

DIE HOHE WAHRHEIT VON DER LEIDENSVERNICHTUNG

Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt. Sie ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt.

Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt. Sie ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt.

Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt. Sie ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt.

Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt. Sie ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt.

Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt. Sie ist die Wahrheit, die die Leidensvernichtung als die höchste Wahrheit darstellt.

Die Hohe Wahrheit von der Leidensvernichtung

— Nibbānam —

Alles ist anattā, nicht-selbst, gehört nicht zu meinem tiefsten Wesen, die ganze äußere Welt so wenig, wie mein körperlicher Organismus mitsamt dem Bewußtsein: ich bin jenseits von dem allen, jenseits der Welt. Das war die eine Wahrheit, die uns der Buddha zu sagen hatte.

Die zweite war: All dieses Fremde, in das ich mich hineinverwoben sehe, ist für mich nichts als eine einzige, unabsehbare Kette von Leiden, weshalb es für mich das beste ist, mich, wenn irgend möglich, wieder von ihm loszumachen.

Damit ergab sich aber die Notwendigkeit, uns über das Verhältnis, in welchem wir zu diesem Fremden stehen, klar zu werden, vor allem darüber, wie wir zu ihm gekommen sind und wie wir immer wieder zu ihm kommen. Auch das wissen wir nunmehr. Es stellt sich dem zusammenfassenden Blick, wie folgt, dar:

Wir hängen an der Welt, haben Durst, Verlangen, mit ihr in steter Berührung zu bleiben. Lediglich diesem Zweck dient unser »mit den sechs Sinnen behafteter Körper«, indem er den *Berührungs*apparat bildet gegenüber der Welt der Gestalten, der Töne, Düfte, Säfte, des Tastbaren und der Vorstellungen, eben weshalb wir ihn auch die Sechssinnenmaschine nennen konnten. Dabei arbeitet dieser Apparat derart, daß, wenn ein Sinnesorgan mit einem entsprechenden Objekt zusammentrifft, sofort Bewußtsein ausgelöst, beziehungsweise das bereits anderweit ausgelöste Bewußtsein davon affiziert wird, in welchem Bewußtsein wir dann zuallererst, und zwar in Form der Empfindung und Wahrnehmung, vom Objekt und damit von der Welt *berührt* werden.

Weil so unser körperlicher Organismus der Apparat zur Ermöglichung der Berührung mit der Welt ist, deshalb konzentriert sich auch all unser Durst auf die Erhaltung und den Gebrauch dieses Organismus, sowie darauf, ihn im Augenblicke des Zerfalls im Tode durch einen neuen zu ersetzen, was dadurch erreicht wird, daß infolge dieses dürstenden Willens ein Anhaften an einem neuen Keim herbeigeführt wird, der sich dann wiederum zu einem Organismus entwickelt.

So ist es heute, so war es in aller Vergangenheit und so wird es in alle Zukunft hinein sein. Immer wieder flammt in unserem unergründlichen Wesen oder, was, wie wir wissen, dasselbe ist, aus dem »*Nichts*« infolge der Tätigkeit der Sechssinnenmaschine »ein unsichtbares, unendliches, überallhin dringendes Bewußtsein¹« auf, in welchem wir jede einzelne Einwirkung der Welt und

¹ Von der einschlägigen Stelle wird später noch gehandelt werden.

damit auch diese selbst in ihrer Gesamtheit erfahren, indem sie uns eben *zum Bewußtsein kommt*: Alles, »Wasser, Erde, Feuer, Luft, Langes und Kurzes, Kleines und Großes, Schönes und Unschönes¹«, ist nur mit und in diesem unseren Bewußtsein für uns da, in das es vermittels der Sinnesorgane eintritt². Auf eben solche Weise tritt insbesondere auch der Träger dieser Sinnesorgane selbst, der lebensfähige Körper, *ins Bewußtsein* ein und erhalten wir dadurch auch von ihm erst Kenntnis³.

Mittels dieses Bewußtseins wird dann zugleich die Richtung, in der sich die fernere Tätigkeit der Sechssinnenmaschine abspielen soll, bestimmt.

Dabei reichte dasselbe aber seit Ewigkeit her nicht hin, uns über die wahre Natur der Vorgänge, deren Kenntnis es uns vermittelt, aufzuklären; im Gegenteil wird es uns geradezu zu einem Instrument der Verblendung dahin, daß wir den körperlichen Organismus für unser höchsteigenes Wesen und seine Betätigung als Sechssinnenmaschine eben deshalb für die uns allein angemessene Auswirkung dieses unseres Wesens halten, so, daß wir uns als zur Welt gehörig betrachten und alles, was unseren Sinnen angenehm ist und entspricht, als zu unserem wahren Wohle erforderlich, alles aber, was ihnen widerstrebt, als diesem wahren Wohle hinderlich ansehen. Die unmittelbare Folge davon ist, daß, sobald uns durch ein Sinnesorgan ein angenehmes Objekt in Form einer angenehmen Empfindung zugeführt wird, sofort Begehren darnach, wenn aber das zugeführte Objekt eine unangenehme Empfindung auslöst, ebenso prompt ein Verabscheuen in uns aufsteigt, also eben das, was der Buddho unter Durst versteht. Hienach perpetuiert sich also unser Bewußtsein gerade infolge seines eigenen Zustandes, in dem es sich befindet, nämlich dem des Nichtwissens, fortwährend selbst. Denn der aus diesem Nichtwissen stets neu geborene dürstende Wille führt ja im kommenden Tode ein neues Anhaften herbei und schafft dadurch neue Sinnesorgane, die das neuerliche Aufflammen des Bewußtseins zur Folge haben⁴.

² cfr. oben S. 59 flg.

³ Hienach steht das Element des Bewußtseins zwischen uns und der Welt, oder, wie Schopenhauer in unklarer Erkenntnis der psychischen Prozesse sagt: »Zwischen den Dingen und uns steht immer noch *der Intellekt*« (W. a. W. u. V. I, S. 494 [534]). Das Element des Bewußtseins ist also von *mir* so verschieden, wie von den *Erscheinungen*: es steht *in der Mitte*.

⁴ Warum weiß ich aber dann von dieser *unendlichen Dauer* des Bewußtseinsprozesses nichts? Sonderbare Frage! Warum weißt du nichts von der Zeit, die du zu Beginn deiner gegenwärtigen Existenz im Mutterleibe verbrachtst? Warum weißt du nichts von deiner ersten Kindheit, auch nichts von dir selber während jeder Nacht, in der du im Tiefschlaf liegst? Warum haben sich auch im übrigen von deinem gegenwärtigen Leben nur die Hauptbegebenheiten eingepreßt, so daß tausend Szenen vergessen sind gegen eine, die behalten worden, und du von deinem Lebenslauf allenfalls etwas mehr weißt, als von einem ehemals gelesenen Roman? Warum geht, je älter du wirst, desto spurloser alles vorüber? Warum können hohes Alter, Gehirnverletzung, Wahnsinn das Gedächtnis ganz rauben? (Schopenhauer, W. a. W. u. V., Kap. 19). Weil wir auch die

In anderer Weise läßt sich unser Verhältnis zur Welt auch so anschaulich machen:

Wir sind nichts von dem, was erscheint, sind also im vollkommensten Sinne *qualitätslos* und damit für das Erkennen⁵, nachdem dieses ja nur Qualitäten zum Objekt haben kann, schlechterdings *nichts*. Aber wir sind nur für das *Erkennen* nichts; an sich sind wir das Realste von allem; denn wir sind eben der Gegensatz von dem, was wir seit ungezählten Jahrmilliarden, ja seit Ewigkeiten, entstehen und vergehen sehen.

In der Himmelsklarheit dieses »Nichts« flammte seit undenklichen Zeiten und flammt auch heute noch Bewußtsein auf als Anzeichen dafür, daß ein Etwas diese Himmelsklarheit stört, daß eine *Berührung* mit einem Fremden eingetreten ist. Denn nur infolge Reizung durch Fremdkörper wird Bewußtsein ausgelöst: wo nichts da ist, dessen einer sich bewußt werden könnte, ist auch kein Grund für die Entstehung eines Bewußtseins. »Und wessen wird er sich bewußt? Er wird sich der Freude bewußt, und er wird sich des Leides bewußt, und er wird sich der Abwesenheit beider bewußt⁶«, das heißt, das Bewußtwerden erfolgt in Form der *Empfindung*: man empfindet etwas, eine Empfindung, die sofort die Form der *Wahrnehmung* annimmt: man nimmt das Empfundene als diesen körperlichen Organismus, der im Grunde nichts ist als ein Haufen von Willenstätigkeiten, und die durch ihn vermittelte äußere Welt wahr. Und weil man so im Lichte des Bewußtseins das, was sich in uns regt und das Bewußtsein auslöst, als einen Haufen von Willensregungen — die alle die Verbindung mit der Welt zum Ziele haben — erkennt, deshalb hält man sich für in ihnen bestanden und prägt den Satz: Ich bin durch und durch Wille.

In Wahrheit bin ich so wenig Wille als Bewußtsein. Was das letztere anlangt, so ist es, wie aus dem Bisherigen zur Genüge hervorgeht, nur die jeweilige Folge des ersteren und deshalb mit ihm untrennbar verknüpft: es flammt auf, so oft ein Wollen in Form einer der sechs Sinnentätigkeiten sich in mir geltend macht, und nur dann. Was aber dieses Wollen betrifft, so ist es eine bloße Regung, ein bloßes Verlangen nach etwas Fremdem, das in meinem unergründlichen Wesen aufsteigt, aufsteigt nicht etwa, weil diesem meinem Wesen diese Art der Betätigung eigentümlich wäre, so zwar, daß es sich eben deshalb derart Fähigkeit des Erkennens und speziell der Erinnerung nicht von Haus aus haben, sondern wir auch sie erst in hartem Mühen haben uns aneignen und *erlernen* müssen. Ja, auch diese Fähigkeiten sind uns so wesensfremd, daß wir sie trotz der Anfangslosigkeit unserer Weltenwanderung noch nicht über den bescheidenen Grad hinaus zu entwickeln vermochten, in dem wir sie zur Zeit besitzen, da wir wegen der Mühseligkeit, sie zu entwickeln, es uns stets genügen ließen, gerade soviel von ihnen zu besitzen, als zur Erhaltung unseres Lebens nötig ist. Entfalten wir aber die gleiche Energie, mit der einer, der ein Klaviervirtuos werden will, Jahre hindurch, täglich Stunden lang sein Klavierspiel betreibt, und befolgen wir dabei die rechte Methode, so mögen auch wir es zur Rück Erinnerung an zahllose Existenzen gleich dem Buddho bringen.

⁵ Siehe oben S. 59, Anm. 61.

⁶ Majj. Nik. I, p. 292 (43. Suttam).

betätigen *muß*, sondern das überhaupt nur aufsteigen kann, weil das jeweils ausgelöste Element des Bewußtseins nicht klar leuchtet und demzufolge als eine trübe Wolke über mir liegt, so daß sich die Objekte nicht so darstellen, wie sie wirklich sind. Sobald dieser Zustand des *Nichtwissens* durch das Aufsteigen des Wissens im Bewußtsein beseitigt und damit die Wolke des Nichtwissens für immer aufgelöst wird, *kann* die Regung des Wollens gar nicht mehr aufsteigen: wer einmal als Kind in Unkenntnis der Wirkung der Hitze nach einem glühenden Ofen gelangt und sich dabei schwer verbrannt hat, *kann* in Zukunft, solange die Erinnerung hieran lebendig ist — und sie wird wohl das ganze Leben hindurch lebendig bleiben —, gar nicht mehr den Willen fassen, einen glühenden Ofen zu berühren; *diese* Regung des Wollens ist in ihm für das ganze Leben ausgelöscht. Freilich geht gerade aus diesem Beispiel hervor, daß, wie übrigens selbstverständlich, nicht schon die bloß abstrakte Erkenntnis der üblen Folgen des Wollens zur Aufhebung desselben genügt, sondern daß die *anschauliche* Erkenntnis hievon eintreten muß: ich mag einem Kinde die aus dem Anfassen eines heißen Ofens resultierenden Schmerzen noch so ausführlich explizieren; schließlich wird es die Neugierde doch nach ihm greifen lassen; erst wenn es hiedurch die Folgen dieses seines Wollens *anschaulich* an sich erfährt, besitzt es wirkliches Wissen in dieser Hinsicht. Diese anschauliche Erkenntnis der Verderblichkeit eines bestimmten Wollens ist also unfehlbar das Grab desselben. Davon gibt es keinerlei Ausnahme. Wer einwenden wollte, daß er gar wohl die üblen Folgen einer bestimmten Willensrichtung an sich erkenne, sie aber gleichwohl nicht vernichten könne, dem wäre zu erwidern, daß dann eben seine Erkenntnis noch keine hinreichend starke und anschauliche ist. Je stärker ein Trieb ist, um so mehr wird gerade durch diese seine Intensität die wirkliche und völlige Erkenntnis seiner Verderblichkeit erschwert, *der Wille fälscht die Erkenntnis*, er findet immer wieder eine Ausflucht gegen die wider ihn sprechenden Argumente, wodurch er über sie hinwegkommt, mag die Ausflucht für jeden Dritten noch so unbegründet erscheinen; kurz: der Mensch betört sich selbst; er *will* gar nicht die richtige Erkenntnis haben, wenn ihm zugemutet wird, seine Leidenschaften zu bekämpfen. Gilt das schon gemeinhin für die Zeit, während dieselben schweigen, so geht auch das bißchen Erkenntnis, das er tatsächlich besitzt, völlig in Gier unter, wenn die Leidenschaften nun wirklich über ihn hereinbrechen; sie begraben dann jegliche Vernunft unter sich: »Diesen fünferlei Sinnenfreuden, Brahmane, hat sich der Brahmane Pokkhara-sāti, der Opamaññer aus Subhagavanam, verlockt, geblendet, anheimgefallen, ohne das Elend zu sehen, ohne an Entrinnung zu denken, hingegeben. Daß der etwa das überirdische Heil, das höchste *Wissen*, verstehen oder erkennen oder verwirklichen würde, das ist unmöglich⁷.« So beweist also die gemeinhin erfahrene Unmöglichkeit, seinen Willen, das heißt, seinen Charakter zu ändern, nur die Unkenntnis des Weges, wie man die durch die Heftigkeit des Wollens

⁷ Majj. Nik. II, p. 202 (99. Suttam).

bedingte Trübung der Erkenntnis beseitigen kann. Gibt es aber einen solchen Weg — und es gibt einen, der Buddho zeigt ihn uns in dem Hohen achtfältigen Pfade, wie wir später noch eingehend sehen werden —, kann man sich also in einen Zustand versetzen, in welchem man seinem gesamten Wollen so entfremdet und objektiv gegenübersteht, wie etwa ein lebensfroher Mensch dem vor ihm stehenden Becher, der mit Gift angefüllt ist, oder einer in einem Behälter eingeschlossenen Giftschlange, und übersieht man dann ebenso klar, wie dieser Mensch die Folgen eines etwaigen Trunkes aus dem Becher oder des Anfassens der Giftschlange, die Abgründe, in die uns unser Durst nach Dasein und Wohlsein unweigerlich führen muß, wenn man ihm nachgibt: dann kann dieser Durst weiterhin so unmöglich noch in uns aufsteigen, als jener Mensch in Wahrheit den Willen fassen kann, aus dem Giftbecher zu trinken oder die Giftschlange zu ergreifen:

»Gleichwie etwa, Sunakkhatto, wenn man eine Trinkschale da hätte, mit schönem, duftendem, wohlschmeckendem Inhalte, aber mit Gift versetzt, und es käme ein Mann herbei, der leben, nicht sterben will, der Wohlsein wünscht und Wehe verabscheut; was bedünkt dich nun, Sunakkhatto: würde da wohl der Mann den Trinkbecher leeren, von dem er wüßte: ›Hab' ich Das getrunken, so muß ich sterben oder tödlichen Schmerz erleiden?‹

»Gewiß nicht, o Herr!«

»Ebenso nun auch, Sunakkhatto: daß da ein Mönch, der über die sechs Berührungsgebiete wacht und ›Anhaften ist des Leidens Wurzel‹ entdeckt hat..., den Körper etwa dem Anhaften annähern, den Geist etwa anhängen ließe: ein solcher Fall findet sich nicht.

»Gleichwie etwa, Sunakkhatto, wenn da eine Giftschlange wäre, giftig fauchend, und es käme ein Mann herbei, der leben, nicht sterben will, der Wohlsein wünscht und Wehe verabscheut; was bedünkt dich nun, Sunakkhatto: würde da wohl der Mann nach der Giftschlange, der giftig fauchenden, Hand oder Daumen ausstrecken, wo er wüßte: ›Hat mich diese gebissen, so muß ich sterben oder tödlichen Schmerz erleiden?‹

»Gewiß nicht, o Herr!«

»Ebenso nun auch, Sunakkhatto: daß da ein Mönch, der über die sechs Berührungsgebiete wacht und ›Anhaften ist des Leidens Wurzel‹ entdeckt hat..., den Körper etwa dem Anhaften annähern, den Geist etwa anhängen ließe: ein solcher Fall findet sich nicht⁸.«

Somit tötet also die Erkenntnis jedes Wollen von selbst und unfehlbar. Danach ist aber die Möglichkeit alles Wollens in der Tat durch die Abwesenheit dieser Erkenntnis, also durch das Nichtwissen, *bedingt*. Was aber nur *bedingungsweise* mit meinem Wesen verbunden ist, was mir nur *bedingungsweise* anhängt, was nur *bedingungsweise* aus mir aufsteigen kann, das kann ich eben deshalb auch verlieren, ohne daß ich selbst hiedurch in meinem wirklichen

⁸ Majj. Nik. II, p. 261 (105. Suttam).

Bestande getroffen werde; es ist eben keine *wesentliche*, sondern eine bloß *unter bestimmten Bedingungen* mir anhaftende Eigenschaft, die von mir abfällt, wenn die Bedingung, unter der sie allein bestehen kann, aufgehoben wird. So selbstverständlich also das Wollen einerseits eine Eigenschaft von mir ist — es steigt ja in mir auf —, so klar ist es andererseits, daß es nur eine *unwesentliche* Eigenschaft von mir darstellt, die ich an mir zum Verschwinden bringen kann, wenn ich ihre Bedingung aufhebe.

Ist mir aber das Wollen nicht wesentlich, dann natürlich auch nicht mein Organismus, der ja erst infolge des durch dieses Wollen veranlaßten Haftens entsteht und im Grunde nur das solcherart gebildete Werkzeug zur Befriedigung meines Wollens ist, und ebensowenig mein Bewußtsein, das selbst wieder erst infolge der Tätigkeit des Organismus aufflammt, damit aber auch nicht Empfindung und Wahrnehmung und Gemütsregungen, die lediglich als Folgen der Sinnentätigkeiten und des von diesen ausgelösten Elements des Bewußtseins für mich möglich werden⁹. Auch sie sind also bloß *unwesentliche* Bestimmungen von mir. Damit ist aber alles, was an mir erkennbar ist, als unwesentlich erkannt und somit auch unter diesem Gesichtspunkt die Wahrheit der Worte des Buddha bestätigt: »Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst«, mit denen er natürlich eben auch nur besagen will, daß die fünf Gruppen, die mein Dasein konstituieren, *zwar Eigenschaften von mir, aber keine wesentlichen sind*. Sie mögen deshalb ruhig zur Aufhebung gelangen. In meinem tiefsten Grunde werde ich davon in keiner Weise berührt, ich bin dann zwar *ärmer*, aber nicht *weniger*, um dieses mehrfach gebrauchte Wort noch einmal zu wiederholen, ich werde dann eben *qualitätslos*, also willenlos, bewußtlos, empfindungslos, körperlos. Doch nein! Das wäre nicht ganz richtig. Mit den Ausdrücken *qualitätslos*, *willenlos*, *bewußtlos*, *empfindungslos*, *körperlos* verbinden wir den Begriff des Mangelhaften, des Dürftigen, ganz im Einklang damit, daß, wie eben gesagt, wer so wird, ja arm wird, sogar unsagbar arm, *urarm*; verliert er doch *alles* im weitesten Sinne des Wortes. Nun ist aber diese Armut, genau besehen, wie wir ebenfalls bereits wissen, nur eine Armut an — *Leiden*: man wird, indem man den Willen, den Körper, das Bewußtsein, die Empfindung aufgibt, unsagbar arm an *Leiden*. Denn aller Wille, alle Körperlichkeit, alles Bewußtsein, alle Empfindung laufen ja, wie genugsam ausgeführt, nur auf die Berührung mit der Welt hinaus, indem wir diese Berührung mittels des Willens erstreben, mit dem körperlichen Organismus vollziehen und im Bewußtsein in Form der Empfindung und Wahrnehmung erfahren. Diese Welt aber ist die Welt der Vergänglichkeit, des Verfalles und damit des Leidens. Sonach ist aber aller Wille und alles Bewußtsein und alle Empfindung nur ein Wille nach und ein Bewußtsein und eine Empfindung von *Leiden* und damit selbst leidvoll. Der Untergang alles Wollens und alles Bewußtseins und

⁹ Sie sind speziell durch den körperlichen Organismus bedingt, »wie da durch einen Baum bedingt, ein Schatten entstehen möchte« (vgl. oben S. 61, Anm. 64).

aller Empfindung ist also nicht der Verlust eines Gutes, sondern das Freiwerden von einer Bürde, einer ungeheueren Bürde, wenigstens für den, der die ganze Wahrheit durchschaut hat¹⁰. Der Hohe Jünger, wird im Samyutta Nikāyo ausgeführt¹¹, durchblickt *die Berührung*, das heißt, er sieht sie als Nährboden an, wie bei einer geschundenen Kuh, die noch lebendig, wo immer sie auch sei, an einer Mauer, an einem Baum, im Wasser, im Felde, mit ihrem offenen Fleisch eben überall Bremsen und Mücken, Würmern und was sonst noch kriecht und fliegt, als Gegenstand des Angriffes dient. Wer also Berührung durchblickt hat, hat alle Empfindung durchblickt, für ihn ist nichts mehr zu tun übrig: er will keinerlei Berührung mit der Welt mehr und damit, nachdem es ein Wollen mit einem anderen Objekt nicht gibt, überhaupt nichts mehr, er will insbesondere auch kein Bewußtsein mehr, da alles Bewußtsein ja nur im Bewußtwerden dieser leidvollen Berührung in Form der Empfindung besteht; er erkennt speziell in letzter Hinsicht die Wahrheit der Worte: »Bewußt sein ist siech sein, bewußt sein ist schmerzhaft sein¹²«, erkennt nur zu deutlich, wie berechtigt es ist, das Bewußtsein als ein Übel zu bezeichnen, das an Intensität gar wohl der Strafe des Verbrechers, morgens, mittags und abends je hundert Hiebe, verglichen werden kann, wie das im Samyutta Nikāyo geschieht¹³. Und so will er denn in der Einsicht, daß damit »*nichts anderes als das Leid vergeht*¹⁴«, vollkommen willens- und bewußtseins- und damit empfindungs-, kurz, überhaupt qualitätsfrei werden. Der uns allein angemessene Zustand ist also der der *Freiheit* von allen diesen Eigenschaften und Bestimmungen, mit denen wir uns zur Zeit behaftet sehen, die uns mithin nicht nur *unwesentlich*, sondern im Grunde auch *unnatürlich* sind¹⁵.

Erst jetzt wissen wir auch im vollen Umfange, was *Freiheit* heißt. Freiheit ist ein negativer, kein positiver Begriff. Er sagt nur aus, daß man von etwas, und

¹⁰ Im Samyutta Nik. XXII, 22 heißt es: »Was ist nun, Mönche, die Bürde? Die fünf Haftensgruppen, wäre zu erwidern. Welche fünf? Es ist die Haftensgruppe des Körpers, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütsregungen, die Haftensgruppe des Bewußtseins. Das nennt man, Mönche, die Bürde.«

¹¹ Samyutta Nik. vol. II, pag. 99 (XII, 63).

¹² Majj. Nik. II, p. 230 (102. Suttam).

¹³ und zwar vol. II, pag. 100 (XII, 63).

¹⁴ Bhikkhuni Samyutta, 10 : 6.

¹⁵ Aus dem Ausgeführten ergibt sich, daß »auf die vergänglichen Erscheinungen der Welt verzichten« und »auf die Empfindung überhaupt verzichten« ein und dasselbe ist. Denn *nur* diese vergänglichen Erscheinungen werden ja empfunden, nur bezüglich *ihrer* kann überhaupt eine Empfindung statthaben, die, eben wegen der Vergänglichkeit dessen, was empfunden wird, letzten Endes immer leidvoll sein muß. Man kann also schlechthin die Gleichung aufstellen: Empfindungsfähigkeit = Leidensfähigkeit, und: wirkliche Empfindung = wirkliches Leiden: du empfindest entweder Leiden oder du empfindest überhaupt nichts. Wenn einer also wenigstens die Empfindungs- oder Bewußtseins-Fähigkeit sich zu erhalten wünscht, so wünscht er nicht mehr und nicht weniger, als die Fähigkeit zu *leiden*, sich zu erhalten.

zwar näher von etwas Hinderndem, Beschränkendem frei wird, nicht aber, was man dann ist, wenn man in dieser Weise frei geworden ist. Die höchste, »die heilige Freiheit« besteht nun eben darin, daß man von *allen* Beschränkungen frei wird, nicht bloß von den durch die äußeren Verhältnisse, in denen wir leben, gesetzten, sondern vor allem auch von denen, die mit und in unserer Persönlichkeit naturgesetzlich gegeben sind, also von der Beschränkung, daß wir immer wieder geboren werden müssen, daß wir immer wieder Krankheit, Alter und Tod über uns ergehen lassen müssen, kurz, daß wir immer wieder ins unheilvolle *Werden* hinein verstrickt werden. Erst wenn wir *diese* Beschränkungen von uns abgeschüttelt haben, sind wir wirklich frei. Nun sind diese, wie überhaupt alle Beschränkungen, aber nichts weiter als die Konsequenzen unseres Wollens, das ja gerade, um seinen einzigen Zweck, eine Berührung mit der Welt herzustellen, auf den aus den Stoffen dieser Welt aufgebauten und mithin deren Gesetzen unterworfenen Organismus geht und gehen muß, deshalb auch einen solchen durch Herbeiführung des Anhaftens aufbaut und ihn weiterhin als sein Werkzeug gebraucht. Die Freiheit ist also im Grunde nichts weiter als eine Freiheit vom *Wollen*: wer sich von seinem Willen befreien kann, befreit sich eben dadurch auch von seinem Organismus mitsamt dem Bewußtsein, indem im kommenden Tode, mangels des Willens hiezu, kein neues Anhaften mehr herbeigeführt und somit kein neuer mit Bewußtsein behafteter Organismus mehr aufgebaut wird, womit dann aber die sämtlichen fünf Gruppen, an denen überhaupt ein Anhaften stattfinden kann, für ihn auf immer verschwunden sind, so daß uns also auch die ganze Wahrheit des Satzes klar wird: »Die fünf Gruppen des Anhaftens, Mönch, wurzeln im *Willen*¹⁶.« Hienach fällt also das Problem der Freiheit überhaupt mit dem der Willensfreiheit im besonderen zusammen. *Dieses* Problem aber hat sich im vorstehenden in der einfachsten Weise gelöst: weil wir nicht *Wille sind*, sondern nur einen Willen *haben*, der in zahllosen einzelnen, fortwährend aufsteigenden Regungen des Wollens besteht, und weil dieser Wille noch dazu etwas uns Unwesentliches, weil nur bedingungsweise in uns Vorhandenes ist, darum können wir ihn auch durch Modifizierung, beziehungsweise Aufhebung seiner Bedingungen, des Nichtwissens, nicht nur beliebig ändern, sondern auch ganz aufheben. Freilich ist das in der Praxis nicht ganz so einfach, als es hienach vielleicht scheinen möchte — es ist nur auf einem ganz bestimmten, später noch zu behandelnden Wege zu verwirklichen —, aber darauf kommt es hier nicht an, sondern darauf, daß es überhaupt verwirklicht werden kann.

Damit haben wir aber auch die dritte der vier Hohen Wahrheiten bereits vorweggenommen, die uns deshalb ohne weiteres verständlich ist:

»Dies, Mönche, ist die Hohe Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: es

¹⁶ Majj. Nik. III, p. 16 (109. Suttam).

ist eben dieses *Durstes* völliges Aufgeben, Vernichten, Verwerfen, Ablegen, Vertreiben¹⁷.«

Indessen wird hier, nachdem sowohl in der zweiten wie in dieser dritten der Hohen Wahrheiten immer der *Durst* als die positive Ursache des Kreislaufes unserer Wiedergeburten genannt ist, während wir statt seiner im bisherigen auch häufig vom dürstenden *Willen* oder vom *Wollen* gesprochen haben, der Ort sein, das genaue Verhältnis der beiden Begriffe zueinander zu bestimmen. Zunächst ist klar, daß sie beide im Grunde dasselbe besagen, wie denn auch im Suttanipāto¹⁸ bei der Darstellung des Kausalnexus statt, wie sonst, der *Durst*, der *Wille* als durch die Empfindung bedingt und aus ihr hervorgehend aufgeführt wird. Andererseits aber fühlt doch wohl ein jeder, daß die beiden Begriffe auch keineswegs ganz identisch sind. Sie müssen also Nuancierungen desselben Grundgedankens darstellen; und so ist es denn auch:

Wenn wir unseren Willen genau betrachten¹⁹, so sehen wir ihn sich auf eine doppelte Weise betätigen, einmal als ein von Überlegung und Erwägung bestimmtes *Wollen* und dann als trotz Erwägung und Überlegung sich geltend machender *Trieb*. Fast unser gesamtes Wollen ist mehr oder minder der Ausfluß solcher Triebe in uns. Dadurch nimmt es eine ganz bestimmte Richtung an, es ist von vornherein mehr oder weniger *determiniert*, so sehr, daß der Wille eines jeden Menschen sich im großen und ganzen als eine Summe bestimmter Willensdispositionen darstellt, die man als seine Charaktereigenschaften oder in ihrer Gesamtheit als seinen Charakter bezeichnet. Eben dieses einem jeden Menschen eigentümliche *triebmäßige* Wollen bezeichnet der Buddho in höchst anschaulicher Weise mit dem Ausdruck *Durst*. Wie der physiologische *Durst* nicht von unserer Willkür abhängt, so sehen wir auch den uns beseelenden *Durst* nach Dasein und Wohlfühlen immer wieder neu mit Allgewalt aus uns hervorkommen, so sehr, daß er, statt der Herrschaft unserer Vernunft, das heißt also unserer Erkenntnis, unterworfen zu sein, dieselbe ohne weiteres in seine Dienste zwingt²⁰.

Dieses *triebmäßige* Wollen ist es insbesondere weiterhin, das uns im Momente

¹⁷ Samyutta Nikāyo XLVI, 11.

¹⁸ V. 864 ff.

¹⁹ Daß wir ihn überhaupt betrachten können, ist schon für sich allein ein Beweis, daß er nichts mit unserem wahren Wesen zu tun hat: Was an uns *erkennbar* ist, ist *anattā*, nicht-selbst (cfr. oben S. 135, Anm. 174); der Wille ist, wie alle übrigen Bestimmungen an uns, genau erkennbar; also ist auch er *anattā!*

²⁰ Das Wort *tanhā*, *Durst*, deckt sich mit dem, was Schopenhauer mit *Wille* bezeichnet in bewußter Erweiterung des normalen Inhalts dieses Begriffs, wonach man unter ihm nur »den vom Erkennen geleiteten, . . . unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen« versteht, indem der Buddho eben bereits »die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen« durchschaute und deshalb »zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus« im Gegensatz zur Spezies des *Wollens* im engeren Sinne ein eigenes Wort prägte, das uns, die wir diese Identität nicht erkannten, fehlt (cfr. hierzu Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, S. 132 [164]).

des Todes stets wieder zu einem neuen Anhaften an einem neuen Keim *treibt*, ein neues solches Anhaften herbeiführt und uns so immer wieder an einen neuen Organismus kettet. Es ist es also auch, das noch bei Lebzeiten mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden muß, wenn wir im Tode aus dem Kreislauf der Wiedergeburten sollen heraustreten können — anlässlich einer bestimmten Empfindung und Wahrnehmung aufsteigende Regungen *bloßen* Wollens, also solche, die keine Gier und kein Widerstreben, die beiden Charakteristika alles triebmäßigen Wollens, in sich schließen, vermögen kein solches Anhaften herbeizuführen, da sie, wie schon bei Lebzeiten, so auch im Moment des Todes mit der sie auslösenden Empfindung und Wahrnehmung wieder spurlos verschwinden²¹. Wir müssen also vollständig *triebfrei* oder was, wie wir gesehen haben, dasselbe ist, vollständig *charakterfrei*²² und damit *qualitätsfrei* werden.

Nun entsteht aber die Frage, wie es kommt, daß unser Wollen zu einem triebmäßigen, zu einem determinierten geworden ist, oder wie wir zu unserem individuellen Charakter gekommen sind. Denn es ist klar, daß auch das auf einem rein natürlichen Vorgang beruhen muß, nachdem, wie wir gesehen haben, auch alles Wollen irgend welcher Art, wie überhaupt *alle* Bestimmungen an uns, nichts mit unserem, den Gesetzen des Entstehens und Vergehens entrückten Wesen zu tun hat, sondern auch *es* anattā, mithin den genannten Gesetzen unterworfen ist.

Um die Umwandlung des bloßen Wollens zur Heftigkeit des Triebes und damit zur Charaktereigenschaft zu verstehen, muß man vor allem die Tatsache klar ins Auge fassen, wie wir allmählich auch in Gebieten, in welchen der Wille bisher keine Macht über uns hatte, zu dessen Sklaven werden: Einer, der bisher frei — man beachte das Wort! — von der Leidenschaft des Tabakrauchens war, läßt sich durch fremdes Beispiel bestimmen, es gleichfalls zu versuchen. Er raucht einmal und fühlt sich noch vollständig frei, es künftig zu wiederholen oder zu unterlassen; er raucht ein zweites Mal und schon empfindet er es bei der nächsten Gelegenheit als Versuchung, es wiederum zu tun. Er muß also schon Kraft aufwenden, dieser Versuchung Widerstand zu leisten, wenn auch noch keine erhebliche. Statt aber sich zu diesem Kraftaufwand zu entschließen, gibt er nach und raucht weiter. Mit jeder Wiederholung wird die Neigung hiezu stärker, bis schließlich eine förmliche Leidenschaft daraus wird, gegen die anzukämpfen aussichtslos erscheint. — Ein Knabe aus arbeitsamer Familie verliere frühzeitig seine Eltern, unter deren Obhut er ordentlich und fleißig war. Er wird zu verkommenen Verwandten gebracht. Statt daß ihm Gelegenheit gegeben wird, eine ordentliche Beschäftigung zu erlernen, wird er zum Betteln

²¹ Vom reinen Wollen im Gegensatz zum triebmäßigen handelt folgende Stelle: »Da hat sich, Mönche, ein Mönch beim Wollen der Begierde entäußert, des Verlangens entäußert, der Sehnsucht entäußert, des Dürstens entäußert, des Fiebers entäußert, des Durstes entäußert.« Majj. Nik. I, p. 103 (16. Suttam)

²² Auch hier also wieder der Unterschied zwischen *charakterlos* und *charakterfrei*: der Charakterlose hat *noch* keinen Charakter, der Charakterfreie hat ihn *nicht mehr*.

und Stehlen angehalten. Es kann kein Zweifel bestehen, daß er mit der Zeit ein arbeitsscheuer Mensch werden wird; ja, diese Arbeitsscheue wird sich später zum eingewurzelten Hang auswachsen. In beiden Fällen kann nicht davon gesprochen werden, daß die Anlage zu dem späteren, scheinbar unausrottbaren Hang mit auf die Welt gebracht worden ist. Der Keim zu ihnen ist vielmehr erst in diesem Leben gelegt und weiterhin dann infolge der *Gewohnheit* bis zur dauernden Willensdisposition entwickelt worden. — Wie viele junge Leute sind nicht durch schlechtes Beispiel, Verführung oder infolge ungünstiger äußerer Verhältnisse auf die Bahn des Lügens, Stehlens oder eines ausschweifenden Lebens gebracht und infolge langer Betätigung in diesen Richtungen zu *gewohnheitsmäßigen* Lügern, Dieben, Wüstlingen geworden, die unter gegenteiligen Umständen anständige Menschen abgegeben hätten, also eben *nicht* von Natur aus schlecht waren! Auch sie hatten diese nachmaligen Eigentümlichkeiten ihres Wollens nicht mit auf die Welt gebracht, waren vielmehr beim Eintritt ins Leben noch *frei* von ihnen, die vielmehr erst die Frucht allmählicher *Gewöhnung* während desselben sind. Diese allmähliche, unwiderstehliche Neigungen schaffende Macht der Gewohnheit wird schließlich ein jeder selbst in seinem täglichen Leben am Werke finden: die nichtigsten Kleinigkeiten, die armseligsten Verhältnisse können uns infolge der Macht der Gewohnheit vollständig in ihren Bannkreis zwingen, so daß wir am Ende töricht in die Klage über die Unbesiegbarkeit unseres Wollens ausbrechen und uns damit entschuldigen, daß wir mangels eines anderen Willens eben nicht anders handeln können, statt daß wir uns darauf besinnen, daß wir uns selbst durch die gedankenlose Hingabe an seine ersten Regungen in die Knechtschaft dieses Willens begeben haben:

»Gleichwie etwa, Udāyī, eine Wachtel, mit einem Band aus faulem Baste gebunden, eben dadurch in Verderben, in Not und Tod gerät: Wer nun da, Udāyī, also spräche: »Das Band aus faulem Baste, womit diese Wachtel gebunden ist und wodurch sie in Verderben, in Not und Tod gerät, das ist ja für sie kein festes Band, ist ein schwaches Band, ein faules Band, ein haltloses Band, würde der also, Udāyī, recht reden?«

»Gewiß nicht, o Herr. Das Band aus faulem Baste, o Herr, womit diese Wachtel gebunden ist und wodurch sie in Verderben, in Not oder Tod gerät, das ist ja für sie ein festes Band, ein tüchtiges Band, ein zähes Band, kein faules Band, ein schwerer Block.«

»Ebenso nun auch, Udāyī, haben da gar manche Toren, von mir ermahnt »Das mögt ihr lassen«, dann also gesprochen: »Was wird es auf solche Kleinigkeit, Winzigkeit ankommen? Allzu peinlich genau ist doch dieser Asket!« Und sie gehen nicht davon ab und veranlassen die Mönche, die da strebend ringen zur Unzufriedenheit mit mir. *Denen wird das, Udāyī, eine feste Fessel, eine tüchtige Fessel, eine zähe Fessel, keine faule Fessel, ein schwerer Block*²³.«

So ist es also die Gewohnheit, die das Wollen im Verlaufe des Lebens in

²³ Majj. Nik. I, p. 450 (66. Suttam).

bestimmte Bahnen lenkt, bestimmte Willensdispositionen schafft. Diese so entstandenen Dispositionen bestimmen dann aber später die Art der Neuanhaftung im Tode mit der Folge, daß das Wesen, welches aus dem ergriffenen, *diesen Dispositionen entsprechenden* neuen Keim hervorwächst, jene in der vorangegangenen Existenz entwickelten Gewohnheiten nunmehr als Anlage, als *Charaktereigentümlichkeit* mit auf die Welt bringt. Dieser so *charakteristisch gewordenen* Gewohnheit wird im neuen Leben weiter nachgegeben, wodurch sie noch stärker wird. Das setzt sich durch eine Reihe von aufeinanderfolgenden Existenzen fort, bis die Charaktereigentümlichkeit schließlich eine solche Stärke erreicht, so innig mit uns verwoben erscheint, daß wir unter normalen Verhältnissen keine Möglichkeit mehr sehen, uns von ihr zu befreien, uns vielmehr auch aus diesem Grunde in ihr bestanden wähen und dann auch aus diesem Grunde den Satz prägen: Ich bin durch und durch Wille — ein Satz, der nach dem Bisherigen aber nur in dem Sinne richtig ist, als auch ein Tuch durch und durch naß sein kann und deswegen doch nicht aus Wasser besteht.

Daß unsere Charaktereigentümlichkeiten auf diesem Wege zustande gekommen sind, kommt in den uns schon bekannten Worten mit zum Ausdruck: »Eigner der Werke, Brahmane, sind die Wesen, Erben der Werke, Kinder der Werke, Geschöpfe der Werke, Knechte der Werke. Das Werk scheidet die Wesen ab, je nach Verkommenheit und Vorzüglichkeit«, wie der Buddho das dann auch an folgendem Beispiele ausführt:

»Da ist, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann einem Asketen oder einem Priester begegnet und erkundigt sich nicht: ›Was ist heilsam, o Herr, was ist unheilsam, was ist unrecht und was ist recht, was ist zu betreiben und was ist nicht zu betreiben? Was kann mir, indem ich es tue, lange zum Unheil und Leiden gereichen und was kann mir wieder, indem ich es tue, lange zum Wohle, zum Heile gereichen?‹ Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, abwärts geraten, auf schlechte Fährte, zur Tiefe hinab, in höllische Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, unverständlich sein. Das ist der *Übergang*, Brahmane, *der zur Unverständigkeit führt*. . . Da ist wieder, Brahmane, irgend ein Weib oder ein Mann einem Asketen oder einem Priester begegnet und erkundigt sich: ›Was ist heilsam, o Herr, was ist unheilsam, was ist unrecht und was ist recht, was ist zu betreiben und was ist nicht zu betreiben? Was kann mir, indem ich es tue, lange zum Unheil und Leiden gereichen und was kann mir wieder, indem ich es tue, lange zum Wohle, zum Heile gereichen?‹ Da läßt ihn solches Wirken, also vollzogen, also vollbracht, bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, auf gute Fährte geraten, in himmlische Welt; oder wenn er nicht dahin gelangt und Menschentum erreicht, wird er, wo er da neugeboren wird, wissensmächtig sein. Das ist der *Übergang*, Brahmane, *der zur Wissensmacht führt*²⁴.«

²⁴ Majj. Nik. III, p. 205 (135. Suttam).

Auf dem Wege der unvordenklichen Gewohnheit ist insbesondere auch der Grundwahn der Menschheit zu seiner granitnen Stärke angewachsen, nämlich der Wahn, daß wenigstens die geistigen Fähigkeiten die unmittelbare Auswirkung unseres Wesens seien: »Des aus den vier Hauptelementen aufgebauten Körpers mag wohl auch ein unerfahrener, gewöhnlicher Mensch überdrüssig werden; was aber da bezeichnet wird als ›Denken‹ oder als ›Geist‹ oder als ›Erkennen‹, davon kann der unerfahrene, gewöhnliche Mensch nicht genug haben, nicht loskommen. Und warum nicht? *Lange Zeit 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 Selbst²⁵‹, welchem Grundwahn entsprechend dann die Selbstsucht die ebenso hervorstechende Grundeigenschaft des Willens ist. Es ist nur die Konsequenz dieser richtigen Erkenntnis von der charakterbildenden Macht der Gewohnheit, daß der Buddha auch im übrigen, wenn *wir* von Charakter oder charakteristischen Willensrichtungen sprechen, nur ein »weltgewohntes Betragen«, eine »weltgewohnte Einstellung«, »weltgewohnte Niedergeschlagenheit, Trägheit, Heftigkeit« kennt²⁶. Inhaltlich aber stellt dieses hausgewohnte Betragen das zum Trieb gewordene Wollen, also eben den Durst in seiner sechsfachen Betätigung als Durst nach den Gestalten, den Tönen, Düften, Säften, Tastobjekten und Vorstellungen dar²⁷. Mit einem kühnen Ausdruck könnte man auch sagen, der uns erfüllende, bei jeder Empfindung stets wieder neu hervorbrechende Durst sei die Verknöcherung des Wollens infolge Gewohnheit. Eben darum ist seine Ausrottung ja auch so schwer und mußte dieser Anteil, den die Gewohnheit an unserem Wollen hat, einen entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des vom Buddha zur Vernichtung des Durstes aufgestellten Pfades haben, wie wir später noch sehen werden.

Nach dieser Aufhellung des Verhältnisses, in welchem der Durst zum Willen steht, ist uns nun aber die dritte der vier Hohen Wahrheiten, zu der selbst wir nunmehr zurückkehren können, völlig klar: *Im Durst muß unser Wille vernichtet werden, soweit er über uns Gewalt gewonnen hat*. Mit dieser Vernichtung ist dann das Band, das uns an die Welt und damit ans Leiden fesselt, definitiv durchschnitten: wir sind erlöst. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, habe ich keinen Willen, keinen Durst mehr nach der Welt, dann wird im kommenden Tode mangels eines Willens darnach auch kein Anhaften an einem neuen Keim mehr stattfinden und damit auch die Sechssinnenmaschine als der zur Berührung mit der Welt bestimmte Apparat nicht mehr aufgebaut werden; wo aber keine Berührung ist, da ist auch keine Empfindung²⁸ und

²⁵ Cfr. oben S. 106 f.

²⁶ Majj. Nik. III, p. 136 (125. Suttam).

²⁷ Majj. Nik. I, p. 51 (9. Suttam).

²⁸ »Es wäre ein Unding anzunehmen, daß sie ihre Empfindung haben würden ohne die Berührung« (Digha Nik. I).

damit kein Leiden mehr — die ganze Leidensverkettung, wie wir sie früher im einzelnen als die Kette vom Kausalnexus, den Paticcasamuppādo, kennen gelernt haben, wird für immer aufgehoben:

»Wenn, Mönche, aus Öl und Docht erzeugt, das Licht einer Öllampe brännte, aber niemand von Zeit zu Zeit Öl aufgösse und für den Docht sorgte, dann würde, Mönche, da der alte Brennstoff verzehrt ist und neuer nicht hinzugegan wird, die Lampe aus Mangel an Nahrung erlöschen. Ebenso auch, Mönche, wird in dem, der *in der Erkenntnis von der Vergänglichkeit aller Daseinsfesseln* verharrt, der *Durst* aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Anhaften aufgehoben; durch die Aufhebung des Anhaftens wird das Werden aufgehoben; durch die Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben; durch die Aufhebung der Geburt wird Alter, Krankheit, Tod, Schmerz und Klagen, Leiden, Kummernis und Verzweiflung aufgehoben. Das ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens²⁹.«

An dieser Stelle sehen wir zugleich wieder, *wie* der Durst zur Aufhebung gelangt, nämlich eben durch die *Erkenntnis*. Wer von allem in der Welt immer deutlicher und deutlicher erkennt, daß es schließlich doch zugrunde gehen muß und damit aus seinem Besitze nur Leid übrig bleiben kann, dessen Sinnenbetätigung findet immer weniger geeignete Objekte, bis sich schließlich die allgemeine Erkenntnis einstellt, daß »kein Ding der Neigung wert ist³⁰«, daß also nichts in der Welt verdient, gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt, getastet, gedacht zu werden, ja, daß alles Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten, Denken, eben weil uns alle diese Funktionen im Grunde nur Leiden zuführen, selbst leidvolle Tätigkeiten bilden. Er erkennt: »Wer sich am Auge erfreut, der erfreut sich am Leiden. Wer sich am Ohr — an der Nase — an der Zunge — am Leibe — am Denken erfreut, der erfreut sich am Leiden³¹.« Wer das erkannt hat, und zwar wirklich erkannt hat, den kommt Grausen vor allem an, »es überkommt ihn Grausen vor dem Auge, Grausen vor den Gestalten, Grausen vor dem Sehbewußtsein, Grausen vor der Sehberührung, Grausen vor der Empfindung, Grausen vor dem Durste. Es überkommt ihn Grausen vor dem Ohre, der Nase, der Zunge, dem Leibe, dem Denken, Grausen vor den Tönen, den Düften, den Säften, dem Tastbaren, den Gedanken, Grausen vor dem Hörbewußtsein, dem Riechbewußtsein, dem Schmeckbewußtsein, dem Tastbewußtsein, dem Denkbewußtsein, Grausen vor der Hörberührung, der Riechberührung, der Schmeckberührung, der Tastberührung, der Denkberührung, Grausen vor der Empfindung, Grausen vor dem *Durste*³².« Auch der letztere erlischt also definitiv. Denn wonach sollte der noch Verlangen haben, der alle wirklichen und möglichen Objekte, die sich seinen sechs Sinnen je bieten können, als leid-

²⁹ Samyutta Nikāyo II, pag. 86 (XII, 53).

³⁰ Majj. Nik. I, p. 251 (37. Suttam).

³¹ Samyutta Nikāyo, XXXV, 19–20.

³² Majj. Nik. III, p. 286 (148. Suttam).

voll erkannt hat, der also, wohin er auch in der Welt blickt, nur ein Meer von Leiden sich entgegenströmen sieht? Leid kann man sich ja gar nicht wünschen, nach Leiden kann man ja gar kein Verlangen haben, weil das in der Tat gegen unser wirkliches Wesen ginge, »das Wohlsein begehrt und Wehe verabscheut«. Somit muß also jeder Durst wirklich, sobald die ganze Erkenntnis aufgeht, daß alles, was nur je Objekt unseres Willens werden kann, verkapptes Leiden ist, also eben *mangels geeigneter Nahrung*, unfehlbar erlöschen. Diese Erlöschung alles dürstenden Willens kann man auch ohne weiteres dadurch feststellen, daß man keinerlei Hervorbringungen im engeren Sinne, also keine der Befriedigung eines Durstes dienenden schöpferischen Denkkakte mehr setzt. Denn, »daß man mit dem Denken nicht mehr hervorbringt, nichts mehr ersinnt, kündet, daß man nicht mehr dürstet; daß man nicht mehr dürstet, kündet, daß man nicht mehr haftet^{32a}«. Nun ist jeder Durst letzten Endes ein Durst nach *Bewußtsein* und kulminiert damit alles Haften in einem Haften an einem Keime im Augenblick des Todes, um daraus einen neuen Bewußtseinsapparat zu formen. Damit steht mithin schon von dem Zeitpunkte an, in welchem man alle schöpferischen Denkkakte für immer eingestellt hat, fest, daß man mangels jeglichen Durstes nach Bewußtsein im Tode auch an keinem neuen Keime zur Formung eines neuen Bewußtseinsapparates mehr haften wird. Der Erlöste weiß also bereits zu seinen Lebzeiten, daß er nach seinem Tode körperfrei, bewußtseins- und damit empfindungsfrei sein wird, und weiß weiter, daß dieser Zustand unveränderlich, mithin ewig sein wird, weil sich ja in alle Ewigkeit kein Durst nach Änderung dieses Zustandes mehr erheben kann, indem jeder Durst als seine unerläßliche Bedingung Empfindung und damit einen körperlichen Organismus voraussetzen würde.

Näher gestaltet sich für den *Erlösten* — wohl zu merken, von *diesem* Standpunkte aus schildert der Buddho die Sachlage! — sein Heraustritt aus der Welt in seinem Tode, wie folgt:

Nachdem er die Hervorbringungen im engeren Sinne, nämlich die schöpferischen Denkkakte, bereits mit der Ertötung des dürstenden Willens für immer eingestellt hat, hört im Sterben zunächst das Ein- und Ausatmen auf. Damit stellen auch die fünf Außensinne ihre Tätigkeit ein. Das Denken kann noch weitergehen. Schließlich kommt aber auch die geistige Wahrnehmung zum Stillstand und als Letztes »erkalten die Empfindungen³³«. Damit sind die Hervorbringungen »völlig, restlos aufgehoben« und mit ihnen ebenso »völlig und restlos« alles Bewußtsein. Mit dem Hinschwinden des Bewußtseins schwindet für den sterbenden Heiligen auch der körperliche Organismus dahin, den er ja nur in seinem Bewußtsein erlebte: »Im Bewußtsein steht das All³⁴«.

Mit der völligen Trennung vom körperlichen Organismus ist die Brücke zur Welt für ewig abgebrochen und damit für immer jede neue »Berührung« mit

^{32a} vgl. S. 211 f. ³³ vgl. Anm. 110 S. 213 des Kapitels »Die Sankhārā«.

³⁴ Suttanipāto, Vers 1114.

der Welt unmöglich geworden, damit auch jede neue Empfindung, damit jeder neue Durst, damit jedes neue Haften, damit jedes neue Werden, damit jede neue Geburt, damit jedes neue Leiden.

Eben das kündigt die Formel vom Kausalnexus in ihrem zweiten Teile, wenn sie sagt:

»Wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht; wenn dieses aufgehoben wird, verschwindet jenes. Das will sagen:

Durch die völlige, restlose Aufhebung des Nichtwissens werden die Hervorbringungen – Sankhārā – aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der Hervorbringungen wird das Bewußtsein aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des Bewußtseins wird der körperliche Organismus aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des körperlichen Organismus werden die sechs Sinne aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der sechs Sinne wird die Berührung aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der Berührung wird die Empfindung aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des Durstes wird das Haften aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des Haftens wird das Werden aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben,

durch die völlige, restlose Aufhebung der Geburt verschwinden Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung.

Also kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensverkettung zustande³⁵.«

Weil so der ganze Kreislauf innerhalb der Welt mit dem kommenden Tode infolge der Unmöglichkeit einer neuen Geburt für immer abgebrochen wird, deshalb ist der Heilige natürlich auch allen Folgen seiner früheren schlechten Taten, soweit diese Taten erst nach seinem Tode zur Reife kämen, für immer entronnen, mögen sie auch noch so schlecht gewesen sein. Denn mit seinem

³⁵ Udānam I, 3. – Kurz sagt der Buddho vom Tode eines seiner heiligen Jünger: »Zerbrochen ist der Leib, aufgehoben die Wahrnehmung, die Empfindungen alle sind ausgeglüht, die Hervorbringungen sind zur Ruhe gekommen, das Erkennen ist zur Rüste gegangen« (Udānam VIII, 9), während er beim Tode des heiligen Godhiko die Frage: »Wo hat das Bewußtsein Godhikos, des Edlen, neuen Anhalt – (an einem neuen Keim) – gefunden?« also beantwortet: »Godhikos, des Edlen, Bewußtsein hat keinen Anhalt mehr gefunden; vollkommen erloschen ist Godhiko, der Edle« (Sam. Nik I, p. 122: IV, 3).

Heraustritt aus der Welt entzieht er sich selbstverständlich auch dem diese beherrschenden Karma-Gesetze. In diesem Sinn sagt denn auch der Vers 294 des Dhammapadam:

»Erschlug' den Vater er und auch die Mutter,
Dazu zwei Fürsten aus adligem Stamme,
Samt Anhang und zerstörte deren Reich:
Schuldlos stünd' er da, wenn heilig er dann würde.«

Andererseits bleibt er aber ebenso selbstverständlich den Folgen seiner früheren Taten soweit und so lange unterworfen, als er noch in der Welt verweilt, also während der Zeit bis zu seinem Tode. Ein Beispiel hiefür bietet uns Angulimālo im sechsundachtzigsten Suttam des Majjhima Nikāyo. Derselbe, »einst ein Räuber, grausam und blutgierig, an Mord und Totschlag gewohnt, ohne Mitleid gegen Mensch und Tier«, war von dem Buddho bekehrt und weiterhin ein Heiliger geworden. Eines Tages, als er sich gerade auf dem Almosengang befand, wurde er mit Steinen und Stöcken beworfen, so daß er blutüberströmt zum Meister kam. Dieser spricht zu ihm: »Dulde nur, Heiliger, dulde nur, Heiliger! Um welchen Wirkens Frucht du viele Jahre, viele Jahrhunderte, viele Jahrtausende Höllenqualen erlittest, dieses Wirkens Frucht, Heiliger, findest du noch bei Lebzeiten«. Damit sagt also der Buddho einmal, daß diese Mißhandlung Angulimālos in kausaler Verknüpfung mit seinem früheren ruchlosen Leben stehe, wenn diese Verknüpfung in ihren einzelnen Gliedern auch nicht offenbar ist, sondern insoweit unter die *verborgene* Leidensverkettung fällt. Im übrigen aber hat der Ausspruch eben den Sinn, Angulimālo solle froh sein, daß er als Heiliger nur mehr diese geringen, sich noch *während* seines Lebens einstellenden Folgen über sich ergehen lassen müsse und er von den anderen schrecklichen Folgen, die nach seinem Tode ausgereift wären, *wenn er nicht heilig geworden wäre*, befreit sei³⁶.

Das Aufgehen der vollen Erkenntnis und das dadurch herbeigeführte Erlöschen jeglichen Durstes nach der Welt hebt aber nicht bloß die Leidenskette mit dem Tode gänzlich auf, sondern bringt auch schon im Leben eine radikale Umwälzung mit sich: die Erlösung wird noch hienieden unmittelbar *erlebt*. Zugleich mit dem Erlöschen des Durstes stellt sich nämlich, wie wir oben gesehen haben, Grausen vor jeder weiteren Sinentätigkeit ein, in der sich ja der

³⁶ Daß diese noch bei Lebzeiten sich einstellenden Folgen so gering waren, verdankte Angulimālo nicht zum geringsten Teil der herrschenden Anschauung seiner Zeit, wonach die Staatsgewalt auch einen Räuber und Mörder nicht zur Rechenschaft zog, wenn er als Mönch auf Hohem Pfade wandelte — cfr. Majj. Nik. II, p. 101 (86. Suttam). — Würde Angulimālo in unserer Zeit gelebt haben, so würde ihn auch die erreichte Heiligkeit nicht vor dem Urteilsspruch des weltlichen Richters haben schützen können, der nur auf Todesstrafe hätte lauten können. Auch in diesem Falle würde der Buddho ihm noch aufs Schafott hinauf den angeführten Ausspruch zugerufen haben.

Durst nur betätigte und aus der er andererseits immer wieder neue Nahrung sog. Damit graust es einem aber auch vor dem eigenen Körper, den man ja bloß als Träger der Sinnesorgane, als die Sechssinnenmaschine liebt: Wer in Wahrheit nichts mehr sehen will, dem liegt auch nichts mehr daran, wenn all das an seinem Körper zugrunde geht, was die Sehtätigkeit ermöglicht; und wer auch nichts mehr hören, riechen, schmecken und tasten will, der hängt an seinem Körper nur mehr insoweit, als er das notwendige Werkzeug für das allein noch für unentbehrlich gehaltene Denken darstellt. Wer aber noch dazu auch alles Denkens überdrüssig wird, der hat jegliches Interesse an dem Fortbestand seines Körpers verloren, der ihm ja jetzt zu nichts mehr nütze ist: die Sechssinnenmaschine ist ihm in ihrer Gesamtheit überflüssig geworden. Es geht ihm wie einem Maler, der des Malens überdrüssig geworden ist, alle Lust daran verloren hat. Wie ein solcher eben deshalb gleichgültig gegen Palette und Pinsel geworden ist, sie achtlos beiseite wirft, ja, sie für ihn nunmehr eine Last bilden, so werden dem, der aller Sinnentätigkeiten wegen ihres leidenschaftlichen Charakters überdrüssig geworden ist, die Sinnesorgane und damit der gesamte körperliche Organismus zur Last, er betrachtet sie als eine Bürde, ja, als die Bürde, von der freizukommen Erlösung ist; dies um so mehr, als er dem genannten Maler auch darin gleicht, daß er, ebenso wie dieser durch Aufgabe des ihm mißliebig gewordenen Berufes in seiner Unversehrtheit nicht berührt wird, sondern diese ihm im Gegenteil nunmehr erst völlig als eine ungestörte zum Bewußtsein kommt, ebenfalls. je mehr er sich von allen Sinnentätigkeiten losmacht, zu seiner eigenen Überraschung anschaulich erkennt, daß er selbst dadurch in seinem Bestande in keiner Weise beeinträchtigt, sondern lediglich von störenden Elementen frei wird. Dieses Bewußtsein wird in ihm so überwältigend, daß er vor seinem mit den sechs Sinnen behafteten Körper geradezu zurückschreckt mit der Folge, daß er sich innerlich von ihm *loslöst*. Es ist also eine bloße *Loslösung*, die sich in ihm vollzieht: »Voll Grausen schreckt er zurück; weil er zurückschreckt, *löst er sich los*«, fährt die oben — S. 244 — zitierte Stelle aus der Mittleren Sammlung³⁷ fort. Nimmt er gleichwohl wieder Sinnentätigkeiten vor, so empfindet er die durch sie ausgelösten Empfindungen unmittelbar als ihm nicht zugehörig, als etwas, das er unbeschadet seiner Integrität auch lassen kann, empfindet sie eben als ein *Losgelöster*: »Empfindet er nun eine wohlige Empfindung, so erkennt er ›sie ist vergänglich‹, erkennt ›sie ist unangenehm‹, erkennt ›ist unerfreulich‹. Empfindet er eine wehe Empfindung, so erkennt er, ›sie ist vergänglich‹, erkennt ›ist unangenehm‹, erkennt ›ist unerfreulich‹. Empfindet er eine weder wehe noch wohlige Empfindung, so erkennt er ›sie ist vergänglich‹, erkennt ›ist unangenehm‹, erkennt ›ist unerfreulich‹. Empfindet er nun eine wohlige Empfindung, so empfindet er sie als ein *Losgelöster*. Empfindet er eine wehe Empfindung, so empfindet er sie als

³⁷ Majj. Nik. III, p. 286 (148. Suttam).

ein Losgelöster. Empfindet er eine weder wehe noch wohlige Empfindung, so empfindet er sie als ein *Losgelöster*³⁸.«

Weil man so seinen eigenen Empfindungen als ein Losgelöster gegenübersteht, deshalb können sie einen auch nicht mehr gefangen nehmen: »Durch das Auge und die Gestalten entsteht das Sehbewußtsein, der Einschlag der drei gibt Berührung, durch die Berührung entsteht eine Empfindung von Wohl oder von Wehe oder weder von Wehe noch von Wohl. Von einer wohligen Empfindung getroffen, empfindet man da keine Freude, keine Befriedigung, kein Ergötzen und begehrlische Anwandlung kommt einen nicht an. Von einer wehen Empfindung getroffen, wird man da nicht bekümmert, nicht beklommen, man jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend die Brust, gerät nicht in Verzweiflung und widerwillige Anwandlung kommt einen nicht an. Von einer weder wehen noch wohligen Empfindung getroffen, mag man dieser Empfindung Entstehen und Vergehen, die Lust, die sie bringt und das Elend, das sie im Gefolge hat, sowie man ihr entrinnt, der Wirklichkeit gemäß verstehen und unwissende Anwandlung kommt einen nicht an³⁹.« Infolge der Sinnentätigkeiten flammt also natürlich zwar auch noch weiterhin Bewußtsein auf, aber nur mehr so, daß es gleichmütig auf das, wodurch es ausgelöst wurde, herabblickt; ja, weil man auch seinen eigenen Empfindungen vollständig fremd gegenübersteht und die sie auslösenden Objekte vom Lichte der erworbenen reinen Erkenntnis, wonach sie *alle* im Grunde die Verwesung in sich bergen, also ekelhaft sind, wie mit einem Scheinwerfer bestrahlen kann, deshalb hat man es auch in der Hand, aufgestiegene angenehme Empfindungen direkt in ihr Gegenteil zu verkehren, also sie als unangenehme zu empfinden, unangenehmen Empfindungen aber das Unangenehme zu nehmen oder auch allen Empfindungen gegenüber sich völlig teilnahmslos, also absolut gleichmütig zu verhalten, je nachdem man die Erkenntnis auf die die Empfindungen auslösenden Objekte wirken läßt:

»Wie aber hat man, Anando, als Heiliger Gewalt über die Sinne? Da hat, Anando, ein Mönch mit dem Auge eine Gestalt gesehen, mit dem Ohre einen Ton gehört, mit der Nase einen Duft gerochen, mit der Zunge einen Saft geschmeckt, mit dem Leibe etwas Tastbares getastet, mit dem Denkorgan eine Vorstellung gedacht, und wird angenehm bewegt, wird unangenehm bewegt, wird teils angenehm, teils unangenehm bewegt. Und wenn er sich wünscht: »Bei Widerwärtigem will ich unwiderwärtig wahrnehmen«, so nimmt er unwiderwärtig wahr. Wenn er sich wünscht: »Bei Unwiderwärtigem will ich widerwärtig wahrnehmen«, so nimmt er widerwärtig wahr. Wenn er sich wünscht: »Bei teils Widerwärtigem, teils Unwiderwärtigem will ich unwiderwärtig wahr-

³⁸ Majj. Nik. III, p. 244 (140. Suttam).

³⁹ Majj. Nik. III, p. 286 (140. Suttam). — Das gleiche gilt natürlich, wie dort weiter ausgeführt, auch bezüglich der durch die Hör-, Riech-, Schmeck-, Tast- und Denktätigkeit ausgelösten Empfindungen.

nehmen, so nimmt er unwiderwärtig wahr. Wenn er sich wünscht: »Bei teils Unwiderwärtigem, teils Widerwärtigem will ich widerwärtig wahrnehmen, so nimmt er widerwärtig wahr. Wenn er sich wünscht: »Widerwärtiges und Unwiderwärtiges, beides will ich von mir weisen und gleichmütig bleiben, besonnen, klar bewußt«, so bleibt er dabei gleichmütig, besonnen, klar bewußt. So aber, Anando, hat man als Heiliger Gewalt über die Sinne⁴⁰.«

Man erlebt also zwar noch Empfindungen, aber sie haben alle Gewalt über einen verloren: man ist zwar noch nicht frei *von* ihnen, aber man steht ihnen als *ein Freier gegenüber*:

»Das ist ein Mönch, der erträgt Kälte und Hitze, Hunger und Durst, Wind und Wetter, Mücken und Wespen und plagende Kriechtiere, boshafte, böswillige Redeweisen, körperliche Schmerzgefühle, die ihn treffen, heftige, schneidende, stechende, unangenehme, leidige, lebensgefährliche, dauert er duldend aus, ist gänzlich von Gier, Haß und Irre entledigt, entwöhnt worden von Unart; Opfer und Spende, Gabe und Gruß verdient er als heiligste Stätte der Welt⁴¹.«

Von ihm gelten die gewaltigen Worte: »Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Zuneigung und Widerwillen kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuts⁴².«

Nichts kann mehr eine Regung des Begehrens oder des Widerstrebens in ihm auslösen; es ist nur noch völlig reines »erkennendes Schauen« — (*nāṇadassanaṃ*) übrig geblieben. Denn wodurch sollte ein Solcher noch beeinflusst werden, nachdem er aller bisheriger Determinierung ledig und von allen äußeren Eindrücken unabhängig geworden ist? Welche Regung des Wollens er aufsteigen lassen will, die läßt er eben aufsteigen, und welche er wieder untergehen lassen will, die läßt er wieder untergehen: er hat die *vollkommenste Willensfreiheit* verwirklicht⁴³.

Ja, es mag sein, daß ein solcher Erlöster nicht bloß die Freiheit *im* Wollen, sondern auch die völlige Freiheit *vom* Wollen und damit auch die absolute Bewußtseins- und Empfindungsfreiheit schon zu Lebzeiten verwirklicht, freilich nicht augenblicklich und plötzlich, sondern in stufenweisem Aufstieg, so, wie jemand die Sprossen einer Leiter erklimmt — so gewaltig sind die Einflüsse seitens der Welt, welche durch die fünf äußeren Sinne auf uns hereinströmen, daß auch der Erlöste, an dem sie im übrigen, wie wir gesehen haben, auch wenn sie eindringen, auf jeden Fall spurlos abgleiten, sie nur der Reihe nach völlig stauen kann, gleichwie auch ein freier Mann im Sinne der Welt die Hindernisse, die seine Freiheit beeinträchtigen, eines um das andere, beseitigen muß. Dieser

⁴⁰ Majj. Nik. III, p. 301 (152. Suttam).

⁴¹ Majj. Nik. III, p. 136 (125. Suttam).

⁴² Cariyā Pitakam III, 15.

⁴³ Hienach kann man einen Heiligen auch als einen Menschen definieren, der die Willensfreiheit verwirklicht hat, oder — demzufolge — schlechthin als einen *Freien*.

Weg des Erlösten aber zur völligen Freiheit auch *vom* Wollen und damit zugleich von der ganzen Welt ist der folgende:

Das Wollen vollzieht sich in den Tätigkeiten der sechs Sinne. Von ihnen vermag der Erlöste beliebig jene der fünf äußeren Sinne völlig einzustellen, also insoweit alles Wollen zur Aufhebung zu bringen, er ist dann nach außen völlig blind und taub, für jeden Geruch, jeden Geschmack, jede Tastung unempfindlich geworden, insoweit also bereits aus der Welt herausgetreten:

»Um diese Zeit aber war Pukkuso der Mallerprinz, ein Jünger des Alāro Kālāmo, von Kusinārā nach Pāvā unterwegs und reiste die Landstraße entlang. Es sah nun Pukkuso der junge Maller den Erhabenen unter einem Baume sitzen. Als er den Erhabenen gesehen hatte, kam er heran, begrüßte den Erhabenen ehrerbietig und setzte sich beiseite nieder. Beiseite sitzend sprach nun Pukkuso der Mallerprinz zum Erhabenen also:

»Erstaunlich, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr, wie tief da, o Herr, der Frieden ist, in dem Pilger zu beharren vermögen. — Eines Tages einmal, o Herr, war Alāro Kālāmo die Landstraße entlang gewandert, war dann vom Wege abgebogen und hatte sich in der Nähe unter einem Baume niedergesetzt, bis gegen Abend zu verweilen. Da sind nun, o Herr, an fünfhundert Karren gerade Alāro Kālāmo gegenüber vorbeigefahren. Nun ist dann, o Herr, einer der Männer, den Spuren dieser Karrenkarawane nachfolgend, zu Alāro Kālāmo herangekommen und hat also gefragt: »Du hast wohl, o Herr, an fünfhundert Karren vorbeifahren sehn?« — »Nichts hab' ich, Bruder, gesehn.« — »Aber du hast doch, o Herr, den Lärm gehört?« — »Nichts, Bruder, hab' ich von Lärm gehört.« — »So hast du, o Herr, geschlafen?« — »Nicht hab' ich, Bruder, geschlafen.« — »Wie denn, o Herr: und du warst bewußt?« — »Gewiß, Bruder.« — »So hast du, o Herr, bewußt und mit wachen Sinnen die fünfhundert Karren, die gerade gegenüber vorbeigefahren sind, weder gesehen noch auch den Lärm gehört: aber dein Mantel, o Herr, ist ja ganz mit Staub überdeckt!« — »Freilich, Bruder.« Da wurde nun, o Herr, jenem Manne also zumute: »Großartig ist es, unglaublich, in der Tat, wie tief da, fürwahr, der Frieden ist, in dem Pilger zu beharren vermögen: wo ja eben einer bewußt und mit wachen Sinnen fünfhundert Karren, die gerade gegenüber vorbeifahren, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören braucht!« Und nachdem er so für Alāro Kālāmo hohe Begeisterung erkennen hatte lassen, ging er weiter.«

»Wie denkst du darüber, Pukkuso, was mag da wohl etwa schwieriger auszuführen, etwa schwieriger zu erwirken sein: daß einer bewußt und mit wachen Sinnen fünfhundert Karren, die gerade gegenüber vorbeifahren, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören bräuchte; oder daß einer bewußt und mit wachen Sinnen im Gewittersturm, im wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfahren und der Donner krachend dareinschlägt, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören bräuchte?«

»Was gälten da freilich, o Herr, fünfhundert Karren oder sechshundert, sie-

benhundert Karren oder achthundert, neunhundert Karren oder tausend oder hunderttausend Karren: vielmehr wäre das eben gar schwieriger auszuführen und schwieriger zu erwirken, daß einer bewußt und mit wachen Sinnen im Gewittersturm, im wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfahren und der Donner krachend dareinschlägt, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören bräuchte!

›Es war einmal, Pukkuso, da bin ich bei Atumā geweit, in einer Scheune. Um diese Zeit aber, bei einem Gewittersturm, im wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfahren und der Donner krachend dareinschlug, wurden unweit der Scheune zwei Landbauern, Brüder, vom Blitze getroffen und vier Zugochsen. Da ist denn, Pukkuso, aus Atumā eine große Menschenmenge herangekommen und um die beiden Landbauern, die erschlagenen Brüder, und die vier Zugochsen herumgestanden. Doch war ich, Pukkuso, schon aus der Scheune hervorgetreten und ging vor der Tenne unter freiem Himmel auf und ab. Als bald kam nun, Pukkuso, einer der Männer aus jener großen Menschenmenge auf mich zu, verbeugte sich vor mir und stand beiseite. Den Mann aber, Pukkuso, der da beiseite stand, sprach ich also an: ›Was ist denn da, Bruder, für eine große Menschenmenge zusammengelassen?‹ — ›Es sind jetzt, o Herr, im Wettersturm, im prasselnden Wolkengusse unter flammenden Blitzen und krachendem Donnergetöse, zwei Landleute erschlagen worden, Brüder, und vier Zugochsen: da ist nun diese große Menschenmenge zusammengelaufen; du aber, o Herr, bist wo gewesen?‹ — ›Hier eben, Bruder, bin ich gewesen.‹ — ›Und hast es, o Herr, wohl gesehn?‹ — ›Nichts hab' ich, Bruder, gesehn.‹ — ›Aber du hast doch, o Herr, den Lärm gehört?‹ — ›Nichts, Bruder, hab' ich von Lärm gehört.‹ — ›Dann hast du, o Herr, gar geschlafen?‹ — ›Nicht hab' ich, Bruder, geschlafen.‹ — ›Wie denn, o Herr: und du warst bewußt?‹ — ›Gewiß, Bruder.‹ — ›So hast du, o Herr, bewußt und mit wachen Sinnen im Gewittersturm und wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfahren und der Donner krachend dareinschlug, weder gesehn noch auch den Lärm gehört?‹ — ›Freilich, Bruder.‹ Da wurde nun, Pukkuso, jenem Manne also zumute: ›O wie seltsam ist es, wie so wunderbar doch, wie tief da wirklich der Frieden sein muß, in dem Pilger verharren können: wo ja eben einer bewußt und mit wachen Sinnen im Gewittersturm, im wirbelnden Wolkenbruch, während Blitze herabfahren und der Donner krachend dareinschlägt, weder zu sehn noch auch den Lärm zu hören braucht!‹ Und nachdem er so hohe Begeisterung für mich gezeigt hatte, ging er rechts herum und entfernte sich⁴⁴.«

Aber noch ist *innen* nicht völlige Ruhe eingekehrt: Das Denkkorgan ist noch angeregt, kann nicht augenblicklich zur Ruhe kommen, wie ein in Schwingung versetztes Pendel noch eine Zeitlang weiterschwingt. Aber da der Sinnesgewaltige zu denken vermag, was ihm beliebt — »welchen Gedanken er will,

⁴⁴ Dīgha Nik. XVI. (Übersetzung v. K. E. Neumann).

den denkt er; welchen Gedanken er nicht will, den denkt er nicht⁴⁵« — so hatte er schon, sobald er sich aus der äußeren Welt zurückzog, seinen Geist an einen bestimmten Gedanken »gleichsam festgebunden«, indem er ihn etwa auf die Vorstellung »Erde« konzentrierte, die Vorstellung »Erde« aufnahm »als einzigen Gegenstand«. »In der Vorstellung ›Erde‹ erhebt sich ihm der Geist, erheitert sich, beschwichtigt sich, beruhigt sich⁴⁶.« Diese Beruhigung hat zur Folge, daß er alsbald auch der Vorstellung »Erde« in vollkommener Gleichgültigkeit gegenübersteht und damit auch sie als den letzten Widerschein der materiellen Welt aus seinem Bewußtsein entlassen kann, indem er sich völlig in die Wahrnehmung des *unbegrenzten Raumes* versenkt: »Und die Dinge der unbegrenzten Raumsphäre, Wahrnehmung der unbegrenzten Raumsphäre und Konzentration des Geistes, Berührung, Empfindung, Wahrnehmung, Gemüts-tätigkeiten, Erkennen, Wille, Entschlossenheit, Energie, Besonnenheit, Gleichmut, Bedachtsamkeit⁴⁷, diese Dinge hat er der Reihe nach zergliedert und läßt diese Dinge *wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten, wissentlich untergehn*. Und er erkennt: ›So kommen denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein und gewesen verschwinden sie wieder.‹ Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen. Damit erkennt er: ›Es gibt eine Entrinnung darüber hinaus. Und indem er diese eifrig pflegt, erfährt er: ›Die gibt es.‹

»Und ferner noch, Mönche, hat Sāriputto, nach völliger Überwindung der unbegrenzten Raumsphäre in der Wahrnehmung ›*Grenzenlos ist das Bewußtsein*‹ das Reich des unbegrenzten Bewußtseins gewonnen. Und die Dinge der unbegrenzten Bewußtseinssphäre, Wahrnehmung der unbegrenzten Bewußtseinssphäre und Konzentration des Geistes, Berührung, Empfindung, Wahrnehmung, Gemüts-tätigkeiten, Erkennen, Wille, Entschlossenheit, Energie, Besonnenheit, Gleichmut, Bedachtsamkeit, diese Dinge hat er der Reihe nach zergliedert und läßt diese Dinge *wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten, wissentlich untergehn*. Und er erkennt: ›So kommen denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein und gewesen verschwinden sie wieder.‹ Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen. So erkennt er: ›Es gibt eine Entrinnung darüber hinaus. Und indem er diese eifrig pflegt, erfährt er: ›Die gibt es.‹

»Und ferner noch, Mönche, hat Sāriputto nach völliger Überwindung der unbegrenzten Bewußtseinssphäre in der Wahrnehmung ›Nun ist nichts mehr da,«

⁴⁵ Majj. Nik. I, p. 122 (20. Suttam).

⁴⁶ Majj. Nik. III, p. 104 (121. Suttam).

⁴⁷ Alle diese Funktionen haben natürlich ausschließlich die Vorstellung des unbegrenzten Raumes zum Gegenstand.

das Reich der Nichtirgendetwasheit gewonnen⁴⁸ und die Dinge der Sphäre der Nichtirgendetwasheit, Wahrnehmung dieser Sphäre und Konzentration des Geistes, Berührung, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütstätigkeiten, Erkennen, Wille, Entschlossenheit, Energie, Besonnenheit, Gleichmut, Bedachtsamkeit, diese Dinge hat er der Reihe nach zergliedert und läßt diese Dinge *wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten, wissentlich untergehn*. Und er erkennt: »So kommen denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein und gewesen verschwinden sie wieder.« Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen. So erkennt er: »Es gibt eine Entrinnung darüber hinaus.« Und indem er diese eifrig pflegt, erfährt er: »Die gibt es.«

»Und ferner noch, Mönche, hat Sāriputto nach völliger Überwindung der Sphäre der Nichtirgendetwasheit den Bereich der Wederwahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung gewonnen⁴⁹. Und aus diesem Erfunde kehrt er besonnen zurück. Und ist er aus diesem Erfunde besonnen zurückgekehrt, so nimmt er die Dinge, die überstanden, aufgelöst, umgewandelt sind, wahr: »So kommen

⁴⁸ Auf dieser Höhe hat der Erlöste nur noch das Bewußtsein, daß er ganz allein ist, daß er von *allem* losgelöst ist. Nicht nur, daß schon lange nichts mehr aus der lärmenden Unrast der Körperwelt zu ihm empor, oder, vielleicht besser, in ihn *hineindringt*, geht er nun auch *in sich* ganz in dem Bewußtsein der gewaltigsten, hehrsten Einsamkeit und damit des majestätischsten Friedens auf. Er hat *alles* von sich abgeschüttelt, auch seinen eigenen körperlichen Organismus, den er nur noch in seinem Denkkorgan und auch insoweit lediglich noch zu dem einzigen Zwecke der Erkenntnis der ungeheuren Leere gebraucht, der er sich gegenüber sieht, was ihm die weitere gewaltige Erkenntnis einbringt: »Nicht bin ich irgendwo, bei irgendwem, in irgend etwas, noch gehört mir irgendwo, bei irgend etwas irgendwas an.« (Majj. Nik., 106. Suttam.)

⁴⁹ Im Anschluß an das Reich der Nichtirgendetwasheit heißt es im 9. Suttam des Digha Nikāyo: »Sobald nun, Potthapādo, der Mönch da *in sich* wahrnimmt, kann er also immer weiter, der Reihe nach, bis an die Grenze der Wahrnehmung hinaufreichen. Steht er nun an der Grenze der Wahrnehmung, so sagt er sich: »Gedanken dulden bekommt mir schlechter, keine Gedanken dulden bekommt mir besser; wenn ich nun eben weiter denken und hervorbringen wollte, würde mir diese Wahrnehmung untergehen und eine andere gröbere Wahrnehmung aufgehen: »Wie, wenn ich also eben nicht mehr dächte und nicht mehr hervorbrächte?« So denkt er eben nicht mehr und bringt nicht mehr hervor. Weil er nicht mehr denkt und nicht mehr hervorbringt, geht auch diese Wahrnehmung unter und eine andere, gröbere Wahrnehmung geht nicht auf« – ein Zustand, der im hundertsechsten Suttam des Majj. Nik., wie folgt, beschrieben ist: »Da ist, Herr, ein Mönch also vorgeschritten: »Nicht möge es sein, nicht möge es für mich sein, nicht möge es werden, nicht möge es für mich werden: was ist, was geworden ist, das lasse ich fahren: also gewinnt er Gleichmut.« Er stellt mithin auch alles Denken ein, so, daß er gerade noch merkt: »Friedvoll bin ich, erloschen bin ich, ein nicht mehr Haftender bin ich« (M. N., 102. Suttam). Die, übrigens auch da noch *in vollem Bewußtsein* vor sich gehende Wahrnehmungstätigkeit ist also hier auf den gerade noch möglichen Rest zurückgeführt, *wahrzunehmen, daß man keine Wahrnehmung mehr hat*, weshalb dieser Zustand eben das Reich der »Wederwahrnehmung – noch – Nichtwahrnehmung« – *nevasaññānāsaññāyatanam* – genannt wird.

denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein und gewesen verschwinden sie wieder.« Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen. So erkennt er: »Es gibt eine Erinnerung darüber hinaus« und indem er diese eifrig pflegt, erfährt er: »Die gibt es.«

»Und ferner noch, Mönche, hat Sāriputto nach völliger Überwindung des Bereiches der Wederwahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung die *Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung* erreicht und sind nach seiner weisen Schau die Einflüsse — (dürstenden Wollens) — aufgehoben⁵⁰. Und aus diesem Erfunde kehrt er besonnen zurück. Ist er aus diesem Erfunde besonnen zurückgekehrt, so nimmt er die Dinge, die *überstanden, aufgelöst*, umgewandelt sind, wahr: »So kommen denn diese Dinge ungewesen zum Vorschein, und gewesen verschwinden sie wieder.« Und er ist diesen Dingen nicht zugeneigt und nicht abgeneigt, nicht angeschlossen, nicht an sie gebunden, ist von ihnen losgelöst, losgetrennt, ohne sein Denken von ihnen einnehmen zu lassen, und er erkennt: »Eine Entrinnung auch darüber hinaus gibt es nicht!«⁵¹.

⁵⁰ Der Pāli-Ausdruck für diesen Zustand ist nirodha-samāpatti = Erlangung der Aufhebung, auch saññāvedayitanirodho = Aufhebung (nirodho) von Wahrnehmung und Empfindung. Er mag für sieben volle Tage anhalten. Im 43. Suttam des Majjhima Nikāyo heißt es: »Welcher Unterschied besteht nun, Bruder, zwischen einem Toten, Abgestorbenen und einem Mönche, der die Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung erwirkt hat?« — »Wer da tot und abgestorben ist, o Bruder, dessen körperliche Hervorbringungen — sankhārā — sind aufgehoben und erloschen, dessen sprachliche Hervorbringungen sind aufgehoben und erloschen, dessen geistige Hervorbringungen sind aufgehoben und erloschen, die Lebensfähigkeit ist aufgezehrt, die Wärme verfliegen, die Sinne sind zerstoßen; der Mönch aber, der die Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung erwirkt hat, dessen körperliche, sprachliche und geistige Hervorbringungen sind aufgehoben und erloschen, doch die Lebensfähigkeit ist nicht aufgezehrt, die Wärme nicht verfliegen und die Sinne sind gestillt.« (Zu āyu = Lebensfähigkeit, vgl. oben S. 57). — Im 50. Suttam des Majjhima Nikāyo ist der Zustand, wie er sich von außen darstellt, geschildert, wie folgt: »Der ehrwürdige Sañjivo dagegen pflegte im Inneren des Waldes zu weilen, oder unter einem großen Baume, oder an leerer Stätte, und versenkte sich gar leicht in die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung. Eines Tages hatte sich der ehrwürdige Sañjivo, unter einem großen Baume sitzend, in die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung versenkt. Da sahn nun Hirten und Landleute den ehrwürdigen Sañjivo, in die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung verloren, am Fuße eines großen Baumes sitzen, und wie sie ihn da fanden, riefen sie erstaunt und bestürzt aus: »Seht nur, welch ein Wunder! Sitzend ist dieser Asket gestorben! Laßt ihn uns bestatten.« Und jene Hirten und Landleute trugen Stroh und Reisig und trockenen Dünger herbei, bedeckten damit den Körper des Ehrwürdigen, legten Feuer an und gingen fort. Am nächsten Morgen nun kam der ehrwürdige Sañjivo aus seiner Vertiefung zurück, schüttelte sein Gewand, nahm Mantel und Schale und begab sich ins Dorf um Almosenspeise. Da sahn nun jene Hirten und Landleute den ehrwürdigen Sañjivo von Haus zu Haus schreiten und als sie ihn gesehen, riefen sie erschreckt und entsetzt aus: »Seht, o seht nur! Der Asket, der sitzend gestorben ist, der ist nun wieder lebendig geworden!«

⁵¹ Majj. Nik. III, p. 27 (111. Suttam).

Ein Solcher hat also die völlige Erlösung von allem, was anattā, nicht-selbst an ihm ist, das heißt also von den Bestandteilen seiner Persönlichkeit und damit von der Welt, tatsächlich schon bei Lebzeiten verwirklicht. Er hat das Ungeheure vollbracht, hat alle Fesseln, »ob fein oder gemein⁵²«, gesprengt, hat alle seine Sinnentätigkeiten — denn *sie* sind ja die Fesseln — mithin alles Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten und Denken total vernichtet und damit die Sechssinnenmaschine zeitweilig überhaupt weggeworfen, hat die höchste, die heilige Freiheit errungen. Zwar heben diese Sinnentätigkeiten alsbald wieder von neuem an, da ja die Lebensfähigkeit der Sechssinnenmaschine geblieben ist, und rufen ihn neuerdings in die Welt zurück. Aber beiden, seinen eigenen Sinnentätigkeiten wie der Welt, steht er jetzt völlig fremd gegenüber; hat er es ja doch nunmehr in der denkbar anschaulichsten Weise unmittelbar erfahren, daß er nicht in ihnen bestanden ist; denn selbstverständlich war, als er sich von jeder Empfindung frei gemacht hatte, nicht er selbst zu nichts geworden — dieses Wort im Sinne des *absoluten* Nichts genommen — und nun wieder neu entstanden, sondern er war geblieben, was er seit Ewigkeit ist, aber *diese Hervorbringungen*, die sich *an* ihm oder *vor* ihm oder *in* ihm oder wie man sonst sagen will, abspielen, kommen unablässig »ungewesen zum Vorschein und verschwinden gewesen wieder«; ja, er selbst ist es, der sie »*wissentlich aufsteigen, wissentlich standhalten und wissentlich wieder untergehen läßt*«, der also, wenn es erlaubt ist, diesen trivialen Vergleich zu gebrauchen, mit der Welt Fangball spielt: er kann sie nach Belieben verschwinden und wieder vor sich aufsteigen lassen. Er hat die ganze Wahrheit der berühmten Worte des Mönches Assaji, in denen die Lehre des Buddho zusammengefaßt erscheint, an sich selbst erfahren:

»ye dhammā hetuppabhavā
tesam hetum tathāgato āha
tesañ ca yo nirodho
evamvādī mahāsamano.

Die — (leidvollen) — Dinge, die aus einer
Ursache entspringen:
Deren Ursache hat der Vollendete mitgeteilt,
Wie auch ihre Aufhebung.
Also lehrt der große Asket⁵³.«

Von dieser Warte aus weiß er jetzt natürlich auch unmittelbar, daß er selbst so wenig sterben wird, als er in Wahrheit je entstanden ist. Was vergehen und sterben wird, sind ja nur diese Hervorbringungen, die als das Getriebe seiner Persönlichkeit ungewesen zum Vorschein kommen und gewesen wieder verschwinden, sind nur die Bestandteile des Anattā, des Nicht-Ich. Sein vermeintliches bisheriges immer wieder neues Sterben während des unendlichen, nunmehr alsbald definitiv zur Ruhe kommenden Samsāro entschleiert sich ihm

⁵² Majj. Nik. I, p. 456 (66. Suttam).

⁵³ Mahāvaggo I, 23.

nunmehr als eine ungeheuerliche, unaufhörliche Selbstmystifikation, beruhend auf dem Wahn, als ob sein wahres Wesen irgend etwas mit den Bestandteilen seiner Persönlichkeit gemein hätte. Diesen Wahn hat er jetzt total vernichtet; ja, er hat entdeckt, daß *jedes* Denken positiven Inhalts über sich selbst oder sein Verhältnis zur Welt naturnotwendig ein *wahnhaftes*, also eben ein bloßes *Wähnen*, ein bloßes *Vermeinen* bleiben muß, da seine eigene Wesenheit ja gar nicht in dieses Denken eingeht, sondern vielmehr *ganz* überhaupt erst verwirklicht wird, wenn auch dieses Denken — im Zustande der Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung — gänzlich aufgehoben wird, und hat weiterhin entdeckt, daß, sobald dieses Denken als ein bloßes Vermeinen von neuem anhebt, wir uns auch schon wieder mitten im Bereiche der Gesetze des Entstehens und Vergehens und damit des Todes, also der Selbstmystifikation, befinden. Er versteht aus eigener Erfahrung die Wahrheit der Schilderung dieser fortwährenden Selbstmystifikation, wie sie in einer sinnigen Legende des Samyutta Nikāyo also gegeben wird⁵⁴: Der Dämon Vepacitti ist im Kampfe seiner Scharen mit den Göttern von diesen besiegt und fünffach gefesselt worden. So oft er nun bei sich vermeint: »Recht haben die Götter, unrecht die Dämonen«, sieht er sich auch schon von den fünf Banden befreit und genießt himmlische Wonne; und so oft er dann wieder vermeint: »Recht haben die Dämonen, unrecht die Götter«, sieht er sich wieder von den fünf Banden gefesselt und entbehrt himmlischer Wonne. »So zart«, heißt es weiter, »ist die Fessel Vepacittis; aber noch viel zarter ist die Fessel des Todes. Vermeinen läßt vom Tod gebunden sein, nicht vermeinen läßt vom Bösen befreit sein. ›Ich bin‹ ist ein Vermeinen, ›Ich bin nicht‹ ist ein Vermeinen, ›Ich werde sein‹ ist ein Vermeinen, ›Ich werde nicht sein‹ ist ein Vermeinen; ›Körperhaft werde ich sein‹ ist ein Vermeinen, ›Körperlos werde ich sein‹ ist ein Vermeinen; ›Bewußt werde ich sein‹ ist ein Vermeinen, ›Unbewußt werde ich sein‹ ist ein Vermeinen, ›Weder bewußt noch unbewußt werde ich sein‹ ist ein Vermeinen.« Und so vermeint denn unser Mönch, der einmal die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung und damit auch das totale Aufhören *alles* Vermeinens gekostet hat, über sich auch dann nichts mehr, wenn er wieder aus jenem Zustand zur Welt zurückgekehrt ist: »Das ist, Mönche, ein Mönch, der gar nichts vermeint, von gar nichts vermeint, um gar nichts vermeint⁵⁵.« Er hegt nur noch den einen rein negativen, weil ja *alles* abweisenden, Gedanken: »Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst⁵⁶.«

⁵⁴ Cfr. Neumann, Suttanipāto, S. 198, Anm. — Sam. Nik. XXXV, 207.

⁵⁵ Majj. Nik. I, p. 430 (63. Suttam).

⁵⁶ Vgl. zu dem Gesagten auch die Stelle Majj. Nik., 8. Sut.: »Von den vielen verschiedenen Lehren, Cundo, die da in der Welt auftauchen und sich bald mit der Betrachtung des Selbstes, bald mit der Betrachtung der Welt befassen, gilt überall, wo sie auftauchen, aufsteigen, auftreten, das wirklichkeitsgemäße, vollkommen weise Urteil: ›Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst‹: So werden sie verworfen, so werden sie verleugnet.«

Übrigens ist die Erlösung nicht davon abhängig, daß man noch bei Lebzeiten nach Belieben die Aufhebung der Wahrnehmung und Empfindung herbeizuführen und damit völlig aus der Welt herauszutreten vermag — um das zu verwirklichen, muß noch eine ganz außerordentliche Fähigkeit der Konzentration gegeben sein, wie wir später sehen werden —, sondern die Erlösung ist ausschließlich dadurch bedingt, daß infolge des Aufgehens des vollen Wissens, daß alles leidvoll und durch den Durst bedingt ist, eben dieser Durst restlos vernichtet wird. Ein jeder, der dazu gelangt ist, nimmt schon bei Lebzeiten dieselbe Stellung gegenüber seiner eigenen Persönlichkeit, speziell seinen Sinentätigkeiten und damit der Welt ein, wie derjenige, der die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung erreicht hat. Denn eben weil er keinerlei Verlangen nach Sinnenbetätigung und der Welt mehr hat, ist damit das Band zerrissen, das ihn an diese kettete, und in ihm immer wieder den Wahn entstehen ließ, als ob sie doch irgendwie zu ihm gehörten, sei es auch nur in dem Sinne, daß er selbst und an sich durch ihren Verlust zwar nicht berührt werde, sie aber wenigstens zu seinem Glücke brauche, infolge welchen Wahnes er nicht den vollen und reinen Anattā-Anblick zu gewinnen, sich nicht als ein völlig Fremder und damit *Freier* der Welt, einschließlich der Elemente seiner eigenen Persönlichkeit, gegenüberzustellen vermochte. Und weil er nunmehr das Band, das ihn an seine Persönlichkeit und die Welt fesselte, d. i. den Durst nach ihnen, als solches erkannt und zerrissen hat, deshalb weiß auch er so gut wie derjenige, der die Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung gewinnen kann, daß im Augenblick seines kommenden Todes mangels dieses Durstes und des durch ihn bedingten Anhaftens keinerlei Wiedergeburt mehr für ihn bevorstehe, sondern die ewige Erlösung von der Welt, die *absolute Empfindungsfreiheit* für immer eintreten wird: »Und er erkennt: Diese sechs Sinne werden gänzlich, vollständig und restlos zur Aufhebung gelangen und andere sechs Sinne werden nirgends und an keinem Orte entstehen⁵⁷.« »Im Erlösten steigt das *Wissen* von seiner Erlösung auf: »Vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan ist, was zu tun war; ich habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein⁵⁸.«

Hienach hätten wir also den speziellen Fall eines Erlösten, der schon bei Lebzeiten sich empfindungsfrei zu machen vermag, gar nicht gebraucht. Wenn wir ihn gleichwohl behandelt haben, so geschah es, weil gerade an ihm die Wirkungen der Erlösung schon bei Lebzeiten besonders scharf und deutlich hervortreten⁵⁹.

* * *

⁵⁷ Samyutta Nikāyo XLVIII, 53.

⁵⁸ Majj. Nik. I, p. 38 (7. Suttam).

⁵⁹ Übrigens kann der Zustand der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung nicht nur von einem vollkommenen Heiligen, also demjenigen erreicht werden, der jeden Durst nach Dasein (Werden) in irgend welcher Form für immer vernichtet hat, so, daß er allem, speziell auch seiner Fähigkeit, diesen letzten und höchsten Zustand

Nun mag sich mancher Leser wundern, daß im bisherigen, wo doch die Erlösungslehre des Buddha dargestellt wurde, noch mit keinem Worte des Begriffes *Nibbānam* gedacht wurde, der doch, wie wohl jeder weiß, das Endziel seiner Lehre bildet: »Nibbānam ist der Kern des heiligen Lebens, Bruder Visākho, Nibbānam ist Zweck und Ziel⁶⁰.« Doch diese Verwunderung wäre unbegründet. Denn wir haben, indem wir den Zustand des gänzlich Erlösten nach dem Tode und schon bei Lebzeiten behandelten, überhaupt von nichts anderem gesprochen als von Nibbānam. Nibbānam und ewige Erlösung sind nämlich synonyme Begriffe, die auch insofern sich decken, als sie keinerlei positiven, sondern nur einen rein negativen Inhalt haben. Wie nämlich unter der Erlösung einfach die *Befreiung* gedacht wird, ohne daß dabei irgendwie zum Ausdruck käme, was denn nun der Befreite nach seiner Befreiung eigentlich ist, so bedeutet Nibbānam wörtlich einfach das *Erlöschen*; und wie wir die Erlösung als eine Befreiung von dem in uns hausenden *Durste* nach den fünf Haftensgruppen als den leidvollen Bestandteilen unserer Persönlichkeit und eben deshalb als die schließliche — im Tode vor sich gehende — völlige Befreiung auch von diesen Haftensgruppen selbst und damit von der ganzen Welt erkannt haben, so besagt auch Nibbānam nichts anderes als das Erlöschen dieses Durstes und damit letzten Endes das Erlöschen unserer Persönlichkeit und der Welt im Tode des Heiligen: »Nibbānam, Nibbānam, so sagt man, Freund Sāriputto; was ist nun Nibbānam, Freund?« — »Was da, Freund, das Verschwinden der Gier, das Verschwinden des Hasses, das Verschwinden der Verblendung ist, das nennt man Nibbānam⁶¹«, wobei wir uns nur darüber im klaren sein müssen, daß Gier, Haß und Verblendung die drei Äußerungsarten des Durstes darstellen⁶². Übrigens wird im Sam-

der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung schon bei Lebzeiten zu verwirklichen, in vollendetstem Gleichmut gegenübersteht, sondern auch von demjenigen, der gleichfalls jeden Durst nach Dasein verloren hat, *jedoch mit Ausnahme* jenes letzten Restes von ihm, daß er noch »Liebe und Freude und Neigung« zu dem infolge davon gewonnenen völligen Gleichmut als solchem und zu der dadurch bei ihm sich einstellenden Fähigkeit der Aufhebung von Wahrnehmung und Empfindung empfindet. Ein solcher kann in dem letzteren Zustande die Erlösung zwar *vorübergehend* — eine »zeitliche Erlösung« — erringen; aber er besitzt, solange nicht auch noch dieser letzte Rest von Durst, also die Befriedigung über den gewonnenen, alles umfassenden Gleichmut, vernichtet ist, noch nicht die *ewige* Erlösung, da ja auch dieser letzte Rest von Durst im Tode seine Wirkungen äußern, das heißt ein neues, wenn auch »bestes Anhaften« herbeiführen muß (Majj. Nik., 106. Suttam).

⁶⁰ Majj. Nik. I, p. 304 (44. Suttam).

⁶¹ Samyutta Nik. XXXVIII, 1.

⁶² Der Durst quillt jeweils aus der Empfindung hervor, und zwar bei der angenehmen Empfindung in Form der Gier, bei der unangenehmen in Form des Hasses oder Abscheus und bei der weder angenehmen noch unangenehmen in der Form, daß man das die Empfindung auslösende Objekt zwar angeht, aber nur um zu finden, daß es für den Willen nicht in Betracht kommt. Man betrachtet also auch diese für den Durst untauglichen Objekte in seiner *Verblendung* ausschließlich unter dem Gesichtspunkt dieses Durstes, statt sich darüber klar zu werden, daß auch sie anattā sind und uns

Nik. I, 7 : 4 klipp und klar festgestellt: »Nach der Ausmerzung des Durstes spricht man von Nibbānam.«

Weil so Nibbānam nichts anderes als die Erlösung ist, wird es, wie diese, ebenfalls schon hienieden *erlebt*: »Das klar sichtbare Nibbānam, so sagt man, Herr Gotamo. Inwiefern ist nun aber das Nibbānam klar sichtbar, jederzeit zugänglich, lädt es ein: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Weise es in sich *erleben*?« — »Wenn man, Brahmane, die Gier — nach einem Körper und Geist⁶³ — — entlassen hat, den Haß entlassen hat, die Verblendung — (daß Körper und Geist uns zugehören) — entlassen hat, dann denkt man nicht mehr, was einem selber Harm verursachen könnte, denkt man nicht mehr, was dem anderen, denkt man nicht mehr, was beiden Harm verursachen könnte; auch empfindet man kein geistiges Leid, keine geistige Bedrückung mehr. So — indem man all das in sich verwirklicht *sieht* — ist das Nibbānam klar sichtbar, jederzeit zugänglich, lädt es ein: ›Komm und sieh!‹, ist es Führer, können Weise es in sich *erleben*⁶⁴.«

Somit erlischt auch hienach im Tode des Heiligen nichts von ihm selbst; denn trotz des eingetretenen Erlöschens — Nibbānam — lebt er sogar noch hienieden weiter; sondern es erlöschen nur Gier, Haß und Verblendung, von denen wohl kein denkender Mensch behaupten wird, daß sie sein Wesen bilden, es erlischt nur — als ihre Zusammenfassung — die lodernde Flamme des Durstes, mit der Welt in Berührung zu bleiben⁶⁵. Freilich muß, wie wir wissen, infolge des Erlöschens dieses dürstenden Willens — im kommenden Tode — auch der mit den sechs Sinnen behaftete Körper definitiv, ohne daß sich ein neuer bildet, zugrunde gehen; aber dieses *vollkommene* Erlöschen, Parinibbānam, berührt den Heiligen genau so wenig, wie das schon zu Lebzeiten erfolgte Erlöschen, Nibbānam. War der Durst nach der Welt schon etwas, was er unbeschadet seiner selbst als ein seinem tiefsten Wesen Fremdes verlieren konnte, so gilt das noch viel mehr vom körperlichen Organismus als dem bloßen »*Machwerk*« des Durstes⁶⁶, als dem von diesem aufgebauten Berührungsapparat. Parinibbānam ist eben nichts weiter als das definitive Erlöschen *aller* Bestandteile des Anattā, des Nicht-Selbst; es ist das *anupādisesanibbānam*, das Erlöschen *ohne* einen Rest von Beilegungen, im Gegensatz zu dem bereits bei Lebzeiten eintretenden

deshalb überhaupt nichts angehen: »Der freudigen Empfindung haftet der Trieb der Gier an, der leidigen Empfindung haftet der Trieb des Hasses an, der weder freudigen noch leidigen Empfindung haftet der Trieb des Nichtwissens an« (M. N., 44. Suttam). Sonach werden in der im Kanon regelmäßig wiederkehrenden Dreiteilung »Gier, Haß und Verblendung« eben die drei möglichen Äußerungsarten des Durstes dargestellt.

⁶³ Körper und Geist = »die fünf Haftensgruppen.«

⁶⁴ Anguttara Nik. III, 55.

⁶⁵ Daß dieses Erlöschen nichts weiter als das Erlöschen *des dürstenden Willens* ist, kommt auch im Vers 283 des Dhammapadam dadurch sehr schön zum Ausdruck, daß dort statt nibbuto erloschen, *nibbāno*, willlos, gesagt wird.

⁶⁶ Majj. Nik. I, p. 185 (28. Suttam).

Erlöschen, dem *sa-upādisesa-nibbānam*, dem Nibbānam mit einem Rest von Beilegungen⁶⁷.

Eben in dieser Weise durchschaut der Heilige vom Moment des Eintrittes Nibbānams an sein ganzes Verhältnis zur Welt — es ist wohl ohne weiteres klar, daß zur Welt auch die sämtlichen Bestandteile seiner Persönlichkeit selbst gehören — er *erwacht* aus dem langen, während des Samsāro geträumten, in den *Sinentätigkeiten* unterhaltenen Lebenstraume, in welchem er sich als zur Welt gehörig wähnte⁶⁸, und besinnt sich darauf, daß der ihm allein angemessene Zustand das Aufhören aller Hervorbringungen und damit der ewige Friede, die ewige Stille ist: »Das ist das Friedvolle, das ist das Hoherhabene: das Aufhören aller Hervorbringungen (sabbasankhārasamatho), das Sichlosmachen von allen Beilegungen, das Versiegen des Durstes, die Reizfreiheit, die Aufhebung⁶⁹, das Nibbānam⁷⁰.« Parinibbānam kann hiernach also auch definiert werden als die definitive Einstellung *aller* Hervorbringungen — »wenn du den Untergang der Hervorbringungen⁷¹ erkannt hast, kennst du das Ungewordene⁷²« — Nibbānam aber als ihre völlige Beherrschung mangels jeder weiteren Anhänglichkeit an sie, unter Umständen bis zu dem Grade, daß man sie schon bei Lebzeiten nach Belieben sämtlich gänzlich einzustellen vermag⁷³.

* * *

⁶⁷ Den Rest von Beilegungen — upadhis (cfr. unt., S. 400, Anm. 46) — bilden natürlich die als Persönlichkeit erscheinenden fünf Haftensgruppen.

⁶⁸ Eben deshalb nennt sich Gotamo den *Buddho*, den *Erwachten* oder den *Sammā-sambuddho*, den *vollkommen Erwachten*.

⁶⁹ »Aufhebung« = Aufhebung der Bestandteile des Nicht-Ich.

⁷⁰ Majj. Nik. I, p. 436 (64. Suttam).

⁷¹ sankhārā.

⁷² Dhammapadam, V. 383.

⁷³ Wie wir gesehen haben, sind Erlösung und völliges Erlöschen (parinibbānam) synonyme Begriffe. Die Erlösung nach dem Buddho ist also etwas ganz anderes als die im Christentum. Das wird noch deutlicher durch folgendes: Das gewöhnlich mit »Erlösung« übersetzte Pāli-Wort »vimutti« bedeutet wörtlich »Loslösung«, nämlich Loslösung von Körper und Geist, mehrfach auch kurz als »Loslösung des Geistes« bestimmt: »Wie das Erlöschen (nibbānam) einer Lampe, war die Loslösung seines Geistes«, sprach der große Anuruddho unmittelbar nach dem Tode des Buddho. Das besagt: Wenn das Öl oder der Docht einer Lampe verbraucht ist, löst sich die Flamme los, sie verschwindet und, wie auch schon die alten Inder sagten, die *Lampe* — selber durch den Vorgang unberührt — ist erloschen. Ganz ebenso sagt der Buddho von einem Vollendeten, dessen Geist (Bewußtsein) sich mit dem Zerfalle seines Körpers als des Bewußtseinsapparates auf ewig von ihm losgelöst hat: er ist — (wie die *Lampe*) — »vollkommen erloschen«.

Weiter ergibt sich: Wie sich nicht die Lampe von der Flamme, sondern die Flamme von der Lampe loslöst, so ist das Versinken in das Parinibbānam keine Handlung des Vollendeten, sondern einfach ein Abfallen des »mit Bewußtsein behafteten Körpers« von ihm, wie sich ein herabfallender Ast zugleich mit den an ihm hängenden Früchten vom Stamme loslöst (vgl. oben S. 144, Anm. 197, das Gleichnis von dem Mangobüschel). Losgelöst kann man sowohl sein, wenn man sich selber von etwas losgelöst hat, als auch wenn etwas Fremdes, wie Schmutz, sich von uns ablöst.

Nunmehr sind wir an dem Punkte angelangt, wo jeder sich schlüssig machen kann, ob er noch ferner in der Welt bleiben oder den Kampf zu ihrer Überwindung und zur Trennung von ihr aufnehmen will. So lautet nämlich das Problem, nicht aber so, wie es sich »der gewöhnliche Mensch« vorstellt, der wähnt, der Tod habe die Vernichtung der Welt für ihn zur unabweisbaren Folge, und der deshalb kein anderes Streben kennt, als die Dauer seines Aufenthaltes in ihr möglichst zu verlängern, während doch umgekehrt die Sachlage die ist, daß uns in alle Ewigkeit hinein, solange wir es nur wollen, das Leben sicher ist – der Satz Schopenhauers »dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß« gilt, wie wir gesehen haben, auch nach dem Buddho vollumfänglich – und es sich nicht darum handelt, wie wir möglichst lange in der Welt bleiben, sondern wie wir ihr ehestens entrinnen können. Die Alternative, die jedem fortwährend offen steht, ist mithin in Wahrheit die: Entweder er verzichtet auf die Sinnentätigkeiten *nicht* und nimmt dafür in Kauf, daß er stets von neuem den Vorgang der Geburt über sich ergehen lassen muß, immer wieder den Plackereien und Kümernissen des Lebens, allen möglichen Krankheiten, schließlich dem Altern und jedesmaligem Sterben preisgegeben ist, ja, daß er im Laufe des endlosen Samsāro mit Sicherheit auf unermeßliche Zeiträume auch wieder in die Abgründe des Seins, die Tier- und Höllenwelten, hinuntersinkt⁷⁴, *oder*: er entsagt für immer allen Sinnentätigkeiten, legt demzufolge den Körper auf ewig ab und ist als Gegenwert dafür auch für ewig allem Leid irgend welcher Art entronnen.

Doch so klar diese Alternative ist, so kann sich »der unkundige Weltmensch« doch immer noch nicht zu einer definitiven Wahl entschließen. Denn noch bleibt für ihn, auch soweit er sich rein erkennend zu verhalten bemüht ist, ein großes Bedenken übrig, das er durch die bisherigen Ausführungen nicht widerlegt findet. Er weiß sich nämlich als ein Wesen, »das Wohl begehrt und Wehe verabscheut⁷⁵«. Nun sieht er im bisherigen zwar die Möglichkeit, dem Wehe zu entrinnen, aber, wie es scheint, nur um den Preis, daß für ihn auch alles Wohl für immer dahin ist; er hat die Empfindung, daß ein solcher Zustand unmöglich entsprechend für ihn sein könne, sicherlich nicht so entsprechend, wie der auf dieser Welt, auf der es zweifellos auch Lust für ihn gibt, wie der Buddho das ja selber einräumt: »Nicht das ist es, Mönche, als ob die Lust am Körperlichen – an der Empfindung – an der Wahrnehmung – an den Gemütsregungen – am Erkennen nicht vorhanden wäre; denn da würden sich ja die Wesen vom Körperlichen – von der Empfindung – von der Wahrnehmung – von den

⁷⁴ Daß auch ein edler Mensch wieder in das Tierreich hinabsinken kann, ergibt sich aus der Zahllosigkeit der uns noch bevorstehenden Wiedergeburten, während deren sich – nach der Regel: es ist unwahrscheinlich, daß das Unwahrscheinliche nie geschehe – alle Möglichkeiten erschöpfen können: Unmerkbar gleitet man mit jeder neuen Geburt eine Nuance tiefer, bis man schließlich einmal bei der Gemütsart eines Tieres angelangt ist, womit der unmittelbare Übergang in dessen Bereich eröffnet ist.

⁷⁵ Majj. Nik. II, p. 159 (94. Suttam).

Gemütsregungen — vom Erkennen nicht hinreißen lassen⁷⁶.« Freilich geht diese Lust schließlich immer wieder in Leid über: »Ist Lust aufgegangen, geht Leid auf, das, Punno, sage ich⁷⁷«; und freilich überwiegt letzten Endes immer das Leid: »Das Elend überwiegt⁷⁸«; aber immerhin kommt dabei doch auch jene andere Seite in uns, die Wohl begehrt, wenigstens einigermaßen zur Geltung.

Der Buddho verkennt die Gewichtigkeit dieses Einwandes nicht; ja, er räumt direkt ein, daß es trotz aller Leidenserkenntnis unmöglich wäre, den Durst nach der Welt zu überwinden, wenn das Verlangen nach Wohlsein nur in der Welt und mittels ihrer befriedigt werden könnte, wenn dasselbe also nicht auch beim Streben nach Loslösung von der Welt ebenso, ja noch in unvergleichlich höherem Grade auf seine Rechnung käme. »Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt: wenn der erlesene Jünger, Mahānāmo, diesen Satz der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt hat, aber er findet außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten keine Glückseligkeit und nichts Besseres, so tanzt er eben immer noch um die Sinnenfreuden herum. Sobald aber, Mahānāmo, der erlesene Jünger den Satz: »Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt« der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt hat, *und er findet außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten Glückseligkeit und Besseres*, so tanzt er nicht mehr um die Sinnenfreuden herum. Auch ich, Mahānāmo, hatte schon vor der vollen Erwachung, als unvollkommen Erwachter, Erwachung erst Erringender, den Satz: »Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt« der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt, doch außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten fand ich keine Glückseligkeit und nichts Besseres, und so gewahrte ich denn, daß ich eben immer noch um die Sinnenfreuden herumtanzte. Sobald ich aber, Mahānāmo, den Satz: »Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt« der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit erkannt hatte *und außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten Glückseligkeit gefunden hatte und Besseres*, da gewahrte ich, daß ich nicht mehr um die Sinnenfreuden herumtanzte⁷⁹.«

Wie sehr der Buddho die Rechtmäßigkeit des Verlangens nach Wohlsein anerkennt, geht, zugleich mit dem Hinweis auf die Unbegründetheit der Befürchtung, dasselbe könnte in der Erlösung von der Welt und auf dem Wege zu ihr nicht befriedigt werden, in präziser Form besonders auch aus folgender Stelle hervor:

»Potthapādo, ich künde euch die Lehre, die euch erlösen soll vom Besitze des materiellen — des geistigen — des körperlosen Selbstes — (darunter ist der ange-

⁷⁶ Samyutta Nikāyo XXII, 28.

⁷⁷ Majj. Nik. III, p. 267 (145. Suttam).

⁷⁸ Majj. Nik. I, p. 364 (54. Suttam).

⁷⁹ Majj. Nik. I, p. 91 (14. Suttam).

nommene Besitz eines solchen Selbstes gemeint)⁸⁰ — bei deren Befolgung alle Befleckung von euch abfallen, eure *Reinheit* zunehmen wird und ihr schon hier im Irdischen die Fülle und ganze Entfaltung der Weisheit durch eigene Erkenntnis schauen dürft und zu dauerndem Besitze gewinnt. Potthapādo, es könnte nun sein, daß du so denkst: »Die Beschmutzung mag ja schwinden, die *Reinheit* zunehmen und man mag ja wohl schon hier im Irdischen die Fülle und ganze Entfaltung der Weisheit durch eigene Erkenntnis schauen und zu dauerndem Besitze gewinnen, das wird aber doch ein recht trübseliges Leben sein.« So dürft ihr indessen die Sache nicht ansehen, Potthapādo, vielmehr wird alles Erwähnte eintreten und *dann Freude, Heiterkeit, Beruhigung*, ernstes Sichbesinnen und Vollbewußtheit und *Glückseligkeit* folgen⁸¹.«

Das Emporklimmen zur Höhe der Erlösung, zu Nibbānam, hat also, je näher man dem Ziele kommt, desto mehr Wohl in seinem Gefolge, und zwar ein Wohl, von dessen Größe sich der Weltmensch keinen Begriff macht. Es sei hier speziell die Schilderung jenes glückseligen Zustandes wiedergegeben⁸², in den der kämpfende Jünger eintritt, wenn es ihm mit der Zeit gelingt, seinen Geist von allen störenden Einflüssen der Außenwelt freizumachen und darauf in die vier beschaulichen Schauungen einzutreten, von denen später noch weiter zu reden sein wird:

»Ausgerüstet mit der Gruppe Hoher Sittenreinheit, Hoher Wachsamkeit gegenüber den Sinnen, Hoher besonnener Vollbewußtheit und Hoher Zufriedenheit mit dem Gewand, das seinen Körper schützt, und der Almosenspeise, die seinen Leib erhält, sucht er eine weltentrückte Wohnstätte auf, eine Einöde, den Raum unter den Luftwurzeln eines Baumes, einen Berg, eine Schlucht, eine Felsenhöhle, einen Bestattungsplatz, ödes Waldgestrüpp, eine Stelle unter freiem Himmel oder einen Strohhaufen. Dort setzt er sich nach der Mahlzeit, vom Almosengange zurückgekehrt, mit gekreuzten Beinen nieder, mit gerade aufgerichtetem Oberkörper und läßt die Besonnenheit erstehen.

»Er erstickt jegliches Interesse am Welttreiben und hält sein Denken frei davon. So läutert er sein Denken von weltlichem Interesse. Er erstickt Übelwollen und Schadenfreude und hält sein Denken frei davon; er ist vielmehr voll Erbarmen gegen alles Lebendiggewordene. So läutert er sein Denken von Übel-

⁸⁰ »Potthapādo, wenn andere mich fragen würden: »Freund, welches ist aber der Besitz des materiellen — des geistigen — des körperlosen Selbstes, von dem du durch deine Lehre befreien willst . . .?« so würde ich ihnen antworten: »Freund, es ist lediglich jener von euch *angenommene* Besitz des materiellen — des geistigen — des körperlosen Selbstes, von dem ich euch durch die Verkündung meiner Lehre loslösen will.« (Dīgha Nik. IX). — Also auch hier wieder: Der Buddho will uns von dem *Wahne* befreien, als ob es ein körperliches (=grobstoffliches) oder ein geistiges (= fein-reales — cfr. oben S. 53 f.) oder ein in der Nichtkörperwelt — s. oben S. 163, Anm. 24 — seinen Standort habendes Selbst gäbe, in dem wir bestanden wären, kurz, als ob wir irgend-

⁸¹ Dīgha Nik. IX.

⁸² Dīgha Nik. II.

wollen und Schadenfreude. Er überwindet geistige Schlawheit und Energielosigkeit und hält sie von sich fern. Hellsichtig ist er, besonnen, klar bewußt. So läutert er sein Denken von geistiger Schlawheit und Energielosigkeit. Er erstickt Gedankengestöber, wie auch beengende Ängstlichkeit (uddhacca-kukkuccam) und ist hinfort davon frei. Damit vollzieht sich sein Denken in ungestörter Ruhe. So läutert er sein Denken von Gedankengestöber, wie auch beengender Ängstlichkeit⁸³. Er erstickt die Zweifelsucht, kein Zweifel sucht ihn mehr heim und nicht kennt er mehr ein Schwanken des Urteils in den heilsamen Dingen. So läutert er sein Denken von der Zweifelsucht.

»Großer König, es ist damit so (wie mit dem Loswerden folgender lästiger Dinge): Jemand muß Geld borgen, um es in geschäftliche Unternehmungen zu stecken, die Unternehmungen glücken aber, so daß er dann nicht nur jene früher aufgenommene Schuld abtragen kann, sondern auch noch eine Summe darüber hinaus übrig behält, um davon seiner Frau Putz zu kaufen. Der denkt dann: ›Ich mußte früher das Geld borgen, das ich in meine geschäftlichen Unternehmungen steckte, die Unternehmungen glückten aber, und ich konnte nicht nur jene früher aufgenommene Schuld abtragen, sondern ich habe auch noch ein Sümmchen übrig behalten, um meiner Frau Schmuck davon zu kaufen, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Oder, großer König, jemand befindet sich nicht wohl, ist leidend, schwer krank, das Essen schmeckt ihm nicht, und der Körper ist entkräftet. Nach einiger Zeit aber erholt er sich von dieser Krankheit, das Essen schmeckt ihm wieder, und seine Körperkräfte kehren zurück. Da denkt er: ›Ich befand mich vorher nicht wohl, ich war leidend, schwer krank, das Essen schmeckte mir nicht, und der Körper war entkräftet; jetzt aber habe ich mich von dieser Krankheit erholt, das Essen schmeckt mir wieder, und meine Körperkräfte kehren zurück, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Oder, großer König, es sitzt einer im Gefängnisse, wird aber später freigelassen, gesund und heil, und sein Besitz ist unangetastet geblieben. Der denkt dann: ›Ich war früher im Gefängnisse, jetzt aber bin ich wieder frei, gesund und heil, und mein Besitz ist unangetastet geblieben, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Oder, großer König, jemand ist Sklave, nicht sein eigener Herr, einem anderen untertan, und darf nicht gehen, wohin ihm beliebt. Später aber wird er aus der Sklaverei entlassen und ist somit sein eigener Herr, keinem anderen mehr untertan, frei und kann gehen, wohin ihm beliebt. Der denkt dann: ›Ich war früher Sklave, nicht mein eigener Herr, einem anderen untertan und konnte nicht gehen, wohin mir beliebt; jetzt aber bin ich aus der Sklaverei entlassen und mein eigener Herr, keinem anderen mehr untertan, frei und kann gehen, wohin mir beliebt, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Oder, großer König, ein vermögender, reicher Mann zieht seine Straße

⁸³ Zu uddhacca-kukkuccam s. Ang. Nik. III, Nr. 128.

durch eine wilde Waldgegend, wo die Gefahr des Verhungerns und andere Gefahren drohen. Endlich aber hat er sie hinter sich und kommt unversehrt zu einem friedlichen, Sicherheit gewährenden Dorfe. Der denkt dann: »Ich bin eine Straße durch eine wilde Waldgegend gezogen, wo die Gefahr des Verhungerns und andere Gefahren drohten. Jetzt aber habe ich sie hinter mir und bin in einem friedlichen, Sicherheit gewährenden Dorfe, und freut sich darüber und ist vergnügt.

»Großer König, wie eine Schuld, wie Krankheit, Gefängnis, Sklaverei, oder eine Reise durch wilde Waldgegend, so betrachtet ein Mönch der genannten Art jene fünf Hemmnisse – (des reinen »erkennenden Schauens⁸⁴) – solange er sie in seinem Innern noch nicht überwunden hat. Und wie das Abtragen einer Schuld, Genesung von Krankheit, Entlassung aus dem Gefängnis, Freilassung aus der Sklaverei, Erreichung eines sicheren Asyls, so betrachtet ein solcher Mönch das innere Freiwerden von jenen fünf Hemmnissen.

»Sobald er nun wahrnimmt, daß sie aus seinem Innern getilgt sind, erhebt sich in ihm heitere Zufriedenheit. Aus heiterer Zufriedenheit entwickelt sich Frohsinn. Ist sein Geist von Frohsinn erfüllt, so beruhigt sich auch der körperliche Teil von ihm. Ist der Körper beruhigt, so fühlt er sich behaglich. Weil Wohlbefinden in ihn eingekehrt ist, konzentriert sich sein Geist. Und so gewinnt er, fern von den Sinnenfreuden, fern von den unheilswangeren Dingen, die im energischen Denken und Erwägen bestehende erste beschauliche Schauung mit all dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, und hält sie fest. Er trinkt diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, so daß kein einziges Winkelchen desselben von dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, undurchdrungen bleibt.

»Wie wenn, großer König, ein tüchtiger Bader oder Badergehilfe in ein Metallgefäß Waschpulver tut, es mit Wasser fortgesetzt anfeuchtet und knetet, und wie der so entstandene zum Baden benutzte Teig mit Feuchtigkeit ganz durchdrungen, gesättigt, innen und außen vollgesogen ist, ohne zu tropfen: geradeso, großer König, trinkt ein solcher Mönch diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der *Weltentrücktheit* erwächst, so daß kein einziges Winkelchen desselben von dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, undurchdrungen bleibt.

»Dann wieder gewinnt der Mönch, indem er auch allem Denken und Erwägen ein Ende macht, die volle innere Beruhigung, die Einheit des Geistes und damit die von Denken und Erwägen freie zweite beschauliche Schauung mit ihrem durch die Konzentration ausgelösten, von Freude durchwogten

⁸⁴ nānadassanam.

Wohlbefinden und hält sie fest. Er tränkt diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchtränkt ihn von allen Seiten mit dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Konzentration erwächst, so daß kein einziges Winkelchen desselben von dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, undurchdrungen bleibt.

»Großer König, es verhält sich damit wie mit einem Teiche, der von einer Quelle in ihm selbst gespeist wird, von außen aber keinen Zufluß hat, weder auf der Ost- noch auf der West-, Nord- oder Südseite, und in den es auch nicht von Zeit zu Zeit einmal ordentlich regnet. Diesen Teich speist der in ihm selbst quellende kühle Wasserstrom mit kühlem Wasser, durchströmt, füllt und umflutet ihn ganz damit, so daß kein einziges Winkelchen des Teiches von kühlem Wasser undurchdrungen bleibt: geradeso, großer König, tränkt ein solcher Mönch diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Konzentration erwächst, so daß kein einziges Winkelchen des Körpers von dem von Freude durchwogten Wohlbefinden, das aus der Weltentrücktheit erwächst, undurchdrungen bleibt.

»Dann wieder, großer König, kommt der Mönch auch über die Freude hinüber und verharrt gleichgültig — (gegenüber den fünf Haftensgruppen) — besonnen, klar bewußt. Dabei empfindet er jenes Wohlbefinden in seinem Körper, das die Erlesenen meinen, wenn sie sagen: »Der Gleichmütige, Besonnene lebt in Wohlbefinden: so hat er die dritte beschauliche Schauung erreicht und hält sie fest.

»Er tränkt diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, füllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem Wohlbefinden, das jenseits von Freude ist, so daß kein einziges Winkelchen desselben von diesem Wohlbefinden undurchdrungen bleibt.

»Wie, großer König, in einer Gruppe blauer, weißer oder roter Lotusse manche mit allen ihren Teilen, mit Wurzel, Stiel und Blüte, unterhalb der Oberfläche des Wassers bleiben, ausschließlich im Wasser vegetieren und von der Wurzel bis zur Spitze von der kühlen Feuchtigkeit getränkt, umspült, geschwellt und benetzt werden, so daß auch nicht die kleinste Stelle an ihnen von der kühlen Feuchtigkeit unbenetzt bleibt: geradeso, großer König, tränkt ein solcher Mönch seinen irdischen Körper mit dem Wohlbefinden, das jenseits von Freude ist, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit diesem Wohlbefinden, das jenseits der Freude ist, so daß kein einziges Winkelchen von diesem Wohlbefinden undurchdrungen bleibt.

»Dann wieder, großer König, gibt der Mönch auch dem Wohlbefinden, so gut wie dem Leiden, den Abschied, nicht zu reden von der früheren Fröhlichkeit und Niedergeschlagenheit, und gewinnt so die über alles Leid und alles Wohlbefinden erhabene völlige Reinheit der Besonnenheit mit dem — (vollendeten) — Gleichmut als Frucht: er hat die vierte beschauliche Schauung

erreicht und hält sie fest. So sitzt er in seiner Körperlichkeit da, sie übergießend mit ganz reiner, lichter Geistigkeit, daß auch nicht das kleinste Winkelchen seines Körpers von ihr undurchdrungen bleibt.

»Großer König, wie wenn jemand vom Kopf bis zu den Füßen weiß gekleidet dasitzt, so daß keine einzige Stelle seines ganzen Körpers nicht weiß umhüllt ist: geradeso, großer König, sitzt ein solcher Mönch da, diesen seinen Körper mit ganz reiner, lichter Geistigkeit übergießend, daß nicht das kleinste Winkelchen desselben von ihr undurchdrungen bleibt.«

Allerdings ist dieses Wohl von ganz anderer Art als das Sinnenwohl. Es ist »das Wohl der Loslösung, Wohl der Einsamkeit, Wohl der Beruhigung, Wohl der Erwachung«, das keinerlei Leiden in seinem Gefolge hat, weshalb von ihm gilt: »Zu pflegen und zu hegen und zu mehren ist es. Nicht zu hüten hat man sich vor solchem Wohl, sag' ich⁸⁵.« Wer dieses Wohl einmal genossen hat, der hat »außer den Sinnenfreuden, außer dem Schlechten Glückseligkeit gefunden und Besseres«, für ihn wird »das Sinnenwohl ein kotiges Wohl, gemeines Wohl, unheiliges Wohl⁸⁶«, auf das er nunmehr angesichts jenes »heroischen Wohles⁸⁷« leicht verzichten kann, um das er nicht mehr »herumtanzt«, ja, das ihm als eine erbärmliche Fratze jenes wirklichen Wohles im Innersten widersteht: »Was meinst du wohl, Brahmane, wenn Feuer, durch Heu und Holz genährt, entfacht würde oder wenn Feuer, durch regengetränktes Heu und Holz genährt, entfacht würde, welches von beiden hätte da Flamme und Glanz und Leuchtkraft?« — »Wäre es möglich, o Gotamo, Feuer, durch regengetränktes Heu und Holz genährt, zu entfachen, so hätte auch dieses Feuer Flamme und Glanz und Leuchtkraft.« — »Unmöglich ist es, Brahmane, es kann nicht sein, daß Feuer, durch regengetränktes Heu und Holz genährt, entfacht werde, es sei denn durch magische Macht. Gleichwie nun, Brahmane, als ob man Feuer, durch regengetränktes Heu und Holz genährt, entfachen wollte, erscheint mir, Brahmane, eine Heiterkeit durch die fünferlei Sinnenfreuden hervorgerufen⁸⁸.«

Doch ist dieses »vollkommene Wohlsein« noch nicht alles: »Es gibt, Udāyī, noch andere Dinge, die besser und vorzüglicher sind, um deren Erreichung die Mönche bei mir das heilige Leben führen⁸⁹.« Über diesem »sichtbaren Wohl« stehen nämlich »die friedvollen Zustände⁹⁰«, die der strebende Jünger, die ganze Körperwelt tief unter sich zurücklassend, *erlebt*, wenn sich seinem geistigen Auge nur mehr der Bereich des unbegrenzten Raumes, dann der Grenzenlosigkeit des Bewußtseins präsentiert, das in die anschauliche Erkenntnis der ungeheueren Leere, der allein er sich dann noch gegenüber sieht, ausmündet:

⁸⁵ Majj. Nik. III, p. 23 (139. Suttam).

⁸⁶ Majj. Nik. III, p. 23 (139. Suttam).

⁸⁷ Majj. Nik. III, p. 23 (139. Suttam).

⁸⁸ Majj. Nik. II, p. 203 (99. Suttam).

⁸⁹ Majj. Nik. II, p. 37 (79. Suttam).

⁹⁰ »santā vihārā« (Majj. Nik. I, p. 41: 8. Suttam).

»Leer ist das von mir und etwas mir Zugehörigem.« Auf diesen einsamen Höhen kommt unaussprechlicher Friede über ihn — »Hier ist kein Elend, hier ist keine Bedrängnis⁹¹« —, bis er mit Vernichtung jeglicher Wahrnehmung und Empfindung der Friede selbst geworden ist. Wer diesen Zustand einmal an sich erfahren hat, der ist für das Getümmel der Welt verloren, auch wenn er wieder zu ihr erwacht: »Sein Geist neigt sich zur Einsamkeit, beugt sich zur Einsamkeit, senkt sich zur Einsamkeit⁹².« Die einzige Sehnsucht, deren ein solcher noch fähig ist, kann nur noch darin bestehen, diesen Zustand vollendeten Friedens zu einem ewigen zu machen, Nibbānam ganz zu verwirklichen. Denn für ihn ist er die höchste Seligkeit.

So erweist sich denn Nibbānam als *der ewige Friede*, »die ewige Stille«, die »*ewige Ruhe*⁹³«, in deren Bereich der Erlöste schon bei Lebzeiten eintritt, die er mit seinem Tode restlos verwirklicht und in der er, »*was wahr und echt ist*⁹⁴«, für immer in Besitz genommen hat⁹⁵. Dieser GROSSE FRIEDE steht höher als alles »vollkommene Wohlsein«, höher als alle »selige Ruhe«, die *hienieden* gewonnen werden kann. All das ist »*unzulänglich*⁹⁶«; denn es hat noch den einen Fehler, daß es »hervorgebracht, zusammengesonnen« ist; »was aber irgend hervorgebracht, zusammengesonnen ist, das ist wandelbar, muß untergehn⁹⁷;« es führt also nicht definitiv über die Vergänglichkeit und damit über das Leiden hinaus; die *ewige Ruhe* allein ist als das Wechsellose der leidlose Zustand. Denn wo kein Wechsel vor sich geht, da kann auch nichts mehr und somit auch der Erlöste selbst nicht mehr — durch Anhaften — entstehen; »Das gibt es nicht mehr bei ihm, wodurch er entstünde. Weil er nicht entsteht, wie sollt' er vergehn? Weil er nicht vergeht, wie sollt' er ersterben? Weil er nicht erstirbt, wie sollt' er erbeben? Weil er nicht erbebt, wonach sollt' er verlangen⁹⁸?« Man ist »still geworden«. »Still geworden« aber »neigt man sich nicht; neigt man sich nicht, kommt man und geht man nicht; kommt man und

⁹¹ Mahāvaggo I, 7–10.

⁹² Majj. Nik. I, p. 301 (44. Suttam).

⁹³ Majj. Nik. III, p. 110 (122. Suttam).

⁹⁴ Majj. Nik. III, p. 246 (140. Suttam).

⁹⁵ Wie einen erratischen Block finden wir den Hinweis auf diese ewige Ruhe, den ewigen Frieden auch in der katholischen Kirche wieder, wenn wir sie, ganz im Gegensatz zu ihrer sonstigen Lehre vom *ewigen Leben*, am offenen Grabe beten hören: »Herr, gib ihm die ewige Ruhe!« — Hier wird auch deutlich, daß der Gegensatz von Leben nicht *der Tod* ist. Dieser gehört zum Leben, so gut wie die Geburt. Unter ihm wird vielmehr nur der jeweilige *Augenblick* in unserem großen Weltenleben verstanden, in welchem der bisherige körperliche Organismus fahrgelassen und an einem neuen Keim zu neuem Leben gehaftet wird. Der Gegensatz von Leben ist vielmehr, da Leben = Bewegung ist, *Ruhe*, sc. von der rastlosen Bewegung der fünf Gruppen, welche Ruhe definitiv aber erst mit der Heiligkeit erreicht wird, woraus zugleich die Selbsttäuschung ersichtlich wird, die in Ausdrücken wie »Grabesruhe«, »Ruhe der Toten« liegt.

⁹⁶ Majj. Nik. I, p. 455 (66. Suttam).

⁹⁷ Majj. Nik. I, p. 352 (52. Suttam).

⁹⁸ Majj. Nik. III, p. 246 (140. Suttam).

geht man nicht, erscheint und verschwindet man nicht; erscheint und verschwindet man nicht, gibt es kein hüben und kein drüben noch inmitten sein: es ist eben das Ende vom Leiden⁹⁹; ja, es ist lautere Seligkeit: »Seligkeit ist das Nibbānam, Seligkeit ist das Nibbānam,« ruft Sāriputto aus¹⁰⁰; noch mehr: es ist die höchste Seligkeit: »Hunger ist die schwerste Krankheit; die Hervorbringungen¹⁰¹ sind das schwerste Leid. Dies erkennend, wahrhaftig, erlangt man das Nibbānam, die höchste Seligkeit¹⁰².« Denn Ruhe, Friede und Seligkeit sind ja im Grunde eins: »Der von Güte durchdrungen ist, der Mönch, der an Buddhas Lehre hält, er wende sich zum *friedvollen* Zustande, wo die Vergänglichkeit *Ruhe findet, zur Seligkeit*¹⁰³.«

Doch hier wird der »normale« Verstand wieder einmal protestieren. Wie kann da Seligkeit sein, wo absolute Ruhe herrscht derart, daß nicht einmal mehr irgend etwas empfunden wird? So wird er fragen, ganz im Einklang mit jenem Zeitgenossen Sāriputtos, der auf des letzteren Ausruf: »Seligkeit ist das Nibbānam, Seligkeit ist das Nibbānam« ihm verwundert vorhielt: »Wie kann da Seligkeit sein, wo keine Empfindung ist?«; und wie dieser wird wohl auch der heutige Frager die Antwort Sāriputtos nicht ohne weiteres verstehen: »Eben dies, Freund, ist die Seligkeit, daß hier keine Empfindung ist¹⁰⁴«; weshalb wir uns auch hiemit noch kurz befassen wollen.

Alles, was an uns und in uns vorgeht, ist *Wollen*: wir wollen – und zwar natürlich nur Angenehmes – sehen, hören, riechen, schmecken, tasten, denken oder, was dasselbe ist, wir wollen ein angenehmes *Bewußtsein* in Form der *Empfindung* angenehmer Objekte in uns erzeugen, welches Bewußtsein ja der alleinige Zweck der Sinentätigkeiten ist. Nun enttäuscht aber das jeweils ausgelöste Bewußtsein letzten Endes immer die Erwartung: schließlich überwiegt jedesmal das Elend, die schmerzlichen Bewußtseinseindrücke sind viel zahlreicher und auch intensiver als die angenehmen. Dadurch wird ein neues Wollen in uns angeregt, nämlich das Erkennenwollen der Ursachen dieser unangenehmen Bewußtseinseindrücke und wie sie zu beheben seien, so daß bloß mehr angenehme übrig blieben. Auch dieses Wollen bleibt regelmäßig unbefriedigt; es gelingt nicht, die Ursache des Leidens einwandfrei festzustellen. Das zeigt die Geschichte der Medizin bezüglich des in der Krankheit liegenden Leidens nicht weniger, wie die der Religionen und der Philosophie bezüglich des naturgesetzlich bedingten Elends. Die Antworten nämlich, die die Religionen auf die Frage nach der Ursache des Leidens geben, laufen so ziemlich alle auf die hinaus, mit der die Bibel das Problem löst: Wir leiden, weil unsere Stammutter

⁹⁹ Majj. Nik. III, p. 266 (144. Suttam).

¹⁰⁰ Angutt. Nik. vol. IV, p. 414 f. (IX, 34).

¹⁰¹ *sankhārā*.

¹⁰² Dhammapadam, V. 203.

¹⁰³ Dhammapadam, V. 368.

¹⁰⁴ Angutt. Nik. I. c.

Eva so leichtsinnig war, gegen Gottes Geheiß in den Apfel zu beißen, womit natürlich auch von vornherein jede Möglichkeit abgeschnitten ist, uns vom Leiden zu befreien. Nicht viel mehr befriedigend sind auch die Antworten, welche die Philosophen alter und neuer Zeit gegeben haben. Nur zwei Männer haben die wahre und letzte Ursache alles Leidens aufgedeckt: der Buddha und Schopenhauer, letzterer allerdings lediglich rein theoretisch. Beide sagen: Du leidest, *weil du willst*. Denn alles, was du nur immer wollen kannst, also alle Objekte des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens, Denkens, ja schon die Organe dieses Wollens sind ihrer innersten Natur nach vergänglich, gehen also, wie du dich auch gebärden magst, immer wieder unweigerlich zugrunde. Wenn du also das Leiden beheben willst, mußt du das Wollen überhaupt beheben. — Das ist aber unmöglich, fährt Schopenhauer fort. Denn eben in diesem Wollen besteht ja dein eigentlichstes Wesen, das sich in ihm auswirkt, in ihm erscheint. Solange sich dieses dein Wesen nicht etwa irgendeinmal von selbst und aus sich heraus ändert, wirst du also auch dem Leiden überliefert sein. Dir selbst kannst du nicht entfliehen. — Auch das ist falsch, sagt der Buddha. Du bist nicht Wille, sondern in dir erheben sich bloß Regungen des Wollens, wie im dunklen Himmelsraume Blitze aufflammen; und wie diese Blitze, trotzdem sie im Raum entstehen, nichts mit ihm gemein haben, so haben auch die in dir entstehenden Regungen des Wollens nichts mit deinem wahren Wesen gemein. Eben deshalb kannst du nicht bloß neues Wollen in dir aufsteigen lassen, sondern auch altes, ja alles Wollen überhaupt und damit alles Leiden vernichten, und zwar dadurch, daß du in dir speziell den Willen nach Erkenntnis von der Leidensnatur alles Entstandenen entwickelst. Wenn dieses Wollen vollständig befriedigt, also die ganze Erkenntnis aufgegangen ist, dann kann irgend ein weiteres Wollen gar nicht mehr in dir bestehen, es wird durch diese Erkenntnis getötet. — Entsprechend dieser Botschaft betätigt sich mein ja auch bereits vorher rege gewesenes Streben nach Erkenntnis und Behebung der Ursache des Leidens nunmehr in dieser vom Buddha gewiesenen Richtung. Ich sehe mehr und mehr die Richtigkeit seiner Darlegungen ein, eben weshalb der Buddha dann für mich auch weit über Schopenhauer hinauswächst und mir schließlich als der Höchste der Götter und Menschen erscheint. Doch noch genügt diese Einsicht, da sie ja noch keine vollständige und vor allem mir auch nicht immer gegenwärtig ist, nicht, mein bis zur Heftigkeit des Durstes gediehenes Wollen zu ertönen; ich sehe vielmehr als Frucht dieser Teilerkenntnis zunächst nur ein neues Wollen aus mir hervorwachsen, das auf Überwindung des bisherigen, also auf *Entsagung* gerichtet ist. Damit ist die Unbefangenheit, mit welcher ich mich bisher den die Welt und mich selbst bejahenden Regungen des Wollens hingegeben hatte, geschwunden und das eingetreten, was man *die Selbstentzweiung des Willens* nennt, mit all der inneren Zerrissenheit, welche diese mit sich bringt: die Regungen des Entsagens liegen im unablässigen Kampfe mit denen des Begehrens. Ersteren können wir nur unter fortwährenden schwe-

ren und schmerzlichen Widerständen gegen die letzteren zum Siege verhelfen. Folgen wir aber den letzteren, so stellen sich als neues Leiden auch noch die *Gewissensbisse* ein — das Gewissen ist nach dem Bisherigen nichts weiter als das Sträuben unseres innersten Wesens gegen das bereits als Leid bringend und für uns unheilsam Erkannte¹⁰⁵. Lassen wir jedoch in diesem Kampfe nicht nach, vertiefen wir mithin um jeden Preis die bereits gewonnene Erkenntnis, so wird mit dem Wachsen dieser auch der neu in uns aufgestiegene, auf Überwindung des uns beseelenden Durstes nach der Welt gerichtete Wille immer mehr sich verwirklichen, der Durst wird immer schwächer werden; wir merken, daß er uns immer weniger zu bezwingen vermag; ja, es mögen sich Zeiten einstellen, wo er vorübergehend ganz zum Einschlafen kommt und wir seiner Fesseln ledig sind. Dann empfinden wir ein bisher ungekanntes Gefühl der Erleichterung, das höchste und reinste Glück des Lebens, wie Schopenhauer es nennt und wie wir es eben als das Wohl der Entsagung, das Wohl der Beruhigung kennen gelernt haben. Wem dieses Labsal einmal beschieden war, der kennt kein anderes Wollen mehr, als diese Unabhängigkeit sich dauernd zu erringen, das heißt, der Wille auf Überwindung seines in den Formen des Durstes auftretenden Willens wird mit der Zeit so stark, daß er ihn ganz, ebenso wie früher dieser Durst, in Besitz nimmt; bloß mehr *seiner* Verwirklichung lebt er hinfort. Freilich begibt er sich so wiederum in die Knechtschaft des Willens, opfert ihm, wie früher dem Durste, alles. Aber dieser neue Wille unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkte von dem immer noch in ihm hausenden Durste. Der letztere kann nie auf Befriedigung hoffen — »so tauml' ich von Begierde zu Genuß und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde« gilt von ihm — eben weshalb wir ja auch nie aus dem Leiden herauskommen. Jener neue, auf Überwindung alles Wollens gerichtete Wille aber, also der Wille zur *Heiligkeit*, und nur er ganz allein kann vollkommen befriedigt werden und wird vollkommen befriedigt im Erlösten, der in Nibbānam ja eben den gewaltigen Triumph der restlosen und ewigen Befriedigung seines Willens, *keinen Willen mehr zu haben*, und damit die höchste Seligkeit erlebt. Denn wenn Glück, wie wir eingangs dieses Werkes gesehen haben, nichts weiter ist als Befriedigung des Willens, ja, wenn Glück und Willensbefriedigung iden-

¹⁰⁵ Eben weil das Gewissen nichts weiter als die jeweilige Reaktion der bereits erungenen Erkenntnis des uns Heilsamen und Unheilsamen gegenüber einer beabsichtigten oder vollführten Tat ist, ist es fast bei jedem Menschen graduell ein anderes. Ja, es kann sehr wohl Menschen geben, bei denen sich überhaupt noch kein Gewissen rührt. Das sind dann eben solche, in denen noch keinerlei lebendige Erkenntnis des Karma-Gesetzes vorhanden ist. Man kann auch ein *falsches* Gewissen haben, nämlich dann, wenn jene Erkenntnis eine falsche ist, wenn man also etwas in Wahrheit Heilsames für unheilsam oder umgekehrt hält. So schlägt dem überzeugten Anhänger einer Religion angesichts einer vollführten Tat das böse Gewissen, während dieselbe Tat, von dem Anhänger einer Religion mit gegenteiligen Lehren vollführt, in diesem ein gutes Gewissen auslöst.

tische Begriffe sind, so muß die völlige, restlose und dauernde Befriedigung des im kämpfenden Weisen allein noch dominierenden Willens zur Heiligkeit, zur *Willenlosigkeit*, eben deshalb die lauterste Seligkeit sein: *Er, er ganz allein von all den Milliarden und Abermilliarden Wesen, die sich, seit die Welt besteht, vergeblich darum als das Ideal alles Glückes mühen, »hat allen seinen Willen*¹⁰⁶.« Man muß diesen Gedanken durchdenken, um das Ungeheure und Unerhörte, das in ihm liegt, wenigstens zu ahnen.

Nun verstehen wir auch ganz die lapidaren Worte: »Zur Willensverleugnung, chandapahānattham, wird beim Erhabenen das heilige Leben geführt: chanden' eva chandam pajahati, eben durch den Willen wird der Wille verleugnet: denn ist durch den Willen die Heiligkeit — (das ist eben die Willenlosigkeit) — erreicht, so ist der Wille danach gestillt^{107 108}.«

Hienach sind also Willenlosigkeit, absolute Freiheit, unbeschreiblicher Friede und lauterste Seligkeit lauter synonyme Ausdrücke für die Bezeichnung des Zustandes in Nibbānam, im Gegensatz zu dem völliger Unfreiheit, fortwährender Unruhe und deshalb unaufhörlichen Leidens des noch in der Welt weilenden Menschen. Anderweit wird Nibbānam auch als der Zustand der *Gesundheit* gegenüber dem der Krankheit, in dem *wir* noch verweilen, bezeichnet; ja, die Persönlichkeit in ihren fünf Elementen wird von dem, der Nibbānam verwirklicht hat, mit einem ölußgeschwärtzten Schinderhemd verglichen, das nur ein völlig Blinder für ein weißes Kleid halten kann:

»Gleichwie etwa, Māgandiyo, wenn da ein Blindgeborener wäre: der sähe keine schwarzen und keine weißen Gegenstände, keine blauen und keine gelben, keine roten und keine grünen, er sähe nicht, was gleich und was ungleich ist, sähe keine Sterne und nicht Mond und nicht Sonne. Und er hörte das Wort eines Sehenden: »Schicklich, fürwahr, lieber Mann, ist ein weißes Kleid, gar fein, ohne Flecken und sauber.« Und er suchte sich ein solches zu verschaffen.

¹⁰⁶ »Der allen seinen willn hāt unde seinen wunsch, der hāt fride«, sagt Meister Eckhart.

¹⁰⁷ Samyutta Nik. V, pag. 272–273 (LI, 15).

¹⁰⁸ Das Glück der Willenlosigkeit kann man auch so umschreiben: Allerdings gibt es, wenn ich keinen Willen mehr habe, auch kein Glück mehr für mich, weil jedes Glück eben in der Befriedigung des Willens besteht. Aber ich vermisse dann auch ein solches Glück nicht mehr, weil ich ja keinen Willen mehr habe, der zu befriedigen wäre. Wer ist besser daran: Derjenige, der in einem Schluck kühlen Wassers das Glück der Stillung seines Durstes genießt, oder derjenige, der gar keinen Durst mehr hat, der zu stillen wäre? — Übrigens ergibt sich auch aus diesem Gedanken, daß Glück und Friede synonyme Begriffe sind: der Friede wird erreicht durch die Beruhigung des Willens, eben weshalb man von Willensbe-»fried«-igung spricht. Andererseits ist Willensbefriedigung Glück, also ist Friede = Glück und eben deshalb der höchste Friede im Erlöschen alles quälenden Begehrens das höchste Glück. — Damit steht zugleich die Negativität alles Glückes fest: es besteht bloß in der Aufhebung des durch die Nichtbefriedigung des Willens bedingten Unfriedens, eine Aufhebung, die umso glücklicher empfunden wird, je heftiger der nichtbefriedigte Wille und damit der hiedurch bedingte Unfriede war.

Und es täuschte ihn ein anderer Mann mit einem ölußgeschwärtzen Schinderhemde: »Da hast du, lieber Mann, ein weißes Kleid, gar fein, ohne Flecken und sauber.« Und er nähme es entgegen und bekleidete sich damit, und damit bekleidet ließe er zufrieden fröhliche Rede ergehen: »Schicklich, fürwahr, ist das weiße Kleid, gar fein, ohne Flecken und sauber.« Und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt, und dieser gäbe ihm ein Heilmittel, ließe ihn nach oben und unten sich ausleeren, Salbe, Balsam und Nießpulver gebrauchen. Und er unterzöge sich dieser Behandlung und die Augen öffneten sich, läuterten sich. Und wie er zu sehen begänne, verginge ihm die Lust und die Freude an dem ölußgeschwärtzen Schinderhemd und er hielte jenen Mann für seinen Feind und dächte wohl gar daran, dessen Tod als Sühne zu heischen: »Lange Zeit hindurch, wahrlich, bin ich von jenem Manne betrogen, getäuscht, hintergangen worden mit dem ölußgeschwärtzen Schinderhemd.« Ebenso nun auch, Māgandiyo, möchte ich dir wohl die Lehre darlegen, was da Gesundheit, was Nibbānam ist. Und du möchtest die Gesundheit wahrnehmen, Nibbānam sehen, und es würde dir, wie du zu sehen begännst, die Lust und die Freude an den fünf Gruppen des Anhaftens vergehen und du würdest denken: »Lange Zeit hindurch, wahrlich, bin ich von diesem Geiste betrogen, getäuscht, hintergangen worden¹⁰⁹. Und so war ich dem Körper eben anhänglich angehangen, der Empfindung anhänglich angehangen, der Wahrnehmung anhänglich angehangen, den Gemütsregungen anhänglich angehangen, dem Erkennen eben anhänglich angehangen¹¹⁰.«

Wie ein ölußgeschwärtztes Schinderhemd stellt sich dem Erlösten aber nicht etwa bloß unsere Persönlichkeit hier auf Erden dar. Jede solche, und sei es auch eine in den höchsten Götterhimmeln, ist für ihn, der sich auf die Lauterkeit seines ureigensten Wesens zurückgezogen hat, nichts weiter als — Kot. Nach Anguttara Nikāyo ist nämlich ein auch bis zum kleinsten Rest gebrachtes Dasein als solches eben noch immer von Übel, gleichwie auch nur ein Restchen Kot oder Eiter immer noch übel riecht. Bei den Reinen Göttern ist jener Daseinsrest soweit als möglich verflüchtigt, wobei auch sie jedoch dem Asketen natürlich nur so erscheinen, wie der unermeßlich gestirnte Himmel mit seinen goldenen Feuern dem Prinzen von Dänemark, nämlich als »no other thing than a foul and pestilent congregation of vapours«, kein Ding zum »velle reverti«, wie Neumann sagt¹¹¹. Eben deshalb kehrt denn auch der Erlöste um keinen Preis mehr in diese Welt zurück: »Und sollt' ich auch, Sāriputto, nur unter Reinen Göttern geboren werden, ich mag in diese Welt nicht wiederkehren¹¹².« Gerade hierin wird die Seligkeit des Friedens, den er sich errungen hat, besonders deutlich. Der Heilige, der sein Wollen vollkommen beherrscht, hätte es

¹⁰⁹ und zwar dadurch, daß er mich nicht die wahre Sachlage erkennen ließ.

¹¹⁰ Majj. Nik. I, p. 511 (75. Suttam).

¹¹¹ Längere Sammlung II, S. 74, Anm. 54.

¹¹² Majj. Nik. I, p. 82 (12. Suttam).

nämlich in der Hand, in alle Ewigkeiten hinein immer nur eine Wiederverkörperung in den höchsten Lichtwelten herbeizuführen, indem er nur gerade so viel und gerade einen solchen Durst in sich erzeugte, daß derselbe im Augenblicke seines jeweiligen Todes immer ein Anhaften in jenen Lichtwelten herbeiführte. Aber er verschmäht auch das. Wie könnte auch der, der die »unbeschmutzte¹¹³« Seligkeit des ewigen Friedens an sich erfahren hat, nochmals *Kot* wählen, wenn er mit seinem Tode den Schmutz seiner gegenwärtigen Persönlichkeit ablegt? So entschwindet ihm denn dann der Schmutz der Welt auf ewig und er der Welt für immer¹¹⁴. Zwischen beiden gibt es keine Brücke mehr. Er ist *erloschen*, aber eben, um es immer wieder zu sagen, nur für die Welt, wie das früher eingehend in den Ausführungen über den Zustand des Vollendeten nach dem Tode dargelegt wurde¹¹⁵, in die also das vorstehende Kapitel einmündet. Nur mag zu jenem früher Gesagten im Anschluß an den erst jetzt ganz verständlich gewordenen Ausdruck »*Erlöschen*« noch folgendes nachgetragen werden:

Das Wort *Erlöschen* ist vom Buddho mit Beziehung auf das Feuer gewählt, das ja auch erlischt. Das Feuer aber *ist*, wie wir wissen¹¹⁶, in irgend einer Weise, auch wenn es erloschen ist: es ist nirgends und überall. Denn nirgends kann es gefunden werden und doch lauert es überall auf die Bedingungen seines Eintrittes in diese Welt und kann demzufolge auch jeden Augenblick überall, wo diese Bedingungen gesetzt werden, indem es dabei die gebotene Nahrung gierig ergreift, aufflammen, sei es hier bei uns oder auf dem Sirius. Ganz ebenso ist auch der gänzlich erloschene Erlöste nirgends und überall. Denn nirgends kann er mehr gefunden werden, aber überall, hier auf unserer Erde, ja mitten unter uns, oder auch wiederum an jeder beliebigen anderen Stätte in den Unendlichkeiten des Weltraumes könnte er jetzt so gut, wie irgendwann in der Unendlichkeit der Zeiten, wieder in die Welt eintreten, wenn er nur *wollte*, wenn auch nur das leiseste Verlangen danach in ihm sich erheben und damit ein Anhaften stattfinden würde. Aber entgegen der Gier, mit der das Feuer sich immer wieder in die Welt hereindrängt, hat er jedes solche Verlangen für alle Ewigkeiten verloren, er ruht sicher und geborgen in der durch nichts mehr beschränkten Unergründlichkeit und Unermeßlichkeit seines höchsteigenen Wesens. Der Buddho legt das ausführlich im zweiundsiebzigsten Suttam der Mittleren Sammlung auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotto dar, was denn aus dem Erlösten nach dem Tode werde:

»Vaccho, diese Sache ist schwer zu ergründen, zu erschauen und auszu-denken, ruhevoll und erhaben, bloßem logischen Denken unerreichbar, sublim

¹¹³ Cfr. Majj. Nik. I, p. 167 (26. Suttam).

¹¹⁴ Vom Standpunkt des Heiligen aus verschwindet nicht er, sondern die Welt in der Versenkung; für uns stellt sich der Vorgang umgekehrt dar.

¹¹⁵ und zwar im Kapitel über das Subjekt des Leidens.

¹¹⁶ Sie oben S. 167.

und nur von Weisen zu begreifen. . . . Was meinst du, Vaccho: Wenn vor deinen Augen ein Feuer brennt, wirst du dann wohl wissen: ›Da vor mir brennt ein Feuer?‹« — »Ja, verehrter Gotamo.« — »Vaccho, wenn dich aber jemand fragt: ›Wovon brennt denn das Feuer da vor deinen Augen?‹, was wirst du da antworten?« — »Verehrter Gotamo, ich werde antworten: ›Das Feuer da vor meinen Augen brennt, weil es Heu und Holz ergriffen hält.« — »Wenn nun das Feuer da vor deinen Augen erlischt, weißt du dann: ›Das Feuer da ist erloschen?‹« — »Ja, verehrter Gotamo.« — »Wenn man dich aber nun fragt, Vaccho: ›Nach welcher Gegend der Welt ist das Feuer, das da vor deinen Augen ausgegangen ist, von hier aus hingegangen, nach Osten, Westen, Norden oder Süden?‹, was wirst du dann antworten¹¹⁷?« — »Verehrter Gotamo, das ist eine falsche Fragestellung. Dieses Feuer, das vorher brannte, weil es Heu und Holz ergriffen hielt, hat dasselbe verzehrt und ist ohne weitere Nahrung: so heißt es in seiner Nahrungslosigkeit ›erloschen.« — »Vaccho, geradeso verhält es sich mit einem Vollendeten. Seine Gestalt — seine Empfindung — seine Wahrnehmung — seine Gemütsregungen — sein Erkennen, die man eventuell im Auge haben könnte, wenn man von ihm spricht, sind abgetan, von Grund aus annulliert . . . , jenseits jeder Möglichkeit, in Zukunft je wieder erstehen zu können, und der Vollendete *ist erhaben über alle Begreifbarkeit* mittels der Auffassungsform, die wir Gestalt — Empfindung — Wahrnehmung — Gemütsregungen — Erkennen nennen. *Er ist undefinierbar, unbestimmbar, unergründbar, wie der große Ozean. Es wäre falsch zu sagen: ›Er ist, es wäre ebenso falsch zu sagen: ›Er ist nicht*^{118 119}. . . .«

¹¹⁷ Für den Inder war die Unberührtheit der Feuersubstanz durch das Erlöschen seiner *Erscheinung* so selbstverständlich, daß ihm die obige Frage sozusagen auf der Zunge liegen mußte (siehe Anhang).

¹¹⁸ Cfr. damit Udānam VIII, 10: »Gleichwie vom Feuer, das unter den Schlägen des Schmiedehammers aufflammt, nicht gesagt werden kann, wohin es gegangen, nachdem es naturgemäß *erloschen* ist: ebensowenig ist zu erkunden der Verbleib der wahrhaft Erlösten, die hindurchgekommen sind durch den Strom der Sinnesbanden, die die *unerschütterliche Seligkeit* errungen haben.«

In der oben im Text angeführten Stelle aus der M. S. wird ein Vollendeter, also einer, der sich völlig von seiner Persönlichkeit losgelöst hat, in seiner Unergründlichkeit mit dem großen Ozean verglichen, womit wohl so deutlich als nur möglich zum Ausdruck gebracht wird, daß er ein für die Erkenntnis unfaßbares Unermeßliches ist, von dem man nicht einmal sagen kann, *es sei* — cfr. auch die Worte der Nonne Khemā, ob. S. 138 f. Es kann nun aber die Frage aufgeworfen werden, wie der Heilige zur Erkenntnis dieser Unermeßlichkeit seines Wesens komme, da doch jenseits seiner Persönlichkeit auch alles Erkennen aufhört. Gerade dieser letztere Umstand weist indessen schon auf die Richtung hin, in der die Antwort liegt: Der Heilige gewinnt auch die Erkenntnis von der *Unermeßlichkeit* seines Wesens, wie jene von seinem Wesen überhaupt, *indirekt*, infolge der Durchschauung des Bereiches des *Nicht-Ich*: Im aufgehenden ersten großen Wissen — cfr. ob. S. 154 f. — entschleiert sich ihm die ganze anfangslose, durch die zahllosen Billionen der Weltzeitalter — vgl. ob. S. 85, Anm. 104 — sich hinwälzende Kette seiner Wiedergeburten, womit die Unendlichkeit der Zeit zum Spiegel seines eigenen Wesens

Nunmehr ist alles gesagt, was über die Art unserer ewigen Bestimmung gesagt werden kann. Wessen Gemüt sich davon »angeregt, erheitert, beruhigt, erleichtert fühlt¹²⁰« oder »wer sich nach dem *Unnennbaren*, im Innersten ergriffen, sehnt¹²¹,« der mag auch mit Aussicht auf Erfolg den Weg gehen, Nibbānam an sich selbst zu verwirklichen, und so mit eigenen Augen die Wahrheit dessen schauen, was er bisher nur als Erlebnis anderer kennen gelernt hat.

wird. Dazu hätte er weiterhin, wenn er wollte, wie jeder Sterbende, die Möglichkeit, im Zeitpunkt seines Todes an jedem Keim im grenzenlosen Raum zu haften und sei dieser Trillionen von Sternweiten — *eine* solche mißt 31 Billionen km — entfernt — cfr. ob. S. 175 — so daß ihn mithin auch die Grenzenlosigkeit des Raumes nicht berührt. Hiernach ist aber die Welt in ihrer ganzen zeitlichen und räumlichen Unermeßlichkeit »nur das Maß seiner eigenen, *sie stets übersteigenden Größe*« — Schopenhauers Philosoph. Tagebücher, S. 219 — womit indessen, wohl zu merken, im Grunde wieder nichts Positives, sondern lediglich seine Unbeschränktheit, also etwas rein Negatives, ausgesagt wird.

¹¹⁹ Der erlöste Heilige hat seinen *Willen* verloren und damit »*Alles*«, indem er mit diesem ja nur durch seinen *Willen* verknüpft war. Insbesondere hat mit dem Erlöschen alles Wollens natürlich auch jedes *Wirken* (kammam) von ihm aufgehört: wo nichts gewollt wird, wird auch nichts gewirkt; denn *Wirken* ist *verwirklichtes* Wollen — »den Willen, Mönche, nenne ich das Kammam; denn ist der Wille da, so wirkt man, sei's in Gedanken, Worten oder Werken« (cfr. oben S. 188). Durch das Aufhören des Wirkens wird der Heilige also noch viel weniger berührt, wie durch das Aufhören seines Wollens; ist es doch im Verhältnis zu diesem bloß sekundär. Indessen kann uns gerade das der deutschen Sprache allein eigentümliche Wort »*Wirken*«, auf das sie nach Schopenhauer Grund hat, stolz zu sein — cfr. Frauenstaedt, Schopenhauers Handschriftl. Nachl., S. 328 — deutlich machen, was Leute, die, wenn sie in leichter naturalistischer Ausrüstung in die Tiefen philosophischer Probleme hinabzusteigen sich unterfangen, unfehlbar »zu fackeln« beginnen, mit der von ihnen behaupteten Vernichtung des Heiligen in seinem Tode im Grunde nur meinen: der Heilige *wirkt* nicht mehr, d. h. er ist nicht mehr *wirkend*, d. h. er ist nicht mehr *wirklich*. — Nur diese ganz beschränkte Seite des Seins als eines *Wirkenden* wird also im Begriff der Wirklichkeit gedacht und nur in *diesem* Sinn *ist* der Heilige nicht mehr. Er ist vielmehr in absoluter *Ruhe*. Wo aber absolute Ruhe herrscht, kann natürlich auch kein Wollen aufsteigen und damit kein *Wirken* und damit nichts *wirklich* werden und kann man daher auch mit vollem Rechte sagen: er ist *wirklich* nicht mehr = er ist kein *Wirkender* mehr.

¹²⁰ Majj. Nik. I, p. 435 (64. Suttam).

¹²¹ Dhammapadam, V 218.