollkommene Art zu denken wenigstens nicht geradezu wirklichkeitswidrig ist. Freilich mußte er dabei sogar diesen letzteren Mangel insofern mit in den Kauf nehmen, als sich die Sprache dem Grundwahn der Menschheit völlig angepaßt hat, daß wir in den Elementen unserer Persönlichkeit bestünden, soweit man also beispielsweise sagt: »Ich *bin* ein Mensch, ich *bin* der und der¹⁹⁴.« Aber insoweit hat er seinen Standpunkt ein für allemal durch die Generalreservation

¹⁹³ Während der Heilige den Ich-Gedanken nicht *mehr* hat, hat ihn das Kind *noch* nicht. Es nennt sich so, wie es sich von andern nennen hört, was beweist, daß es seine Persönlichkeit nur als Objekt erkennt. — Wenn ein Heiliger mit seiner vollen höchsten Erkenntnis sich *plötzlich* in die Welt hineinversetzt sähe, ohne Mitwesen, mit denen zu sprechen er in die Lage kommen könnte, und er sich für sich selbst eine Sprache bildete, so käme in dieser das Wort Ich gar nicht vor.

¹⁹⁴ Die *Möglichkeit* dieses Wahns beruht eben auf der Unzugänglichkeit unseres wahren Wesens für die Erkenntnis; ich kann auf *jede* Ansicht über mich geraten, weil jede *gleich* falsch ist.

gewahrt: »Das sind nur landläufige Ausdrucksweisen, die auch der Vollendete gebraucht, aber *mit der gebotenen Reserve*¹⁹⁵.«

Im übrigen nennt er, wie gerade die eben angeführte Stelle ergibt, und wie wir auch schon sonst des öfteren ersehen haben, den *wahren* Menschen, also jenen, der sich von den Elementen seiner Persönlichkeit und damit von dieser selbst und damit von der ganzen Welt losgelöst hat, somit vor allem auch sich selbst, den *Vollendeten* — *Tathāgato*¹⁹⁶. Dabei macht es keinen Unterschied, ob derselbe zunächst noch äußerlich mit diesen Elementen seiner Persönlichkeit verbunden bleibt oder sie im Tode vollständig wegwirft: in *beiden* Fällen ist er der Vollendete, nur das eine Mal *vor*, das andere Mal aber eben *nach* dem Tode. Ja, im letzteren Falle ist er erst recht der Vollendete in seiner ganzen Reinheit, vollständig losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, die allein ihn unsichtbar gemacht hatten, gleichwie etwa auch reines Glas nur durch die Schmutzflecken sichtbar wird, die auf ihm lagern. Sein Tod hat also nur die eine Folge, daß er mit dem völligen Abstreifen seines Leibes für die Menschen unsichtbar wird: »Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken. Wie, Mönche, wenn der Stiel eines Mangofruktbüschels vom Baume losgeschnitten ist, alle Mangofrüchte, die an dem Stiele hängen, diesem nachfolgen, ganz ebenso, Mönche, verhält es sich mit dem Körper des Vollendeten, dessen Wille zum Leben vernichtet ist. Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken^{197 198}.«

* * *

¹⁹⁵ Dīgha Nik. IX.

¹⁹⁶ = *tatha + āgato* = der zum »So ist es« Hingelangte, also: Der zur Wirklichkeit (wie sie in Wahrheit ist) Vorge drungene. Die Übersetzung »der Vollendete« stammt von Oldenberg.

¹⁹⁷ Dīgha Nik. I (Franke, S. 45 f.). Man beachte wohl: Der Körper des Vollendeten mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen wird mit dem Mangofruktbüschel, sein Wille zum Leben mit dem Stiel dieses Büschels, der Vollendete selbst aber mit dem durch das Abschneiden des Büschels samt Stiel nicht berührten Mango-*Stamm* verglichen. Damit vgl. man Rīgveda-samhitā X, 136, 3: »Die Leiber nur an unserstatt — ihr Erdensöhne, seht ihr da.«

¹⁹⁸ Auf die Frage: »Was werde ich sein, wenn ich einmal als Heiliger den letzten Tod hinter mir, den letzten Körper abgelegt habe?« könnte man also auch erwidern: »Genau das Gleiche, was du *jetzt* bist. Was bist du aber *jetzt*? Kannst du es mir sagen, nachdem doch alle Bestandteile deiner Persönlichkeit nicht dein Selbst, sondern *anattā* sind? Versuche es einmal, dich unter Berücksichtigung dieser Tatsache zu definieren. Es wird dir *unmöglich* sein; denn du bist eben bereits *jetzt* ein *Unergründliches*.«

Nunmehr werden wir einsehen, wie berechtigt die Mahnung des Buddha war, *unser Selbst zu suchen*¹⁹⁹, eine Mahnung, die sich übrigens mit der Aufschrift auf dem Tempel zu Delphi deckt: »Γνωθι σεαυτόν«: Erkenne dich selbst! Denn alles, was wir bisher für unser Ich gehalten hatten, entpuppte sich uns auf der gleichfalls vom Meister gewiesenen »gehörigen Suche nach dem Jenseits²⁰⁰« als *nicht-ich*, so sehr, daß schließlich für unser wahres Ich überhaupt nichts mehr von der Welt und damit auch keine Möglichkeit übrig blieb, es irgendwie zu erfassen, ein weiteres Grübeln in dieser Richtung mithin töricht wäre, weshalb der Herr auch ausdrücklich betont, daß ein Verständiger »bei keiner solchen Betrachtung verweilt²⁰¹«. Damit haben wir zugleich das Wort Ich als das größte Aequivocum erkannt, das es gibt, wie Schopenhauer sagt²⁰². Jeder versteht darunter etwas anderes, der eine alle Bestandteile seiner Persönlichkeit, der andere nur die sogenannten geistigen Elemente derselben, der dritte von diesen wiederum nur das Denken, während *wir* es nunmehr als nach *jeder* Richtung transzendent erkannt haben.

Auf diese Weise sind wir nun freilich auch Schritt für Schritt zu einer vollständigen Umkehrung aller Verhältnisse gekommen. Früher betrachteten wir uns zur Welt, als zum All gehörig, aus seinen eigenen Elementen bestanden, fühlten uns demgemäß in der Welt zu Hause, und war eben deshalb das Nichts als das Gegenteil des Alls für uns die totale Vernichtung wie des Alls so auch von uns selbst. Wir schauderten daher vor ihm zurück als dem Abgrunde, der uns einst verschlingen werde. Nunmehr haben wir die Welt als etwas unserem tiefsten Wesen Fremdes erkannt. Wir sehen uns auf eine unerklärliche Weise in sie hineingeraten, weshalb sie uns denn auch in allen ihren Bestandteilen ein unergründliches Rätsel ist, nur nicht in dem Leiden, das sie uns schafft und das das Einzige ist, woran wir nicht zweifeln können:

»Geheimnis ist Alles,

Nur eins nicht, und zwar unsere Qual.«

Auf diese vollständige Umkehrung der Betrachtungsweise des Heiligen gegenüber der des »gewöhnlichen Menschen« weist uns der Meister selbst hin, wenn er sagt: »Was, Mönche, in der Welt *als wahr* betrachtet wird, das wird von den Heiligen *als falsch*, wie es wirklich ist, mit vollkommener Weisheit richtig angesehen. Was, Mönche, in der Welt *als falsch* betrachtet wird, das wird von den Heiligen *als wahr, wie es wirklich ist*, mit vollkommener Weisheit richtig angesehen²⁰³.«

Zur Veranschaulichung dieser Umkehrung sei das schöne Gleichnis wieder-

¹⁹⁹ cfr. oben, S. 94: »Was ist wohl besser, Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Ich sucht?«

²⁰⁰ Dīgha Nik. XXIII.

²⁰¹ Dīgha Nik. XV.

²⁰² W. a. W. u. V. II, 560 (576).

²⁰³ Suttanipāto III, 12.

gegeben, in welchem du Prel in seinem »Rätsel des Menschen« die Lage der Menschheit schildert, ein Gleichnis, das noch in einem viel tieferen Sinne zutrifft, als sein Verfasser selbst ahnte:

»Denken wir uns folgenden Fall: Auf einem Schiffe, das im Stillen Ozean segelt, wird ein Matrose in hypnotischen Schlaf versetzt und erhält die Suggestion, bis gegen Abend fortzuschlafen, dann aber ohne jede Erinnerung an seine Vergangenheit zu erwachen. Nachdem ihm diese Suggestion fest eingeschärft worden, wird der Matrose in ein Boot hinabgetragen und auf einer kleinen Insel des Ozeans ausgesetzt; das Schiff aber fährt mit vollen Segeln davon.

»Nach dem Erwachen nun würde dieser Matrose vollkommen einem neugeborenen Menschen gleichen, mit dem Unterschiede nur, daß er als ausgereiftes und verständiges Wesen auf seine Welt gekommen wäre; er würde sein Dasein als Mann beginnen. Ganz vergeblich würde er aber darüber nachsinnen, wer er sei und wie er in diese ihm vollkommen fremde Natur gekommen. Ohne jede Erinnerung an seine Vergangenheit würde er über sich selbst und den Ort, wo er erwacht, in einem Grade erstaunen, ja erschrecken, daß er leicht tief-sinnig werden könnte.

»So weit sein Blick reicht, dehnt sich der Ozean — ein Bild, wie er es noch nie gesehen zu haben glaubt. Er wendet sich landeinwärts, um sich auf seiner Insel zu orientieren, aber alles erscheint ihm befremdend; er erinnert sich nicht, je Dinge dieser Art gesehen zu haben: Pflanzen und Tiere, Berge und die Wolken, die darüber ziehen. Endlich sieht er auch Wesen seinesgleichen; er eilt auf sie zu, um von ihnen Aufschlüsse zu erhalten; aber sie alle sind in der gleichen unbegreiflichen Lage; sie wissen nicht, wer sie sind, noch woher sie gekommen.

»Eine Gesellschaft in so merkwürdiger Lage würde sich verzehren in Grübeleien über sich selbst und ihre Insel; aber alles Nachdenken und gegenseitige Fragen würde die unergründliche Fatalität nicht aufhellen, vermöge welcher sie hier sind. Mit einem Gemisch von hoher Bewunderung und tiefer Verwunderung würden sie als ein nie gesehenes Schauspiel die Sonne untergehen sehen, die mit einer goldig flutenden Lichtbrücke den Ozean überspannt, und grenzenlos wäre wiederum ihr Erstaunen, wenn am dunklen Himmel Tausende von Sternen aufzukeimen beginnen.

»Mit der Zeit freilich würden die leiblichen Bedürfnisse sie von ihren Grübeleien ablenken. Hunger und Durst, Ermüdung und Schlaf stellen sich ein; die Unbilden der Witterung nötigen, nach einem Obdach sich umzusehen, und so würde denn auf dieser Insel die merkwürdigste Robinsonade anheben, die sich denken läßt; denn Robinson brachte auf seine Insel Kulturerinnerungen mit, während unsere Inselbewohner alles neu ersinnen und erfinden müßten.

»Es ist nicht nötig, diese Situation noch weiter auszumalen, und auch darauf, ob eine hypnotische Ausleerung des Gehirns so weit gehen kann — es sind ja Experimente ähnlicher Art gemacht worden —, daß das Erwachen aus dem

Schlafe einer Neugeburt völlig gleich käme, kommt es hier nicht an. Ich habe trotzdem nicht von ganz imaginären Dingen gesprochen: Die Insel, von der die Rede ist, heißt die Erde; der Ozean, der sie umfließt, heißt der Weltraum; die Wesen, die sich auf der Insel begegnen, heißen Menschen, und die langwierige Robinsonade, welche sie aufführen, heißt Kulturgeschichte der Menschheit.

»In der Tat, wenn wir mit einiger Besonnenheit über unsere eigene irdische Lage nachdenken, so trifft der Vergleich mit jenen Inselbewohnern in allen Punkten zu, mit Ausnahme eines einzigen: wir erwachen nicht mit ausgebildetem Bewußtsein als ausgereifte Wesen, sondern mit unentwickeltem Bewußtsein als hilflose Geschöpfe. Da dieses der einzige Unterschied ist, so kann es auch nur an diesem einzigen Punkt liegen, daß wir uns ganz anders verhalten, als jene Inselbewohner. Diese erwachen als tiefsinnende Philosophen. Denn Philosoph ist, wer sich über sein Dasein und das der Welt zu verwundern vermag. Wir dagegen gewöhnen uns im Laufe der Kindheit an den Anblick der Dinge und unsere eigene Existenz so sehr, daß sie, weit entfernt, uns bestürzt zu machen, uns wie von selbst verständliche Dinge erscheinen. Wenn unser Bewußtsein seine Reife erlangt hat, ist es durch die abstumpfende Macht der Gewohnheit verwunderungsunfähig geworden, und so gehen wir in unserem ganzen Leben ganz in den praktischen Beschäftigungen auf.«

Der Buddha hat uns in der Besonnenheit, mit der er uns unsere Lage betrachten lehrt, diese Verwunderungsfähigkeit im vollsten Maße wiedergegeben, so daß wir uns wieder *fremd* in der Welt fühlen, ja fremd in unserem eigenen Körper, fremd gegenüber all dem, was wir unsere Persönlichkeit nennen. Ja, er hat uns noch viel mehr gegeben; denn *wir* teilen als seine Jünger schon jetzt das Los aller anderen Inselbewohner auch im übrigen nicht mehr, insofern diese sich zwar als Fremde auf ihrer Insel fühlen mögen, aber doch nicht wissen, wer sie sind und woher sie gekommen; *wir* wissen nämlich schon jetzt wenigstens so viel, daß der Ozean, der das All, in das wir uns hineingestellt sehen, umfließt, nämlich der Ozean des *Nichts*, »das Eiland, das einzige²⁰⁴« birgt, aus dem wir ins All hineinverschlagen wurden, indem wir dieses früher so gefürchtete Nichts als den dunklen Schoß erkannt haben, in welchem sich unser eigentliches Wesen, unsere ewige Heimat, verbirgt — »attham gato«, der Heimgegangene, wird der abgeschiedene Heilige genannt²⁰⁵. Wir begreifen jetzt, daß wir, indem wir dieses Nichts so sehr fürchteten, Kindern zu vergleichen waren, die, obwohl in einer trostlosen Gegend verweilend, voll Furcht und Schauern auf den unermeßlichen, dunklen Wald blicken, der sich vor ihnen ausdehnt und den zu betreten sie auf keine Weise zu bestimmen sind, während doch hinter ihm, mitten zwischen grünen Matten, im lachenden Sonnenschein ihr Elternhaus

²⁰⁴ Suttanipāto, V. 1094.

²⁰⁵ Suttanipāto, V. 1076. — In ähnlicher Weise sagt der Herr auch angesichts seines bevorstehenden Todes: Ich werde von euch gehen, ich habe meine Zuflucht zu *mir selbst* genommen — Windisch, S. 85.

steht, dem sie entlaufen sind; und wie für diese Kinder, ist es nur erst einmal gelungen, ihnen begreiflich zu machen, daß jener dunkle Wald den Zugang zu ihrem Elternhaus in sich schließt, seine bisherige unheimliche Stille sich in geheimnisvolles Schweigen wandelt und er für sie die große Hoffnung ihres Lebens wird, so wird auch uns das Nichts, nachdem wir es so lange als das unermeßliche schwarze Leichentuch betrachtet haben, das über den Abgrund der absoluten Vernichtung, in den alles Lebende einmal hinabstürzen muß, gebreitet ist, nunmehr zum geheimnisvollen Schleier, der über unserem eigenen tiefsten Wesen liegt, und hinter den wir nur zu treten brauchen, um auf ewig dem Leiden des Samsāro zu entrinnen. Wir entschwinden dann zwar der Welt, indem wir für sie zum *Nichts*, nämlich, wie genugsam erklärt, zu nichts *Erkennbarem* mehr werden, *aber nicht uns selbst*. Im Gegenteil, wir halten unseren Auszug aus der Welt, ihr in unserem Leichnam, nachdem wir ihr schon vorher alles Übrige vor die Füße geworfen hatten, noch das Letzte zurücklassend, was ihr gehört, und gehen ein »zu unseres Selbstes eigener Herrlichkeit«, ein Wort, das der Buddho zwar *nicht* gebraucht²⁰⁶, aber nicht etwa, weil es falsch wäre, sondern weil es nach dem Bisherigen wegen seiner Beziehung zum Persönlichen, die es in sich schließt, nur zu leicht zu Mißdeutungen Anlaß geben könnte, denen wir aber im bisherigen wohl genügend vorgebeugt haben, um uns desselben unbedenklich bedienen zu können. Sagt es uns in der Bedeutung, in der wir es nunmehr verstehen gelernt haben, doch genau dasselbe, wie die eigenen Worte des Herrn: »Von dem, was man Körper – Empfindung – Wahrnehmung – Gemütsregungen – Bewußtsein nennt, befreit, ist der Vollendete gar tief, unermeßlich, unergründlich, gleichwie etwa der Ozean.« In dieses sein unergründliches Wesen geht der Heilige ein, auf es zieht er sich zurück, in ihm ruht er.

So ist also die große Frage, ob es denn nicht schon in Hinsicht auf unser Verhältnis an sich zum Leiden unmöglich sei, ihm zu entrinnen, gelöst: Es ist möglich. Denn das Leiden wurzelt in der Beschaffenheit der Welt, nämlich darin, daß sie sowohl im Ganzen wie in allen ihren Bestandteilen im ewigen Flusse sich befindet, dem großen Gesetze der Vergänglichkeit unterworfen ist; diese Welt aber ist die Welt der sechs Sinne, die wir *in* unserer und *als* unsere Persönlichkeit erleben. Die Persönlichkeit nun in ihren Elementen ist etwas unserem wahren Wesen *Fremdes*. Von diesem Fremden brauchen wir uns also bloß frei zu machen, um zugleich von der ganzen Leidenswelt und damit vom Weltleiden und damit vom Leiden überhaupt loszukommen, eine Befreiung, deren tatsächliche Möglichkeit der Buddho ja auch noch ausdrücklich in der Stelle bestätigt: »Nicht das ist es, Mönche, als ob die Befreiung vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen,

²⁰⁶ Es stammt aus dem Gesetzbuche des Manu (12, 91). Dort heißt es: »So geht er ein, dem Selbst das Opfer zündend, zu seines Selbstes eigener Herrlichkeit.« (Zit. bei Deussen, Die Elemente der Metaphysik, S. 252.)

vom Bewußtsein nicht vorhanden wäre, denn da würden sich ja die Wesen vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein nicht befreien; weil es aber, wahrlich, Mönche, eine Befreiung vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein gibt, deshalb befreien sich die Wesen vom Körperlichen, von der Empfindung, von der Wahrnehmung, von den Gemütsregungen, vom Bewußtsein²⁰⁷.«

Aber diese Erkenntnis, von so grundlegender Bedeutung sie ist, genügt noch nicht. Denn nunmehr taucht die andere große Frage auf: *Wie* ist diese Befreiung zu verwirklichen? Wie können wir, unsere Persönlichkeit und die ganze Welt überwindend, in jenes Reich, unseren ureigensten Bereich, hinübergelangen, »da, wo es weder Geburt noch Krankheit noch Altern noch Sterben noch Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung gibt«, und so, die Probe aufs Exempel machend, uns *augenscheinlich* als jenseits der Welt und alles ihres Leidens begreifen? Es erhellt, daß, wenn der Buddho auch diese Frage erschöpfend beantworten kann, er der Menschheit in der Tat das Größte gegeben hat, was ihr überhaupt gegeben werden kann.

Ob es ihm gelungen ist, möge das Folgende zeigen.

²⁰⁷ Samyutta Nikāyo XXII, 26–28.