

*Max Hoppe (Br. Dhammapālo)*

---

# ***DAS LEUCHTEN DER LEHRE***

---

Aufsätze und Reden über den Saddhamma



Aus:

YĀNA, Zeitschrift für Buddhismus  
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage  
1957 bis 1970

Hrsg.: Altbuddhistische Gemeinde e.V.  
„Buddhistisches Haus Georg Grimm“, Utting am Ammersee

*Zum Geleit*

In dieser Sammlung finden sich Aufsätze und Vorträge von Max Hoppe (Br. Dhammapālo), die im YĀNA, der Zeitschrift der Altbuddhistischen Gemeinde, von 1957 bis 1970 veröffentlicht wurden.

Sie umspannen thematisch die gesamte Buddha-Lehre und beleuchten ihre einzelnen Glieder aus verschiedenen Blickwinkeln. Mit ihrer Tiefe, Prägnanz und kraftvollen Aussage können und sollen sie Gewinn bringen im täglichen Bemühen um die Verwirklichung der Buddha-Lehre.

Die Aufsätze und Vorträge gewinnen ihre besondere Bedeutung durch die Wiederentdeckung der originären Buddha-Lehre durch Georg Grimm, ohne deren Strahlkraft und Inspiration sie in dieser Qualität nicht denkbar gewesen wären.

*Im Dezember 2019*



## *Inhaltsverzeichnis*

EINFÜHRUNG	6
GEDANKEN ZUM VESĀK	9
WIE WIRD NIBBĀNAM FÜR UNS KLAR SICHTBAR?	12
RELIGIÖSER BUDDHISMUS	21
DIE STELLUNG DES BUDDHISMUS ZU DEN ANDEREN RELIGIONEN	29
BETRACHTUNGEN ZUR JAHRESWENDE	36
DIE STELLUNG DES BUDDHISMUS ZU DEN ANDEREN RELIGIONEN	41
LEBENDIGE ZUFLUCHT	48
WAHRES WOHLSEIN	55
STILLES VERWEILEN – DIE STETE KRAFTQUELLE	62
RELIGIÖSE BRUDERSCHAFT	66
WAHLVERWANDTSCHAFT	75
LASTTRÄGER UND PERSÖNLICHKEIT	82
WIE MACHE ICH MICH - TROTZ ALLEM - ZU EINER INSEL?	87
WELCHE AUSSICHTEN ERÖFFNET MIR DIE BUDDHA-LEHRE FÜR LEBEN UND FÜR STERBEN?	97
GELEITWORT	107
GLAUBE ODER VERTRAUEN – BRAUCHEN WIR SIE ZUM BEGEHEN DES PFADES?	109
WELCHE BEDEUTUNG HABEN DIE VIER GÖTTLICHEN ZUSTÄNDE (BRAHMAVIHĀRĀ) – LIEBE UND GÜTE, MITLEIDEN, MITFREUDE, HEILIGER GLEICHMUT – IM LEBEN DES LAIENANHÄNGERS?	116
DER ZWIEFACHE HEILIGE BEZIRK	122
WAS MUSS ICH TUN, DAMIT MIR DIE LEHRE IM ALLTAG EINE STÜTZE WERDE?	123

DER AUSBLICK, DEN UNS DIE LEHRE GEWÄHRT, LÄSST UNS IMMER WIEDER DIE ERNEUERUNG FINDEN	129
DARLEGUNG DER WURZEL ALLER DINGE	133
DIE INNERE PILGERFAHRT	139
ERFÜLLTES SCHWEIGEN UMSCHIRMT DAS ALLERHEILIGSTE IN UNS	144
UNSERE AUS DER LEHRE ERNEUERTE GESINNUNG BESTIMMT UNSEREN PFAD	148
MĀGANDIYO-SUTTAM	153
DAS GROSSE GOSINGA-SUTTAM	163
WIR SIND MITTENDRIN IN DER EWIGKEIT	170
DAS EDLE SUCHEN	176
SAMYUTTA-NIKĀYA LV, 5	181
WORIN GRÜNDET UNSER VERTRAUEN? DIE MACHT EINES BEGRÜNDETEN VERTRAUENS	183
DIE BRAHMANEN	188
WAS FÜHRT ALLEIN ZUR CHARAKTERÄNDERUNG?	191
EINFÜHRENDES ZU DEN EUROPÄISCHEN PARALLELEN ZUR BUDDHISTISCHEN PHILOSOPHIE	196
ANGUTTARA-NIKĀYA X, 75	201
HILFSBEREITSCHAFT UND GLEICHMUT	207
ENTTÄUSCHUNGEN FÜHREN BEI RECHTER EINSTELLUNG ENTSCHEIDENDE WENDUNGEN HERBEI	214
DER BUDDHAWEG – EIN WEG IN ETAPPEN	219
LÄUTERUNG DES GEMÜTES – DIE AUFGABE IM ALLTAG	224
WENN ER SICH WÜNSCHT	228
SOTĀPANNASCHAFT UND BODHISATTVASCHAFT	232
LOS VOM SELBST ODER LOS VON DEN BEILEGUNGEN	237
IST UNS DER INNERE FÜHRER NOTWENDIG?	242

MAHĀNĀMO	247
DAS SUTTAM VON SANGĀRAVO	249
ANGUTTARA-NIKĀYA VII, 46	252
ECHTE HINGABE ODER BLOSSE ANPASSUNG AN DIE UMGEBUNG	256
WIE WEIT WIRD DER PFAD VOM VETRAUEN BESTIMMT? BEGRÜNDETES UND UNBEGRÜNDETES VERTRAUEN	261
KOTTHIKO	268
MIT DEM SELBST ALS INSEL – ATTADĪPA –	271
STÄTTE DER BEGEGNUNG	274
DAS EIGENE SELBST BEHÜTET – ATTĀNARAKKHITA	276
DAS MYSTERIUM DES FRIEDENS	279
VOM FEUER – ĀDITTENA –	283

---

# EINFÜHRUNG

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. X. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1957/2500

**E**s ist ein bedeutsames Jahr für uns. In ihm wird das 15. und 16. Tausend des Hauptwerkes des großen Buddhisten *Georg Grimm* in einer bedeutend erweiterten und verbesserten Ausgabe erscheinen und auch diese Zeitschrift nimmt ein neues Gewand an. Sie wird zur Freude der großen Gemeinde seiner Verehrer im Druck herausgebracht.

Das Hauptwerk wird in seiner neuen Auflage nach einem der letzten Wünsche des Verfassers den Titel „*Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und Meditation*“ tragen. Dadurch will er von vornherein deutlich machen, daß, ganz im Sinne des Buddha, nur der praktische Logiker Bedeutung hat, bei dem die Wirklichkeit das granitne Fundament bildet, in dem die Voraussetzungen der Schlußfolgerung wurzeln. Und so wird auch schon aus dem Titel des Werkes deutlich, daß von allem Anfang an das beschauliche Denken, die Meditation im Vordergrunde steht.

Das Hauptwerk Georg Grimms erweckte in vielen Menschen das Interesse an der Lehre des Buddha. Es wird auch heute wieder und wieder verlangt und die noch in den Antiquariaten vorhandenen Exemplare dürften bald vergriffen sein. Das Besondere des Werkes liegt darin, daß es dem Menschen des Occidents nicht von vornherein ein ihm ungewohntes Denken zumutet, sondern ihm über die Beantwortung der ihm liegenden Fragen den Zugang zur Lehre des Buddha öffnet. Als das Urproblem zeigt sich dem Leser die Frage: „Was bin *ich*?“ nicht aber die Frage: „Was ist die *Welt*?“ Dem fügt der Verfasser hinzu: „Denn es könnte sehr wohl sein, daß wenn ich weiß, was *ich* bin, mich die Welt gar nicht weiter interessiert.“

Das steht ganz im Einklang mit Mahāvaggo I, 14. Dort fragen den Buddha dreißig brahmanische Jünglinge, ob er nicht ein Weib gesehen, das ihnen davongelaufen, nachdem es einen der Ihren bestohlen? Der Buddha stellt die Gegenfrage: „Was ist wohl besser, Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Ich sucht?“ Und die Jünglinge lassen sich überzeugen, daß es besser sei, wenn sie ihr Ich suchen.

Im Laufe der Untersuchungen wird uns allerdings klar, daß letzten Endes weder die Frage nach dem Ich, noch die Frage nach der Welt in dieser Form richtig gestellt ist, weil sowohl das Ich an sich (*buddhānam buddhavisayo*) als auch die Welt an sich (*lokacintā*) zu den unerfaßbaren Dingen gehören, „über die man nicht nachzudenken hat, es sei denn, daß man, indem man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheimfalle“ (Ang.-Nik. IV, 77). Alle Spekulationen über das Ich (die Seele) und über die Welt lehnt der Buddha also ab, er lehnt sie ab, weil ganz besonders auch von ihnen gilt: „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. So werden sie verworfen, so werden sie verleugnet.“ In der gleichen Richtung liegt es, wenn der Buddha auch alle bloßen Vermutungen und Deutungen über den Bereich der Schauungen (*jhāyissa jhānavisayo*) ablehnt, die außerhalb aller eigenen Erfahrungen angestellt werden, wie

er auch alle Ansichten über die Frucht der Taten (*kammavipāko*) im Einzelnen ablehnt, weil alles dieses Grübeln, wie gesagt, nur zum Wahn und zur Verstörung führe.

Das lehrgemäße Denken läßt uns immer deutlicher werden, wie wir nur zu sicheren Ergebnissen kommen, wenn wir unser Denken bestimmungsgemäß verwenden, wenn wir es also dazu verwenden, alles Erkennbare an uns und um uns im Verhältnis zu dem uns möglichen Wohlbefinden zu prüfen. Hierbei aber zeigt sich uns auch die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich.

Für diese Grenze stellt der Buddha das Kriterium auf: „Wobei ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen wird, geht es nicht an zu behaupten: ‘Das ist mein Selbst, das bin ich’“. Was ich sich so, seinen eigenen Gesetzen folgend, verändern sehe, ohne daß ich es beeinflussen kann: „So soll es sein, so soll es nicht sein“, was mich also in Erstaunen, Verwunderung und Schmerz versetzt, von all’ dem gilt das große Wort des Buddha: „Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.“

Übrigens ist dieser Weg der indirekten Beantwortung auch der natürliche, denn der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich beherrscht wie die ganze Welt, so auch jedes einzelne Wesen. Es kommt nur darauf an, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich richtig zu ziehen, den Trennungsstrich an der richtigen Stelle zu machen. Der Buddha hat diesen Trennungsstrich zwischen *attā* und *anattā* – Ich und Nicht-Ich – ganz genau gezogen. Er läßt jeden ein, nachzuprüfen, ob diese Grenzbestimmung richtig von ihm vorgenommen ist.

Diese Einladung aber findet nur Widerhall bei einem Menschen, der ein höheres Glück erahnt und erstrebt, als es ihm das allzu vergängliche und damit auch immer wieder überaus leidbringende illusionäre „Glück“ der Sinnenfreuden bietet. Das ist der religiöse Mensch, dem es bei allem, was er wahrnimmt, wie ein Grundbaß immer mittönt: „Wir fühlen und erfahren, daß wir ewig sind.“ Ihm ist hier die große Aufgabe gestellt, die immer mehr zum einzig wichtigen Problem seines Lebens wird.

Alle wirklich religiösen Menschen suchen diesen Trennungsstrich zu ziehen, Meister Eckehart sagt: „Wenn einer wähnt, er habe Gott erkannt und sich irgendetwas darunter vorstellt, so hat er irgendetwas erkannt, nur nicht Gott.“ Und weiter: „So vermag denn der Mensch überhaupt nicht zu wissen, was Gott ist. Etwas weiß er wohl: was Gott *nicht* ist“. Das streift dann der vernünftige Mensch alles ab. Deshalb sagt auch der Buddha: „Wovon die Weisen sagen: ‘Es ist nicht in der Welt’, davon sage auch ich: ‘Es ist nicht’, wovon die Weisen sagen: ‘Es ist in der Welt’, davon sage auch ich: ‘Es ist’“. Damit erkannte auch der Buddha alle Weisheit an, wo immer sie sich zeigte. Es ist dies die Weisheit, die sich einstellt im Gefolge ernstestrebens und Ringens, sie kommt der hohen Erkenntnis mehr oder weniger näher, daß alle Erscheinungen *an-attā* (Nicht-Ich) sind. Immer geht sie den Weg der Loslösung.

Nicht einmal mit der sittlichen Selbsterziehung beginnt der Mensch, wenn ihm nicht eine anschauliche Erkenntnis zeigt, daß wir der elenden Sklaverei entkommen müssen, der uns unsere Lüste nach dem ehernen Karmagesetz ausliefern. Diese sittliche Selbsterziehung aber macht ihn erst fähig zu der Konzentration, die die Weisheit zunehmen läßt. So bedingen sich Sittenreinheit, Konzentration und Weisheit gegenseitig.

Es ist das große Positivum eines Lebens, wenn im Ungenügen an den armseligen Sinnenfreuden nach einem höheren Glück gestrebt wird. In diesem Falle erweisen sich auch ungünstige äußere Verhältnisse nicht als etwa so mächtig, daß sie es verhindern könnten, einen Anfang damit zu machen, den Weg nach der Loslösung hin einzuschlagen. Viel wird unter echt religiösen Menschen von innerer Führung geredet. Hier aber haben wir eben den Beginn einer solchen inneren Führung, es ist die ausgezeichnete gute Frucht der Taten, die uns aus innerer Notwendigkeit heraus über die engen Schranken eines nur zwischen Geburt und Tod

verlaufenden Lebens hinaussehen läßt. Es ist das Freiwerden von heilsamen Kräften, die durch eigenes Streben in früheren Existenzen schon in den Vordergrund traten. Es ist der große Schatz der religiösen Veranlagung, den wir bereits in dieses Leben mitbrachten.

Diese religiöse Veranlagung bringt aber zugleich auch ein feines Gefühl dafür mit, das ausfindig zu machen, was uns auf dem Wege unterstützt, auf den uns eine innere Notwendigkeit hinführt. Sie läßt die Wichtigkeit einer Gemeinde der Gleichstrebenden erkennen, von der es im Samyutta-Nikāyo heißt: „Der gesamte heilige Wandel besteht in der Freundschaft der Guten, in der Gesellschaft der Guten, in der Gemeinschaft der Guten“ (Kosala-Samyutta, 18. Sut.). Gerade die religiöse Einstellung läßt uns die Gefahren ganz besonders scharf sehen, die das Lärmende und Aufdringliche einer alles immer mehr beherrschenden Technik in sich birgt, weil sie das Feinere und Höhere im Menschen nicht mehr zu seinem Rechte kommen lassen will. Da wird das Bedeutsame des Beratenwerdens durch Strebende erkannt, die das Vertrauen besitzen, da wird jede Anregung dankbar anerkannt. Da wird das Buddha-Wort in der Rede lebendig, und es wird lebendig in Menschen, die sich um seine Verwirklichung bemühen. Was kann uns weiter führen als das, was uns schon der Buddho sagt: „Das Hören der Lehre und eigenes tiefes Nachdenken.“

Der religiöse Mensch merkt immer mehr, wie nützlich ein solcher Umgang gerade in der heutigen Zeit ist. Er fördert diese Gemeinschaft, so weit es in seinen Kräften steht. „Der Lehre Gabe übertrifft alle anderen Gaben“ heißt es im Dhammapāda 354. Und im Anguttara-Nikāya IV, 95 nennt der Buddho den Menschen den „höchsten, besten, ersten, würdigsten und ausgezeichnetsten, der sowohl zum eigenen Heile als auch zum Heile der anderen wirkt“.

Es ist wichtig, sich über die Lehre zu unterhalten, sich auszusprechen, Zusammenkünfte abzuhalten, gemeinsam Uposatha zu feiern und Freundschaften zu pflegen. Auch das YĀNA trägt seinen Teil dazu bei. Unter seinen Vorgängern war der bekannteste der „Buddhistische Weltspiegel“, den Dr. Georg Grimm zusammen mit Dr. Karl Seidenstück von 1919 bis 1924 herausgab. Ab 1925 erschien in unregelmäßigen Abständen, zuweilen auch im Druck, der „Spiegel der Lehre“, den 1932 das YĀNA ablöste (Yāna = „Fahrzeug der Lehre“). Diese YĀNA-Hefte erschienen neben den Herausgaben von Büchern in unregelmäßigen Abständen bis zum Ende des Jahres 1937. In regelmäßigen Abständen erscheint das YĀNA wieder im 10. Jahrgange. Seit Oktober 1953 wird noch ein YĀNA in englischer Sprache herausgegeben.

Gemeinde und Zeitschrift sind wie Zeigefinger, die uns dahin weisen, wo unsere Bedürfnislosigkeit zunehmen muß, weil es mehr und mehr Dinge gibt, die wir nicht mehr brauchen. Einsicht und Kraft aber kommt uns im stillen Winkel. Durch die Atembeobachtung beim Sitzen oder Liegen, durch das Achten auf die Schritte beim Gehen, durch die Methoden, die dazu dienen, eine Beruhigung herbeizuführen, bringen wir uns jederzeit dazu, mit Andacht zu lesen. Nur ein andächtiges, nur ein meditatives Lesen hilft uns hier. Die geistige Verarbeitung ähnelt insofern auch der körperlichen Verdauung, weil das, was beim Studium anschaulich wird, die rechte Einstellung des Geistes vertieft, das andere aber wieder verloren geht.

Wenn wir in der rechten Weise leben und die rechte Konzentration pflegen, wird es uns zuweilen in unseren Meditationen sein, als ob wir diese Persönlichkeit, diesen Mikrokosmos, durch den erst der Makrokosmos für uns da ist, wie in einem Spiegel uns gegenüber sehen. Wir betrachten dieses Gegenüber aufmerksam und entdecken in seinem Antlitz Falten und einen fremden Zug, der uns nicht gefällt. Entfremdet sehen wir es an, wenn es uns auch bewußt bleibt, daß es an uns liegt, ihm sympathischere Züge zu verleihen. Schließlich aber wird uns der Anblick dieses Unzulänglichen unerträglich. Wir schließen die Augen und sind selig in der großen Leere, die uns umfängt. So ist es mit dem Glück der Loslösung, das uns immer wieder den Impuls gibt, auf dem rechten Wege weiter zu gehen, bis uns der Strom der Lehre ganz umfängt und mit sich fortzieht.





---

## GEDANKEN ZUM VESĀK

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vesāk-Uposatha-Feier am 12. Mai 1957  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. X. Jahrgang, Heft 2, März/April 1957/2500

In die Ferne lassen die Sehnsüchte gern die Gedanken schweifen, weit weg von dem Schauplatz alltäglicher Sorgen und Kummernisse und des nie enden wollenden hastenden Jagens nach Erfolg, der sich einstellen muß, um ein Leben zu ermöglichen, wie man es als Zeitgenosse führen muß, damit man weiter mittun kann. Da wendet sich natürlicherweise der Sinn gerade an diesem Feiertage Regionen zu, die der Ruf umgibt, noch heute Horte eines abseitigen, stillen Lebens zu sein, zu den Regionen des fernen Südostens, wo also ein wunschgemäß friedliches Leben noch möglich zu sein scheint. Dabei mag der sehnsüchtig Sinnende allerdings vergessen, daß die Lehre des Erhabenen in dem Lande ihres Ursprungs fast gänzlich verschwunden ist. Er mag vergessen, daß auch das stillere und weisere Indien, aus welchem sie kam, inzwischen manche Veränderung erfahren hat. Allerdings ist Indien uns heute nahe gerückt und von seinem großen Geist drang viel in alle Länder der Erde ein, für alle die, die hören wollen. Das einander Nahegerücktsein und immer Nähergerücktwerden brachte es aber mit sich, daß auch in den anderen Ländern des fernen Südostens, deren Namen dem Jünger des Buddho anheimelnd klingen, der moderne Geist den Willen, sich auch auf der technischen Ebene zu behaupten, aufrüttelt. Es entsteht ein neuer Ehrgeiz, es erwachen neue Bedürfnisse und die alten Ideale treten in den Hintergrund.

Am Vesāk-Tag gedenken wir der heiligen Stätten, an denen der größte Menschheitslehrer gewirkt hatte, der in diesem Weltzeitalter gelebt. Der allumfassende Geist des Buddho hatte auch Verständnis für alle jene, die zur Aufmunterung und zur Stütze feierliche Zeugnisse vom Äußeren her brauchen, er hat Verständnis für den einfachsten Pilger der Landstraße, wenn er in frommer Gesinnung dahinzieht, er sieht schon jetzt den himmlischen Lohn, der ihm werden wird. Eine lautere Gesinnung ist auf allen ihren Stufen zu achten. Wer möchte sich nicht am Anblick eines Stupa erbauen und an einem Heiligtum zur Ruhe niederlassen mit innerem Gewinn, wie es der Buddho und die großen Heiligen getan! Denn nur dann werden wir getroffen, nur dann erhoben, wenn das Äußere, das vor uns aufglänzt, durch seine Gestalt und seine Haltung zum deutlichen Widerschein von etwas wird, das sich in uns selbst findet. Auf unserem inneren Wege allerdings zeigen sich uns die hehrsten Heiligtümer, die für unsere groben Sinne nicht nachgestaltet werden können, da führt die Straße vorbei an allen himmlischen Seligkeiten hinauf zum hochehrhabenen Frieden des Nibbānam. Wie der wirklich fromme Pilger irdischer Straßen schon in seiner sichtbaren Erscheinung eine ganz bestimmte Haltung zeigt, in der er voll Sehnsucht in seine Richtung zieht, so widerspiegelt sich innere Pilgerschaft auch in Haltung und Gebärden.

Uns interessiert mit anderen Worten nur *die* Buddha-Lehre, die an jedem Ort und an jeder Stelle für uns lebendig werden kann. Uns interessiert nur *die* Buddha-Lehre, die aktuell wird. Wir finden viele Bücher über die Lehre vor und wir hören viel über dieses Thema. Wir müssen uns aber darüber klar sein, daß sie oft nur ein mehr oder weniger wissenswertes Thema ist, über das man redet, aber sie ist weit mehr noch für manche eine schön erhaltene Mumie, die man behaglich untersuchen kann. Das alles geht uns nichts an, und es ist auch ohne Wichtigkeit; bei einem Thema, wenn es nur alt genug ist, wird es immer tausend Meinungen geben. Für uns hat, um es noch einmal zu sagen, nur die Lehre Bedeutung, die an jedem Ort und in jeder Situation aktuell und lebendig werden kann und uns nach dem Maße der uns zugänglichen vernünftigen Einsicht eine Auskunft gibt. Diese Lehre aber verlangt unerbittlich fort und fort Entscheidungen von uns.

Einst trat Rohitasso, ein Göttersohn, vor den Erhabenen hin. Schon in früheren Existenzen war er als magiegewaltiger Einsiedler mit seinen gewaltigen Kräften und Möglichkeiten ein unermüdlicher Pilger gewesen, und obzwar er jetzt als Götterwesen mit seinem feingeistigen Körper ganze Welten strahlenden Lichtes durchschreiten konnte, war er doch darauf aus, eine Stätte zu erreichen, wo alle Veränderlichkeit ihr Ende gefunden.

Er fragte den Erhabenen:

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

Ihm antwortete der Erhabene:

„Nicht ist man imstande, Freund – das sag’ ich – durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen.“

Rohitasso mußte das voll Verwunderung aus der eigenen Erfahrung heraus bestätigen, worauf der Erhabene noch eindringlicher sprach:

„Wahrlich, nicht ist man imstande, Freund – das sag’ ich – durch Gehen das Ende der Welt zu kennen, zu sehen oder zu erreichen, da wo es weder Geburt gibt, noch Altern und Sterben, weder Entstehen noch Vergehen. Doch nicht kann man, Freund – das sag’ ich – ohne der Welt Ende erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen. Das aber verkünde ich, Freund: In eben diesem sechs Fuß hohen, mit Wahrnehmung und Denken behafteten elenden Körper, da ist die Welt enthalten, der Welt Entstehung, der Welt Ende und der zu der Welt Ende führende Pfad.“ (Ang.-Nik. IV, 45)

Das muß man begreifen. Insoweit eine Loslösung von dem sechs Fuß hohen mit Wahrnehmung und Denken behafteten elenden Körper und seiner Welt erzielt wurde, insoweit wurde der Pfad beschritten. Prüfe sich jeder selbst!

Als der Brahmane Dono den Erhabenen im Meditationssitz in friedvoller Majestät unter einem Baume sitzen sah, konnte er sich nicht enthalten zu fragen:

„Der Herr dürfte doch nicht etwa ein Deva sein?“ – „Ich dürfte allerdings kein Deva sein, Brahmane.“ – „Der Herr dürfte doch nicht etwa ein Gandhabbo sein?“ – „Ich dürfte allerdings kein Gandhabbo sein, Brahmane.“ – „Der Herr dürfte doch nicht etwa ein Yakkho sein?“ – „Ich dürfte allerdings kein Yakkho sein, Brahmane.“ – „Der Herr dürfte aber doch kein Mensch sein?“ – „Ich dürfte allerdings kein Mensch sein, Brahmane.“

Als Dono nun ausruft:

„Ja, was wird der Herr denn nun eigentlich sein?“ erwidert der Buddha:

„Jene Einflüsse, Brahmane, durch deren Nichtaufgeben ich etwa ein Deva wäre, sind für mich aufgegeben, entwurzelt, wie ein Palmstumpf ausgerodet, von Grund auf zerstört und nicht mehr fähig, wieder in die Erscheinung zu treten. Jene Einflüsse, Brahmane, durch deren Nichtaufgeben ich etwa ein Gandhabbo wäre, etwa ein Yakkho wäre, etwa ein Mensch wäre, – sind für mich aufgegeben, entwurzelt, wie ein Palmstumpf ausgerodet, von Grund auf zerstört und nicht mehr fähig, wieder in die Erscheinung zu treten.

Gleichwie da, Brahmane, ein blauer Lotos, oder ein roter Lotos, oder ein weißer Lotos, im Wasser geboren, im Wasser sich entwickelnd, über das Wasser emporragend, dasteht, vom Wasser nicht befleckt, – so auch, Brahmane, lebe ich, der ich in der Welt geboren bin, in der Welt mich entwickelt habe, nach Überwindung der Welt als ein von der Welt nicht Befleckter. Der *Buddho*, – für diesen halte mich, Brahmane!“ (Ang.-Nik. IV, 36).

Vom Anblick der hoheitsvollen Gestalt des Erhabenen mächtig ergriffen, muß sich Dono bei dieser Antwort doch klar werden: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.“ Und wir gedenken der Worte:

„Abgetrennt von der Verbindung zum Werden, Mönche, steht der Körper des Vollendeten (des Tathāgato) da. So lange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden ihn Götter und Menschen nicht mehr erblicken.“ (Dīgh.-Nik. I, 73)

„Wozu sich einer neigt, darnach wird er bestimmt; wozu er keine Neigung hat, darnach wird er auch nicht bestimmt: – Wenn er sich zu Körper und Geist neigt, so wird er darnach benannt. Wenn er sich nicht zu ihnen neigt, so geht er auch nicht in Benennung dadurch ein.“ (Samy.-Nik. XII, 35)

Feierlich kündigt es uns der Erhabene:

„Den also geisterlösten Mönch, Mönche, vermögen selbst die Indrā-, Brahma- und Pajāpati-Götter nicht auszukundschaften: Das ist das Substrat für das Bewußtsein eines Vollendeten. Und warum nicht? Schon bei Lebzeiten nenne ich den Vollendeten, Mönche, unerfaßbar.“ (Majjh.-Nik. 22)

Wenn wir das in Erwägung ziehen, dann verweist uns die Zuflucht zum *Buddho* ganz auf den inneren Weg. Da nehmen wir das Leuchten wahr, das aus dem Vollendeten hervorgeht, da kommen wir dem Vollendeten näher, wenn wir wunschloser werden, einzig da. Auf diesem inneren Weg wird die Zuflucht zum Wunderding gefunden, zum *Dhammo*. Da wird schon der Friede fühlbar, den letzten Endes alle Wesen erstreben und doch nie finden können, so lange sie unter der Herrschaft des Werdens verbleiben, der Friede, den die Welt nicht geben kann. Auf dem inneren Wege finden wir auch einzig und allein den *Sangho* der Erlesenen. Freundschaften mögen uns beschieden sein, als kämen sie von außen, ihre Wurzel aber liegt in der Wahlverwandschaft, die uns der innere Weg schafft.



---

## WIE WIRD NIBBĀNAM FÜR UNS KLAR SICHTBAR?

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zum Vesāk-Fest, gehalten am 12. Mai 1957  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. X. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1957/2500)

**L**iebe Brüder und Schwestern! Liebe Freunde!

Was hat uns wohl alle, die wir hier versammelt sind, zur Buddha-Lehre geführt? Was hat es mit sich gebracht, daß die Lehre für uns solche Bedeutung gewann? Wir werden wahrscheinlich auch hier auf verschiedene Gründe stoßen. *Einen* Grund aber werden wir bei jedem von uns finden. Die Unangemessenheit der gegenwärtigen Situation wird uns zum Nachdenken gebracht haben. Das Unangemessene des Lebens fühlen freilich die allermeisten, aber sie sehen in einem naiven Realismus das Übel nur draußen, sie sehen es zumeist eigentlich nur im Unzulänglichen ihrer gesellschaftlichen Position. Die Abhilfe sehen sie dann darin, daß sie sich mit möglichst vielen, die sich in gleicher Lage befinden, zusammenschließen, um im Zusammenschluß der Leidensgefährten mächtiger zu werden, ihre Forderungen zur Verbesserung ihrer Lage durchzusetzen. Bei einem aber, der zur Buddha-Lehre kommt, muß zum Gefühl für die Unangemessenheit der gegebenen Lage noch das deutliche Erkennen hinzukommen, daß eine Änderung nur von der Änderung der eigenen Einstellung ausgehen kann. Die innere Disharmonie, die so großes Leid bringt, muß aufgehoben werden. Alles Heil ist nur von der Arbeit an uns selbst zu erwarten.

Die Art des Zusammenschlusses mit Gleichstrebenden bei einem Buddha-Jünger ist eine andere. Der Mensch, der durch Zusammenschluß seine gesellschaftliche Position stärken will, gleicht einem Manne, der sich gleich Gekleideten und sich ähnlich Gebenden zugesellt, mit ihnen im Gleichschritt kommt und während dieses Dahinmarschierens im Gleichschritt sich geborgen fühlt. Der Buddha-Jünger hingegen gleicht einem Menschen, der einsam seines Weges geht und ab und zu einen anspricht, der auch beiseite steht und tief nachzudenken scheint. Meistens allerdings wird dieser Mensch nach kurzem Gespräch enttäuscht weitergehen, weil er feststellen muß, daß der Angesprochene doch nur einem Reiher gleicht, der scheinbar tiefsinnig vor sich hinsieht und doch nur Fische im Sinn hat, die ihm den Magen füllen sollen. Ein stetes Bemühen bringt aber auch schließlich einen Erfolg mit sich. Es mag sein, daß sich ein Angesprochener aber einmal tief verwundert über dieses dunkle Dasein zeigt. Sie gehen dann zusammen im Gespräch weiter. Sie haben sehr viel gefunden! Wir kommen noch einmal darauf zurück, warum sie viel gefunden

haben. Die Freundschaften des Buddha-Jüngers halten fester als die anderen. Ihre Bedeutung geht über den Tod hinweg.

In *einem* aber sind sich alle Wesen gleich. Sie verabscheuen das Leid und erstreben das Glück. Was quält uns aber wohl mehr als ein unbefriedigter Drang? „Leiden ist gehemmtes Wollen“. Im alten Indien war man sich zur Zeit des Buddha bereits allgemein darüber ins Reine gekommen, daß das Erlöschen alles quälenden Dranges, aller quälenden Wünsche das wahre Glück mit sich bringe. In der „Wissenschaft des Buddhismus“ lesen wir: „Wessen Drang auf rohe Sinnengenüsse ging, der hatte sein Nirvāna gefunden, wenn dieser Drang im hemmungslosen Sinnengenuß zur Ruhe kam, wessen Drang auf die wohligen Empfindungen der Versenkungen ging, für den bestand das Nirvāna eben in diesen Versenkungen, wie in Digha-Nikāya I, 3 gleichfalls ausgeführt ist, und wer das Reich des Nichtdaseins oder die Grenzscheide möglicher Wahrnehmung, also ‘die Spitze der Wahrnehmung’ ersehnte, wo man bloß noch wahrnimmt, daß jede Wahrnehmung im übrigen aufgehoben ist, fand die ‘unvergleichliche Sicherheit, das Nirvāna’ eben in diesen Zuständen, wie aus Majjhima-Nikāya 26 zu entnehmen ist.“ „So versteht es sich dann, daß für den, der das höchste Glück eben in dem Freisein von der Qual des unbefriedigten Dranges, unbefriedigter Wünsche findet, die drei Begriffe Glück, Ruhe und Erlöschung ineinander verfließen, wie das auch schon die alte Pāli-Sprache zum Ausdruck brachte, daß in ihr das Wort ‘*nibbāyati*’ sowohl ‘es wird gesegnet’ bedeutet, als ‘es wird ausgelöscht’.“

So fand auch Māgandiyo, der Pilger, sofort auch das bestätigt, was er für das Nirvāna hielt, als ihm der Buddha einen Ausspruch früherer großer Lehrer in den Worten zitierte: „Gesundheit ist das höchste Gut – Nirvāna höchste Seligkeit“. Allerdings forderte ihn der Erhabene gleich auf, diesen Spruch näher zu erklären, worauf er erwiderte: „Was da, Herr Gotamo, Gesundheit ist, das ist Nirvāna. So bin ich, Herr Gotamo, jetzt gesund und wohl, nichts bedrückt mich.“ Da muß Māgandiyo freilich vom Erhabenen hören, daß ihm das *ariyam cakkhum*, das hohe Auge fehle, das heilige Auge, das den letzten religiösen Sinn entschleiert.

„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. Und es täuschte ihn ein anderer Mann mit einem ölrußgeschwärtzen 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 seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt, und dieser gäbe ihm ein Heilmittel, und die Augen erstünden ihm, klärten sich: und wie er zu seh’n begänne, verginge ihm der lockende Willensreiz nach dem ölrußgeschwärtzen Schinderhemde; und er hielt 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 ölrußgeschwärtzen Schinderhemde, von dem er mir sagte: ‘Da hast du, lieber Mann, ein weißes Kleid, gar fein, ohne Flecken und sauber’. Ebenso nun auch, Māgandiyo, mag ich dir wohl die wirkliche Sachlage darlegen, was da Gesundheit, was Nibbānam ist, und du möchtest die Gesundheit wahrnehmen, das Nibbānam sehen, und es würde dir, wie du zu sehen begännest, der lockende Willensreiz nach den fünf Haftensgruppen vergehen, und du würdest denken: ‘Lange Zeit hindurch, wahrlich, bin ich von diesem Geiste betrogen, getäuscht, hintergangen worden. Und so war ich der körperlichen Form anhänglich angehangen, der Empfindung, der Wahrnehmung, den Gemütstätigkeiten, dem Bewußtsein anhänglich angehangen. Aus dem Anhangen entstand mir immer wieder Werden, aus dem Werden Geburt, aus der Geburt Altern und Sterben, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung. Das ist die Entstehung dieser ganzen Masse von Leiden.’“

Diese Darstellung beeindruckte Māgandiyo, den Pilger, so, daß er erwiderte: „So viel trau’ ich Herrn Gotamo zu und glaube, Herr Gotamo kann mir die wirkliche Sachlage derart zeigen, daß ich von diesem Sitze entblindet aufstehe.“

„Wohlan denn, Māgandiyo, sei du den Guten gesellt! Und wirst du den Guten gesellt sein, so wirst du die gute wirkliche Sachlage, den Saddhammo, hören; und wirst du die gute wirkliche Sachlage, den Saddhammo, hören, so wirst du der wirklichen Sachlage gemäß leben; und wirst du der wirklichen Sachlage gemäß leben, so wirst du eben selber erkennen, selber sehen: ‘Das ist das Sieche, Bresthafte, Schmerzhaftes, so wird das Sieche, Bresthafte, Schmerzhaftes restlos aufgehoben. So erfolgt für mich infolge der Aufhebung des Anhaftens die Aufhebung des Werdens, infolge der Aufhebung des Werdens die Aufhebung der Geburt, infolge der Aufhebung der Geburt die Aufhebung von Altern und Sterben, Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung. Auf diese Weise erfolgt die Aufhebung dieser ganzen Masse von Leiden.’“ (Mittl. Sammlg. 75. Dialog)

Das ist ein gar hehres Ziel letzten Beruhigtseins, letzter friedvoller Stille, das da vor uns auftaucht, aber der Anfang davon liegt beim Umgang mit Guten, beim Umgang mit *sappurisā*, mit *santā purisā*, mit seienden Menschen im höheren Sinne, mit wirklichen Menschen, die streben, das Niedrige in sich zu überwinden, das durch die Gewohnheiten des langen Samsāro erhärtet ist. Gerade wir in unserem gehetzten und an Eindrücken so überwältigenden Dasein kommen ohne diesen Umgang nicht aus. Wenn der Vollkommen-Erweckte in den zitierten Spruch: „Gesundheit ist das höchste Gut – Nibbānam höchste Seligkeit“ noch hinzufügt: „Unter den Pfaden ist der achtfache der sichere, der zur Unsterblichkeit führt“, so weist er darauf hin, daß es ohne diesen Pfad mit Nibbānam nur beim Worte bleibt, und da er auf den Pfad hinweist, so weist er auch auf den Begleiter hin, der sich auf dem Pfade stets findet.

Mit diesem Begleiter und an diesem Begleiter erprobt sich für uns der Pfad, der sich im Umgange mit unseren Menschen- und Tierbrüdern als der richtige erweisen muß.

„Das sichtbare Nibbānam, so sagt man, Herr Gotamo. Inwiefern nun, Herr Gotamo, ist das Nibbānam sichtbar, zeitlos, zum Kommen und Sehen einladend, zum Ziele führend, den Wissenden, jedem für sich, verständlich?“

„Von der Begier entflammt, überwunden, im Innern ganz beeinflusst, Brahmane, ist man auf eigene Schädigung bedacht, ist man auf die Schädigung anderer bedacht, ist man auf beiderseitige Schädigung bedacht und erfährt geistig schmerzlichen Gram. Hat man aber die Begier aufgegeben, so ist man weder auf eigene Schädigung bedacht, noch ist man auf die Schädigung anderer bedacht, noch ist man auf beiderseitige Schädigung bedacht, und man erfährt keinen geistig schmerzlichen Gram. Also, Brahmane, ist das Nibbānam sichtbar, zeitlos, zum Kommen und Sehen einladend, zum Ziele führend, den Wissenden, jedem für sich, verständlich.“

Vom Hasse erbost, überwunden, im Innern ganz beeinflusst, Brahmane, ist man auf eigene Schädigung bedacht, ist man auf die Schädigung anderer bedacht, ist man auf beiderseitige Schädigung bedacht und erfährt geistig schmerzlichen Gram. Hat man aber den Haß aufgegeben, so ist man weder auf eigene Schädigung bedacht, noch ist man auf die Schädigung anderer bedacht, noch ist man auf beiderseitige Schädigung bedacht, und man erfährt keinen geistig schmerzlichen Gram. Also, Brahmane, ist das Nibbānam sichtbar, zeitlos, zum Kommen und Sehen einladend, zum Ziele führend, den Wissenden, jedem für sich, verständlich.“

Von der Verblendung verwirrt, überwunden, im Innern ganz beeinflusst, Brahmane, ist man auf eigene Schädigung bedacht, ist man auf die Schädigung anderer bedacht, ist man auf beiderseitige Schädigung bedacht und erfährt geistig schmerzlichen Gram. Hat man aber die



Verblendung aufgegeben, so ist man weder auf eigene Schädigung bedacht, noch ist man auf die Schädigung anderer bedacht, noch ist man auf beiderseitige Schädigung bedacht, und man erfährt keinen geistig schmerzlichen Gram. Also, Brahmane, ist das Nibbānam sichtbar, zeitlos, zum Kommen und Sehen einladend, zum Ziele führend, den Wissenden, jedem für sich, verständlich.

Wenn nun, Brahmane, jemand das völlige, restlose Verschwinden der Begier, das völlige, restlose Verschwinden des Hasses, das völlige, restlose Verschwinden der Verblendung erfährt, so ist insofern, Brahmane, das Nibbānam sichtbar, zeitlos, zum Kommen und Sehen einladend, zum Ziele führend, den Wissenden, jedem für sich, verständlich.“ (Ang.-Nik. III, 55).

Hier finden wir die geistige Einstellung, aus der heraus wir uns um die Sittenreinheit bemühen müssen. Es ist das eine geistige Einstellung, die der Vers 705 Sutta-Nipāto schön zum Ausdruck bringt: „So wie ich bin, so sind jene, – Wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, – tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten.“ Betrachtend und immer wieder betrachtend muß man um Sittenreinheit ringen. In der 8. Rede der Mittl. Sammlg. wird es ausgeführt, wie man durch ein Herumkommen fortschreiten muß. Um die Neigung zur Gewalttätigkeit muß man durch Übung der Milde herkommen, um die Neigung zum Töten durch Übung des Nichttötens, um die Neigung zum Nehmen des Nichtgegebenen durch Übung des Nichtnehmens, um die Neigung zu einem unreinen Lebenswandel durch Übung der Reinheit, um die Neigung zur Lüge muß man durch die Enthaltung von der Lüge herkommen. Durch dieses Herumkommen müssen wir unsere tiefeingewurzelten schlechten Gewohnheiten verlieren. Betrachtend und immer wieder betrachtend müssen wir in diesem Bemühen verharren, weil sich nur so die stürmischen Wogen der Leidenschaften glätten, unser Inneres aber einem beruhigten Meere gleichen muß, das uns den Blick in die Unendlichkeiten gestattet. Nur ein reines Verhalten führt uns zu einem reinen Geiste und nur ein reiner Geist zu reiner Erkenntnis.

Wir müssen uns allerdings an den Majjh.-Nik. 79 erinnern. Dort fragt der Erhabene den Vertreter einer anderen Lehre:

„Wie nun aber, Udāyi? Gibt es eine einzig-freudvolle Welt? Gibt es einen deutlich bezeichneten Weg zur Verwirklichung dieser einzig-freudvollen Welt?“

„In unserem eigenen Lehrsystem, Herr, heißt es so: ‘Es gibt eine einzig-freudvolle Welt. Es gibt einen deutlich bezeichneten Weg zur Verwirklichung dieser einzig-freudvollen Welt.’“

„Was ist das aber, Udāyi, für ein Weg zur Verwirklichung dieser einzig-freudvollen Welt?“

„Da gibt einer, Herr, das Töten auf und enthält sich des Tötens; er gibt das Nehmen von Nichtgegebenem auf und enthält sich des Nehmens von Nichtgegebenem; den Wandel in üblen Lüsten gibt er auf und enthält sich des Wandels in üblen Lüsten; er gibt falsche Rede auf und enthält sich von falscher Rede; oder er hat noch eine andere Asketenpflicht auf sich genommen. Das, Herr, ist der deutliche bezeichnete Weg zur Verwirklichung dieser einzig-freudvollen Welt.“

„Was meinst du wohl, Udāyi, zu einer Zeit, in der man des Tötens sich enthält, des Nehmens von Nichtgegebenem sich enthält, des Wandels in üblen Lüsten sich enthält, falscher Rede sich enthält oder noch eine andere Asketenpflicht auf sich genommen hat, ist man zu einer solchen Zeit einzig-freudvoll oder teils freudvoll, teils leidvoll?“

„Freudvoll und leidvoll, Herr.“

„Was meinst du wohl, Udāyi? Kann wohl das Betreten eines gemischt freudvoll-leidvollen Weges zur Verwirklichung der einzig freudvollen Welt führen?“

„Hat der Erhabene das Gespräch abgeschnitten? Hat der Pfadvollender das Gespräch abgeschnitten?“

„Warum denn, Udāyi. sprichst du so: Hat der Vollendete das Gespräch abgeschnitten? Hat der Pfadvollender das Gespräch abgeschnitten?“

„In unserem eigenen Lehrsystem, Herr, heißt es so: Es gibt eine einzig-freudvolle Welt, es gibt einen deutlich bezeichneten Weg zur Verwirklichung dieser einzig-freudvollen Welt. Hierbei sind wir, Herr, vom Erhabenen aus seiner eigenen Lehre heraus ins Verhör genommen, ausgeforscht, befragt, als leer, eitel, fehlerhaft befunden worden. Wie aber, Herr, gibt es eine einzig-freudvolle Welt? Gibt es einen deutlich bezeichneten Weg zur Verwirklichung der einzig-freudvollen Welt?“

„Es gibt, Udāyi, eine einzig-freudvolle Welt. Es gibt einen deutlich bezeichneten Weg zur Verwirklichung der einzig-freudvollen Welt.“

„Was aber, Herr, ist der deutlich bezeichnete Weg zur Verwirklichung der einzig-freudvollen Welt?“

„Da weilt, Udāyi, ein Mönch fern von den Sinnenlüsten, fern von den unheilsamen Dingen in der in Erwägen und Überlegen bestehenden, in Abgeschiedenheit entstandenen, mit Freude und Glück verbundenen ersten Schauung. Nach Stillung des Erwägens und Überlegens aber verweilt er, innerlich beruhigt, mit einheitlich gewordenem Geiste, in der in der Konzentration entstandenen mit Freude und Glück verbundenen zweiten Schauung. Nach Überwindung der Freude aber verweilt er gleichmütig, achtsam, klar bewußt, und er ist ganz von dem Glück durchdrungen, von dem die Edlen sprechen: ‘Glücklich verweilt der Gleichmütige, Achtsame’, und so gewinnt er die dritte Schauung. Das aber, Udāyi, ist der deutlich bezeichnete Weg zur Verwirklichung der einzig-freudvollen Welt“.

„Nicht, Herr, ist das der deutlich bezeichnete Weg zur Verwirklichung der einzig-freudvollen Welt. Insoweit hat man ja schon die einzig-freudvolle Welt verwirklicht.“

„Nicht doch, Udāyi, hat man insoweit die einzig-freudvolle Welt verwirklicht; das ist eben der deutlich bezeichnete Weg zur Verwirklichung der einzig-freudvollen Welt.“

Bei diesen Worten brach die Schar des Wandermönches Sakuludāyi in Geschrei, in großen Lärm, in lauten Lärm aus: „Da würden wir zugrunde gerichtet sein samt unseren Lehren! Da würden wir zugrunde gerichtet sein samt unseren Lehren! Ein Vorzüglicheres darüber hinaus kennen wir nicht!“

Nachdem es dem Wandermönch Sakuludāyi gelungen war, jene Wandermönche zum Schweigen zu bringen, sprach er zum Erhabenen: „Inwieweit aber, Herr, hat man die einzig-freudvolle Welt verwirklicht?“

„Nach Überwindung von Freude und Leid, Udāyi, und zufolge des schon früher erreichten Schwindens von Frohsinn und Trübsal erreicht er den durch Gleichmut und Achtsamkeit geläuterten Zustand der vierten Schauung. Und so da Gottheiten in dieser einzig-freudvollen Welt erschienen sind, mit denen verweilt er, spricht mit ihnen, pflegt Rede und Rat mit ihnen. Insofern hat man die einzig-freudvolle Welt verwirklicht.“

„Führen nun wohl, Herr, zur Verwirklichung dieser einzig-freudvollen Welt die Mönche beim Erhabenen den Reinheitswandel?“

„Nicht doch, Udāyi, zur Verwirklichung dieser einzig-freudvollen Welt führen die Mönche bei mir den Reinheitswandel, Es gibt ja, Udāyi, andere Dinge, vorzüglicher und feiner, um deren Verwirklichung willen die Mönche bei mir den Reinheitswandel führen.“



„Was aber, Herr, sind das für vorzüglichere und feinere Dinge, um deren Verwirklichung willen die Mönche bei dir den Reinheitswandel führen?“

„Da erscheint, Udāyi, der Vollendete in der Welt, der Heilige, der Vollkommen-Erwachte, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, der Pfadvollender, der Kenner der Welt, der Lehrer der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene. Nachdem er die fünf Hemmungen hinter sich gelassen hat, die Befleckungen des Geistes, die schwächenden, durchschaut hat, weilt er fern von den Sinnenlüssen, fern von den unheilsamen Dingen in der ersten Schauung mit ihren Erwägungen und Überlegungen. Das, Mönche, ist ein Ding, vorzüglicher und feiner, um dessen Verwirklichung willen die Mönche bei mir das Reinheitsleben führen. Und weiter noch, Udāyi, weilt ein Mönch nach Stillung des Erwägens und Überlegens in der zweiten Schauung – verweilt er in der dritten Schauung – verweilt er in der vierten Schauung. Auch das, Udāyi, ist ein Ding, vorzüglicher und feiner, um dessen Verwirklichung willen die Mönche bei mir den Reinheitswandel führen.

Solchen Geistes, gesammelt, geläutert, gesäubert, von Helligkeit durchstrahlt, geschmeidig, biegsam, fest, regungslos, richtet er ihn auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen. Er erinnert sich an manche verschiedene frühere Daseinsform, als wie an ein Leben, dann an zwei Leben, und so weiter, mit je den eigentümlichen Merkmalen, mit je den eigenartigen Beziehungen. Auch das, Udāyi, ist ein Ding, vorzüglicher und feiner, um dessen Verwirklichung willen die Mönche bei mir das Reinheitsleben führen.

Solchen Geistes, gesammelt, geläutert, gesäubert, von Helligkeit durchstrahlt, geschmeidig, biegsam, fest, regungslos, richtet er ihn auf die Erkenntnis des Verschwindens-Erscheinens der Wesen. Mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, überirdischen, sieht er die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, er erkennt, wie die Wesen je nach den Taten wieder erscheinen. Auch das, Udāyi, ist ein Ding, vorzüglicher und feiner, um dessen Verwirklichung willen die Mönche bei mir den Reinheitswandel führen.

Solchen Geistes, gesammelt, geläutert, gesäubert, von Helligkeit durchstrahlt, geschmeidig, biegsam, fest, regungslos, richtet er ihn auf die Erkenntnis der Versiegung der Beeinflussung. ‘Dies ist das Leiden’ versteht er der Wirklichkeit gemäß. ‘Dies ist die Leidensentstehung’ versteht er der Wirklichkeit gemäß, ‘Dies ist die Leidensvernichtung’ versteht er der Wirklichkeit gemäß. ‘Dies ist der zur Leidensvernichtung führende Pfad’ versteht er der Wirklichkeit gemäß. Also erkennend, also schauend ist sein Geist erlöst von der Beeinflussung durch das sinnliche Begehren, erlöst von der Beeinflussung durch das Werden, erlöst von der Beeinflussung durch das Nichtwissen. ‘Erlöst bin ich’, diese Erkenntnis geht auf. ‘Versiegt ist die Wiederverkörperung, vollendet die Heiligkeit, gewirkt das Werk, nichts bindet hinfort an diese Welt’ versteht er da. Das aber, Udāyi, ist ein Ding, vorzüglicher und feiner, um dessen Verwirklichung willen die Mönche bei mir den Reinheitswandel führen.“

Das Streben nach Sittenreinheit bildet die unabdingbare Grundlage, zu einem reinen Geiste und zu einem reinen Erkennen zu kommen. Und wir sehen auch, daß wir um das Erwägen und Überlegen, das noch der ersten Schauung zu Grunde liegt, nicht herumkommen, ansonst uns auch alle Seligkeitszustände nichts nützen, weil sie immer wieder verschwinden, und wir weiterhin im Samsāro herumtaumeln. Von der Peripherie her muß das Denken recht ausgerichtet sein. Es muß ausgerichtet sein im Sinne des Anattā-Gedankens, der uns von unserer Persönlichkeit und ihrer Welt sagt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Er gibt uns die Richtung unseres Denkens und Sinnens an, ein Denken und Sinnen, das losläßt, das zur Loslösung führt. Und auf diesem Wege muß es sich immer wieder ereignen, daß wir mit unsäglicher Seligkeit des Glückes der Loslösung gewahr werden, des Glückes der

Befreiung: „Kein Ding ist der Neigung wert.“ In solchem Schauen wird uns das Nibbānam offenbar. Zu diesem Erlebnis gehört nicht einmal die völlig durch Sinneneindrücke ungestörte Schauung. Dieses Glück ist schon in einer angrenzenden Konzentration, einer *upacāra-samādhi* zu erreichen, und ist doch ein ganzes und hohes Glück. Diese herrliche Frucht der Meditation, zu der uns die Betrachtungen des Satipatthāna-Suttam besonders hinleiten, wird dort wieder und wieder mit den Worten geschildert: „Und unangelehnt verharret er und an nichts in der Welt hängt er.“ Diese *sāmayikā vimutti*, diese zeitliche Loslösung in ihrer unaussprechlichen Beglückung gibt uns immer wieder die Kraft auf dem Wege in all unserem Streben, ohne sie werden wir bald auf dem Wege ermüden und einen anderen Weg einschlagen.

Dieses Erlebnis ist ganz besonders notwendig, weil wir bei allem unserem Streben immer wieder unsere Unzulänglichkeit wahrnehmen werden. Das ist eine Erfahrung, die treffend in den Worten des Paulus zum Ausdruck kommt: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ Immer wieder erringen die Triebe die Herrschaft über das, was als das Bessere erkannt wird. Wehe dann dem, der nicht in einer ab und zu deutlich erlebten Loslösung eine Stütze hat! Wehe dem, der nicht ab und zu damit einen Vorgeschmack des Nibbānam erlebt, so daß er sich auf Nibbānam freuen kann! All unser Streben, Studieren und Betrachten muß uns immer wieder dieses stille Glück im Winkel verschaffen, das so groß ist, daß uns auch Niederlagen nicht vom Wege vertreiben können. Je mehr und intensiver wir dieses Glück im eigenen Inneren erleben, desto weniger werden wir etwas von dem erhoffen, was von außen kommt.

Jetzt werden wir auch Stellen verstehen, wie diese in Ang.-Nik. X, 75 und Ang.-Nik. VI, 44: „Da ist ein Mensch, Ānando, sittenlos, von schlechter Sittlichkeit und er kennt der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine Unsittlichkeit restlos aufgehoben wird. Auch hört er fleißig die Lehre, befaßt sich viel mit der Wahrheit und durchdringt mit Erkenntnis viel, auch erreicht er wenigstens ab und zu eine vorübergehende Loslösung, eine *sāmayikā vimutti*. Der macht beim Zerbrechen des Leibes, nach dem Tode, einen Fortschritt, keinen Rückschritt, steigt höher, fällt nicht zurück.“

Dasselbe wird auch von Menschen gesagt, die starke Gier haben, zuwider und reizbar sind, und denen ab und zu böse Worte entfahren. Schlimm ist es allerdings, wenn diese schlechten Eigenschaften da sind und der damit Belastete nicht der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit erkennt, wo seine schlechten Eigenschaften restlos aufgehoben werden. Schlimm ist es allerdings, wenn er sich nicht bemüht, die Lehre zu hören, sich wenig mit der Wahrheit befaßt, nichts mit Erkenntnis durchdringt und nicht wenigstens ab und zu eine vorübergehende Loslösung erreicht. „Der macht beim Zerbrechen des Leibes, nach dem Tode, einen Rückschritt, keinen Fortschritt, geht zurück und steigt nicht höher.“ Aber auch die besten Charaktereigenschaften verschwinden im Laufe des Samsāro wieder, wenn ein solch törichtes Verhalten bestimmend ist.

Und auch die bekannte Rede in Ang.-Nik. III, 101 ist in diesem Sinne aufzufassen:

„Da begeht, Mönche, ein Mensch eine geringere Übeltat, die ihn zur Hölle führt. Und da begeht ein anderer Mensch dieselbe geringere Übeltat, deren Reife er aber schon im gegenwärtigen Leben erfährt. Nicht einmal eine kleine Wirkung stellt sich nach dem Tode ein, geschweige denn eine große.“

Und was für ein Mensch ist das, Mönche, den seine geringere Übeltat zur Hölle führt? Da ist, Mönche, ein Mensch nicht achtsam auf den Körper, nicht achtsam auf die sittliche Zucht, nicht achtsam auf seine Gedanken, nicht achtsam auf Weisheit, ist beschränkt und unfrei und weilt bei kleinlichen Dingen, die Leid bringen. Einen solchen Menschen, Mönche, führt seine geringere Übeltat zur Hölle.

Und was für ein Mensch ist das, Mönche, der zwar dieselbe geringere Übeltat begeht, deren Reife er aber schon im gegenwärtigen Leben erfährt, während sich nicht einmal eine kleine Wirkung nach dem Tode einstellt, geschweige denn eine große? – Da ist, Mönche, ein Mensch achtsam auf den Körper, achtsam auf die sittliche Zucht, achtsam auf seine Gedanken, achtsam auf Weisheit, ist unbeschränkt, von großem Geist und verweilt bei dem Unbegrenzten. Ein solcher Mensch, Mönche, begeht dieselbe geringere Übeltat, deren Reife er aber schon im gegenwärtigen Leben erfährt, während sich nicht einmal eine kleine Wirkung nach dem Tode einstellt, geschweige denn eine große.

Es ist, Mönche, wie wenn jemand eine Hand voll Salz in ein kleines Gefäß voll Wasser täte; was meint ihr, Mönche: Wird wohl das wenige Wasser in dem Gefäß durch jene Handvoll Salz salzig und untrinkbar?“

„Gewiß, Herr!“

„Und aus welchem Grunde?“

„Es ist ja nur, Herr, eine kleine Menge, nur wenig Wasser; dieses wird durch die Hand voll Salz salzig und untrinkbar.“

„Und setzt den Fall, Mönche, jemand täte eine Handvoll Salz in den Ganges-Strom; was meint ihr, Mönche: Wird wohl der Ganges-Strom durch jene Hand voll Salz salzig und untrinkbar?“

„Nein, Herr!“

„Und aus welchem Grunde?“

„Groß ist ja, Herr, die Wassermenge des Ganges-Stromes; sie wird durch jene Hand voll Salz nicht salzig noch untrinkbar.“

„Genau so, Mönche, begeht da ein Mensch eine geringere Übeltat, die ihn zur Hölle führt. Und da begeht ein anderer Mensch dieselbe geringere Übeltat, deren Reife er aber schon im gegenwärtigen Leben erfährt. Nicht einmal eine kleine Wirkung stellt sich nach dem Tode ein, geschweige denn eine große.

Und was für ein Mensch ist das, Mönche, den seine geringere Übeltat zur Hölle führt? Da ist, Mönche, ein Mensch nicht achtsam auf den Körper, nicht achtsam auf die sittliche Zucht, nicht achtsam auf seine Gedanken, nicht achtsam auf Weisheit, ist beschränkt und unfrei und weilt bei kleinlichen Dingen, die Leid bringen. Einen solchen Menschen, Mönche, führt eine geringere Übeltat zur Hölle.

Und was für ein Mensch ist das, Mönche, der zwar dieselbe geringere Übeltat begeht, deren Reife er aber schon im gegenwärtigen Leben erfährt, während sich nicht einmal eine kleine Wirkung nach dem Tode einstellt, geschweige denn eine große? – Da ist, Mönche, ein Mensch achtsam auf den Körper, achtsam auf die sittliche Zucht, achtsam auf seine Gedanken, achtsam auf Weisheit, ist unbeschränkt, von großem Geist, und verweilt bei dem Unbegrenzten. Ein solcher Mensch, Mönche, begeht dieselbe geringere Übeltat, deren Reife er aber schon im gegenwärtigen Leben erfährt, während sich nicht einmal eine kleine Wirkung nach dem Tode einstellt, geschweige denn eine große.“

Mögen wir durch diese Worte am heutigen Vesāk-Tage angeregt werden, uns immer wieder und wieder um Sittenreinheit zu bemühen, uns immer und immer wieder um das Studium der Lehre zu bemühen, uns immer und immer wieder um Meditation zu bemühen. Jedem von uns wird dann immer und immer wieder eine Atempause zuteil werden, das so unsagbar beseligende Glück der Loslösung, das uns dann den Weg immer wieder und wieder leicht macht. In dieser seligen Loslösung ist auch für uns das Nibbānam erlebbar. Wer ab und zu diese selige Loslösung erlebt, ist imstande sich auf das Nibbānam zu freuen. Die Seligkeit aber, die ein einheitlich

gewordener Geist auf dem Wege der Loslösung immer wieder und wieder erfährt, – je näher er dem Nibbānam kommt, in umso höherem Grade, – gibt ihm immer wieder den Fingerzeig, daß es gilt: „Das ist *wahr*, was *echt* ist: *Nibbānam*.“ (140. Suttam der Mittl. Sammlg.)



---

# RELIGIÖSER BUDDHISMUS

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur Pavāranā-Feier am 25. August 1957

YĀNA. X. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1957/2501

**G**eorg Grimm, unser Lehrer, der vor zwölf Jahren von uns ging, sagt in seinem Vorwort zur „Wissenschaft des Buddhismus“, daß die Buddha-Lehre den Inhalt des religiösen Bewußtseins, der gemeinhin nur ein ganz bestimmter und nur gefühlsmäßiger sei, in greifbarer Anschaulichkeit aufdecke und zwar in folgender Weise:

„Wir sind nicht die vergänglichen Zeitwesen, die, jeden ungenossenen Augenblick für verloren achtend, die Gegenwart, die Trägerin aller unserer Genüsse, möglichst auskosten sollen, wie uns eine seichte Weltanschauung wähen läßt, sondern wir sind in unserem tiefsten Grunde außerzeitlich, überweltlich, in uns selbst unbedingt selig. Alles Leiden wird für uns überhaupt erst dadurch möglich, daß wir uns in das Leben *hineinbegeben*, das uns also *wesensfremd* ist und nur ein Phänomen darstellt, welches wir selbst erst für uns hervorbringen, indem wir seit anfanglosen Zeiten jeweils im Zeitpunkt unseres Todes in unserem Drang nach diesem Phänomen einen neuen Keim in einem Mutterleib ergreifen und diesen zu einem Organismus gestalten. Unsere speziellen Leiden aber schaffen wir uns wiederum selber dadurch, daß wir jeweils einen solchen Drang in uns entwickeln, daß er uns gerade *den* Keim ergreifen läßt, den wir tatsächlich ergreifen, und uns so in die Verhältnisse und Lagen führt, in denen wir uns nachher tatsächlich sehen, wobei Verhältnisse und Lagen um so ungünstiger sein müssen, je selbstsüchtiger der Drang war, und um so glücklicher, je mehr er sich auf das Wohl der Mitwesen erstreckte.“

Wenn das religiöse Bewußtsein in dieser Weise umrissen wird, dann merken wir auch gleich, daß Erkenntnisse der Buddha-Lehre immer auch sofort mit dem Praktischen verknüpft sind. Ich begeben mich in *jedem* Augenblicke meines Lebens in das Leben hinein oder löse mich in *jedem* Augenblicke meines Lebens mehr oder weniger ab, und dafür ist meine jeweilige geistige Einstellung maßgebend. Diese Erkenntnisse gelten für den gegenwärtigen Augenblick, und wer im gegenwärtigen Augenblick nichts mit ihnen machen kann, hat keine Gewißheit, ob er auch je in der Zukunft etwas wird mit ihnen machen können.

Unser jetziges Leben ist das Jenseits zu dem früheren Leben und nicht nur zu dem früheren Leben, sondern zu dem diesem vorhergehenden Leben, ja unser jetziger Augenblick ist das Jenseits zu dem vorherigen Augenblick und zu dem diesem vorangehenden Augenblicken. Unser nächstes Leben wird das Jenseits zu unserem gegenwärtigen Leben sein, ja der nächste Augenblick das Jenseits zum gegenwärtigen Augenblick. Wir befinden uns in einem Strome der Abhängigkeiten, und wir befänden uns in einer wahrhaft verhängnisvollen Situation und wüßten gar nicht, wie wir

aus diesem Strome herauskommen sollten, wenn es nicht mit Macht aus uns spräche, daß wir in einem Urgegensatz zu dieser Situation stehen. Dem Buddho gelang es, diese Stimme in den klaren Worten zum Ausdruck zu bringen:

*„Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“*

So erklärt der Buddho das Wort „anattā“. Und gerade diese Worte: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ hören wir vom Buddho so häufig wie keine anderen. Ihre Abkürzung liegt im Wort anattā, übersetzt in den Worten: nicht das Selbst. Unser ehrwürdiger Lehrer, dessen Gedächtnis wir heute feiern, hat ihnen wieder die grundlegende Stellung gegeben, die ihnen gebührt. Wenn wir alles mehr und mehr im Lichte dieser Worte sehen, wird unsere Wertschätzung für all das, was uns jetzt so wichtig erscheint, und uns beunruhigt, mehr und mehr die werden, wie sie in den Worten zum Ausdruck kommt: „Kein Ding ist der Neigung wert.“

Diese Worte geben unserem Geiste die Richtung. Das klare Wort gibt eine klare Richtung, das unklare Wort läßt jedem Irrtum und jeder Willkür Raum. Man kann nur einem Menschen helfen, der Sinn für klare und eindeutige Weisungen hat. Wer nicht gründlich studiert, tief überlegt und immer wieder betrachtet, ist ohne jede Aussicht, je weiter zu kommen. Schon am Anfange muß das Denken ein rechtes sein, um zum rechten Ziele zu führen. Das sage ich gerade in diesem Hause, in dem ein Lehrer lehrte, dem Klarheit und Eindeutigkeit wie keinem zweiten eignen. Wer von unklarem und verschwommenem Denken ausgeht, wird vergeblich auf eine spätere Erleuchtung von Innen her hoffen. Es bleibt für ihn bei diesem Samsāro mit allen Inkonsequenzen und allen seinen Feinden und das Licht der Erkenntnis mag ihm für lange Zeiten wieder in Zuständen der Stumpfheit und Qual dahinschwinden.

Wenn allerdings zwei Menschen, die unbefangen richtig denken, die Worte aus Samy.-Nik. XXXV, 1 aussprechen: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“, so werden sie doch für den einen eine tiefere Bedeutung haben und für den anderen eine flachere. Ja – die Bedeutung der Worte mag für jeden von beiden eine so verschiedene sein, wie sie für zwei Menschen verschieden ist, die ein fernes Land beschreiben, von denen der eine dieses Land erlebte und der andere nur davon las. Wir wissen es aus eigener Erfahrung und erfahren es immer wieder, daß uns eine wiederholt gelesene Buddha-Rede dann noch etwas ganz anderes sagt, als was sie uns beim ersten Lesen sagte. Die Buddha-Jünger sind wie Wanderer, die eine Straße dahinziehen, die bergan geht, das Ziel ihrer Wanderung sind die höchsten Höhen des Himālaya. Immer wieder ist auch ihr Blick dahin gerichtet und immer wieder empfangen sie von diesem Anblick die Kraft, weiter vorwärts zu streben, denn unbeschreiblich locken jene Spitzen im Abendrot. Die Wanderer kommen auch verschieden langsam vorwärts, der eine geht geradezu auf das Ziel los über Stock und Stein, der andere benutzt bequemere Wege, die in Serpentinaen sich bergan schlängeln. Unversehens, geht es auch wieder in Täler hinab, die im Schatten der Bergwände liegen. Wenn die Richtung eingehalten wird, werden die Täler auch immer höher zu liegen kommen. Beiden Wanderern bietet sich unterwegs, wenn sie von verschiedenen Höhen aus um sich blicken, ein verschiedener Anblick. Ihrem Ausblick ist aber eines gemeinsam, es ist erstens ein Ausblick von einer Höhe, und zweitens spähen sie immer wieder nach dem höchsten Gipfel. Manchmal entschwindet ihnen auch dieser höchste Gipfel, verdeckt durch die nahe gelegenen hohen Berge, und gerade dann treibt ihre Sehnsucht sie wieder weiter und höher, bis sie diesen höchsten Gipfel wieder vor sich haben. Wenn aber einer es sich schon auf einem niederen Berge bequem macht, weil er sich sagt: Das ist für mich das Höchste; Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst, so mag es ihn auch bald von da wieder in die Täler locken, wo er vergißt, daß er einstens in die Berge, ja zu den höchsten Bergen wollte.

Die Richtung zeigt der recht verstandene Anattā-Gedanke, die Blüte indischen Denkens, wie unser Lehrer sagt. In seinem Geiste müssen wir immer und immer wieder betrachten, um diese Richtung beizubehalten. So werden wir auch bei den Satipatthāna-Betrachtungen, wie es ganz selbstverständlich ist, bei den Betrachtungen also über den Körper, über die Empfindungen, über das Gemüt und die Gegenstände, die das Gemüt anregen, immer wieder auf den Anattā-Gedanken hingewiesen in den Worten: „und unangelehnt verharret er, und an nichts in der Welt haftet er“ (*anissito ca viharati na ca kiñci loke upādiyati*). „In Indien reichten sich schon stets die äußerlich verschiedensten Religionen die Hand“, wie F. Otto Schrader in seiner Übersetzung der „Fragen des Königs Menandros“ anmerkt, „in der unablässigen Forderung, alles Irdische als das Vergängliche zu verachten und fest auf das Unvergängliche den Blick gerichtet zu halten, mag dieses Brahman oder das Nirvāna oder anders genannt werden.“

Am 12. Jahrestage des Abtrittes unseres Lehrers von dieser Bühne haben wir einen ganz besonderen Grund zur Freude. In diesen Tagen wird neu herausgehen sein Hauptwerk „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, wie es sich jetzt auf seinen Wunsch hin nennt. Es ist das 15. und 16. Tausend. Diese Freude wird noch dadurch erhöht, daß sich auch andererseits in der Auslegung des Anattā-Gedankens eine Wandlung vollzogen hat, die unseren Lehrer, wenn er sie erlebt, mit großer Befriedigung erfüllt hätte. Schon am Anfange des Weges ist der Richtungsweiser der weltenferne Gipfel, den man ganz hinten erblickt und die Sehnsucht, aus den Niederungen heraus zu kommen und ihn zu erreichen, schon am Anfange des Weges muß das religiöse Motiv stehen, dem Vergänglichen und Leidbringenden entrinnen und das Ewige gewinnen zu wollen. Wenn auch später die Wanderer auf dem Pfade in den Bergen nach verschiedenen Richtungen auseinander kommen, weil sie sich nach ihren Erkenntnissen und Kräften richten müssen, so eint sie doch immer wieder *eine* Richtung und *ein* Ziel, Rastorte aber sind da, wo sich eine zunehmende Einheit des Geistes zeigt. In meiner Vorrede zu dem neu erscheinenden Hauptwerke „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“ weise ich auf die den Anattā-Gedanken als den richtungsweisenden Gedanken der Lehre des Buddha auch recht sehenden Ausführungen des Bonner Universitätsprofessors Dr. Gustav Mensching hin, der in seinem das gesamte Gebiet des Buddhismus umfassenden Buch „Buddhistische Geisteswelt“ schreibt:

„Die abendländische Forschung ist sich über das in der originalen Buddhalehre Gemeinte nicht völlig einig. Wird jegliches Selbst geleugnet, oder will der Buddha das eigentliche Selbst nur der Welt der Erscheinungen, also dem konkret Daseienden und damit jeder Erkenntnis und Benennbarkeit entziehen? Ich halte meinerseits diese letztere Ansicht für zutreffend und glaube, daß auch die Texte diese Auffassung stützen. Unter Persönlichkeitswahn wird eindeutig der im Individuum zusammengefaßte Komplex der fünf Gruppen des Anhaftens verstanden. Abgesehen von diesen die Persönlichkeit konstituierenden Faktoren gibt es keine Persönlichkeit. Der unerlöste Mensch aber identifiziert irrtümlich einzelne dieser Daseinsfaktoren mit dem Ich. Die berühmte Predigt vom Nicht-Ich läuft darauf hinaus, daß der Buddha klarstellt, daß keines der endlichen und vergänglichen Daseinselemente ‘mein Ich’ ist. Damit ist vollkommen eindeutig die Existenz eines letzten Absoluten hinter den vergänglichen Faktoren ausgesagt. Die Verweigerung einer Aussage über Existenz bzw. Nichtexistenz eines eigentlichen Ich hat den Sinn, daß die aus der endlichen Welt stammenden und nur auf sie bezüglichen Kategorien des ‘Seins’ bzw. ‘Nichtseins’ auf das Absolute keine Anwendung haben. Drei Arten des (endlichen) Selbst werden als mögliche (aber irrige) Anschauungen unterschieden: das materielle, das geistige und das nur aus Bewußtsein bestehende Selbst. Von allen drei Formen des so genannten Selbst muß der Mensch erlöst werden. Auch das Bewußtsein ist, wie wir sehen, eine Gruppe von Daseinsfaktoren und bleibt folglich nicht im Kreislauf der Wiedergeburten erhalten, es entsteht und vergeht nach dem Gesetz des Werdens in Abhängigkeit. Der Unheilscharakter der endlichen Individualexistenz



wird im einzelnen dadurch charakterisiert, daß zehn Fesseln angenommen werden, deren erste fünf zu niederer Wiedergeburt und deren sechste bis zehnte, sofern die ersten fünf gelöst sind, zu höherer, aber selbstverständlich ebenfalls erlösungsbedürftiger Existenz führen.“

Hierzu führt Mensching in einer Anmerkung aus: „H. v. Glasenapp vertritt den anderen Standpunkt z.B. in ‘Vedanta und Buddhismus’ und vielfach sonst. Der Verfasser hat bereits in der Theol. Literaturzeitung ausführlich zu der Interpretation der anattā-Lehre durch H. v. Glasenapp kritisch Stellung genommen und dabei den Standpunkt vertreten, daß die Leugnung des ‘Ich’ sich nur auf die empirische Persönlichkeit innerhalb der Erscheinungswelt beziehen könne. Ich schrieb damals: ‘Wenn also von allen dharmas- und dharma-Komplexen gesagt wird, sie seien anattā, dann kann das m. E. nur heißen, sie sind oder haben eigentlich nicht das, was in der empirischen Welt als Ich bezeichnet wird.’“

Zu meiner Freude finde ich in dem inzwischen erschienenen Werk von Erich Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie I, 1953, genau den gleichen Standpunkt vertreten. Da heißt es S. 224: „Allerdings hat man verschiedentlich aus der oben wiedergegebenen Beweisführung eine Leugnung des Ich durch den Buddha herauslesen wollen. Das geht unbedingt zu weit. Für den unbefangenen Beurteiler ist damit nur gesagt, daß die fünf Gruppen nicht das Ich sind“. Frauwallner macht nun noch auf ein anderes wichtiges Moment aufmerksam. In den Texten wird die Erlösung mit dem Erlöschen einer Lampe verglichen. Das geschieht z.B. Samyutta-Nikāya II, 86<sup>1</sup>, wo vom Erlöschen einer Öllampe die Rede ist, deren Brennstoff aufgezehrt ist. Nun bedeutet das Wort nirvānam (Pāli: *nibbānam*) ‘Erlöschen’. Daraus glaubte man folgern zu müssen, daß, wie die Flamme mit dem Erlöschen vergeht, der Erlöste mit der Erlösung, d. h. mit dem ‘Eingehen ins Nirvāna’ vernichtet sei. Frauwallner weist nun sehr überzeugend darauf hin, daß man dieses Feuergleichnis nach den zu Grunde liegenden indischen Anschauungen interpretieren müsse. Für den Inder der alten Zeit bedeute das Aufflammen und Erlöschen des Feuers kein Entstehen und Vergehen, sondern ‘das bereits vorhandene Feuer wird dadurch sichtbar und wieder unsichtbar, und das ist der Grund, warum dieses Bild für das Schicksal der Seele nach dem Tode gebraucht wird’. Als Beleg für diese indische Vorstellung weist Frauwallner auf eine Stelle im Mahābhārata-Epos hin, wo es heißt: „Nicht vergeht die in den Leib eingegangene Seele, wenn der Leib vergeht, ebenso wie das Feuer nicht vergeht, wenn das Brennholz verbrannt ist. Wenn man kein Brennholz mehr zuführt, ist das Feuer nicht zu sehen, obwohl es vorhanden ist, denn da es in den Äther eingegangen ist, ist es ohne feste Stätte und daher schwer zu erfassen. Ebenso ist die Seele, wenn sie den Leib verlassen hat, in den Äther eingegangen, wird aber wegen ihrer Feinheit nicht wahrgenommen, wie das Feuer ohne Brennholz’. Genau dasselbe sagt nun auch der Buddha z.B. Udāna, 8, 10: wie des erloschenen Feuers Weg nicht erkennbar sei, so sei es auch nicht möglich, den Weg der gänzlich Erlösten aufzuzeigen ... Hier kam es darauf an, zu zeigen, daß der Buddha fraglos ein letztes Selbst angenommen hat aus den oben erörterten Gründen. Aber – wie ich in meiner oben zitierten Rezension der Schrift H. v. Glasenapps über ‘Vedanta und Buddhismus’ schon schrieb – auch die häufig anzutreffende Formel vom ‘Eingehen’ ins Nirvāna ist völlig sinnlos, wenn es nichts gibt, was da eingeht innerhalb des Individuums. Auch ist schwer einzusehen, wieso ein Wesen bei der Erinnerung an seine früheren Geburten (*pubbenivāsāna-nussatināna*) alle diese Dharma-Kombinationen als *seine* Geburten auffassen kann. Bekanntlich wird in den Fragen des griechischen Königs Menandros (indisch: Milinda), der im ersten vorchristlichen Jahrhundert in Nordindien regierte, im ‘Milindapañha’ auch die Frage erörtert, ob der Wiedergeborene, der ja nicht dasselbe Individuum sei wie der Verstorbene, somit den Früchten seiner Taten entgehe. Die Frage wird verneint mit der Begründung, daß die Existenz des neuen Individuums durch die des verstorbenen bedingt sei, wie das Feuer, das ich achtlos in meinem Hause entzündete, und das außer meinem Haus auch das meines Nachbarn entzündete, zwar

---

<sup>1</sup> Aber auch Samy.-Nik. XXXVI, 7 u. Majjh.-Nik. 140. (Anm. d. Red.)



nicht dasselbe Feuer ist, das ich entzündete, aber doch von dem von mir entzündeten bedingt ist, so daß ich auch dafür verantwortlich bin. Dieser Kausalzusammenhang bezieht sich aber, wie wir noch sehen werden, nur auf die phänomenale Wirklichkeit und es ist, wie gesagt, nicht einzusehen, wieso ich die phänomenale Kausalität und ihre Resultate in Gestalt aufeinander folgender Individualexistenzen als *meine* Daseinsformen betrachten und erinnern kann, ohne Annahme eines dahinter stehenden Ich.“

Es gibt Buddhisten, die bei den Phänomenen, bei den Erscheinungen, stehen bleiben, ohne die Notwendigkeit einsehen zu wollen, daß Phänomene eben erst zu Phänomenen werden, weil sie für jemanden da sind. Wenn Rückerinnerungen an frühere Existenzen auftauchen, dann müssen es eben als Rückerinnerungen *meine* Rückerinnerungen sein, wie Gustav Mensching mit Recht sagt, dann müssen es eben Erinnerungen an Zustände sein, die *mich* angehen.

Ein festgefahrener einseitiger Standpunkt ruft die Opposition hervor. Das meint auch Edward Conze, wenn er in seinem Buch „Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung“ die Lehren der buddhistischen Schulen der Pudgalavādins, die das Subjekt lehren, zu verstehen sucht. Er schreibt:

„... je hartnäckiger man versucht, etwas aus dem eigenen Kopf oder aus einem Denksystem fernzuhalten, mit umso größerer Sicherheit wird es durch eine Hintertür wieder hereinkommen. Schließlich sahen sich die Orthodoxen gezwungen, die Vorstellung eines dauernden Ego anzuerkennen; sie taten das zwar niemals offen, sondern verhüllten dieses Zugeständnis und versteckten es in besonders dunklen und unverständlichen Formulierungen, wie z.B. dem *unterbewußten Lebenskontinuum (bhavanga)* der Theravādins, dem *Dauer-Dasein eines höchst verfeinerten Bewußtseins* der Sautrantikas, dem *Wurzel-Bewußtsein* der Mahasanghikas usw. Das *Speicher-Bewußtsein* der Yogacarins entstammt derselben Geisteshaltung. Als die Anweisung, das individuelle Selbst nicht zu beachten, sich erst einmal zu der Maxime verhärtet hatte: ‘Es gibt kein Selbst’, wurden solche Zugeständnisse an den gesunden Menschenverstand unvermeidlich.“

Was die Theravādins als das bhavanga-sotam bezeichnen, der Strom des Unterbewußtseins, in dem alle Erfahrungen und Bewußtseinsinhalte seit undenklichen Zeiten aufgespeichert sind, das bhavanga-santānam, dieser fortlaufende Strom des Unterbewußtseins, diese Bewußtseins-Kontinuität ist natürlich genau so wechselvoll schillernd und im Tiefsten genau so unheimlich und genau so unheilvoll wie der Samsāro selbst. Das Bewußtsein, trete es auf wie in einem Pflanzenkeime oder in einem Wurm, in einem Gotte oder in einem Menschen, in einem Gespenst oder in einem Tier, das Bewußtsein, diese Laterne, die sich der Durst, der Trieb ausgehängt hat, in welcher Form er auch immer erscheine und wie er sich auch immer äußere, hängt, wie er auch immer für uns aktuell werde, von den Gegebenheiten ab, von denen die wichtigste der jeweilige körperliche Organismus ist. Je klarer dieses Bewußtsein ist, desto mehr wird in ihm deutlich, wie unmöglich es ist, auf dem Wege der Triebbefriedigung zu dem Glücke zu kommen, nach dem sich doch alle Wesen sehnen. Das klare Bewußtsein läßt überall Hinfälligkeit, Hemmungen und Enttäuschungen sehen und führt mehr und mehr zur Abwendung von Durst und Anhaften unter der Devise: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Dieses Bewußtsein gleicht einem klaren Spiegel, in dem sich alles so spiegelt, wie es ist, gleich einem Diamanten, dessen Schärfe nichts widerstehen kann, zerschneidet es alle Trübungen des Durstes. Von diesem Bewußtsein ist die Rede, wenn es im Lankāvatāra-Sūtra der Vijñānavādins heißt: „Das universelle Bewußtsein übersteigt alle Individuation und Begrenzung. Es ist seiner Natur nach rein, unveränderlich und frei von Unbeständigkeit und Selbstsucht, ungestört von Unterscheidungen, Begierden und Aversionen.“ Und wenn dann dieses Bewußtsein als das ālaya-vijñāna, als das Speicherbewußtsein bezeichnet wird, das die Urbilder aller Formen, die Keime (*bīja*) aller Gestaltungen enthalte, als das weltmeergleiche universale Bewußtsein also, das die Schätze alles ‘Erfahrenen und Erfahrbaren’ in sich birgt, einem geglätteten und klaren Spiegel gleichend, in

dem die Urbilder der verschiedenen Hervorbringungen rein und unverhaftet reflektiert werden, so zeigt sich gerade dadurch, daß ālaya-vijñāna doch nur der Name für ein Unfaßbares ist, das jenseits alles Bewußtseins liegt. Dem einsam Meditierenden entschwindet alles das, was noch mit Bewußtsein bezeichnet werden kann und ihm bleibt die große Leerheit. Alles, auch das Feinste, läßt er hinter sich: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Im Ungeborenen, Ungewordenen, Nichtgemachten, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten findet er seine letzte Zuflucht und seine ewige Ruhe.

Wenn Lama Anagarika Govinda in seinem Buch „Grundlagen tibetischer Mystik“ warnend hinweist auf die „Gefahr einer oberflächlichen Übernahme tantrischer und zennistischer Paradoxe – wie sie in den Aussprüchen der Siddhas und der Zen-Meister zu finden sind – deren Gültigkeit nicht auf der Anfangs-, sondern auf der Endstufe des geistigen Weges liegt, auf der wir aller Tradition, allen religiösen Formen und allen denkerischen Definitionen entraten können“, so gilt dies auch ganz und gar für den alten Buddhismus. Wir alle haben es ja schon erlebt, wie irgendein Männlein den Zen-Buddhismus kennen lernte und dann gleich mit sonderbaren Aussprüchen prunkte, um eigene Weisheit vorzutäuschen. Daß bei den Zen-Meistern ein langer Weg eiserner Disziplin vorausging, daß sie schließlich Meister der Menschenkenntnis wurden, die genau wußten, wann etwas zu sagen war und wann es nicht zu sagen war, davon hatte der Wortemacher keine Ahnung. Und noch mehr gilt dies von der Tiefe der ursprünglichen Lehre. So sagt im Samy.-Nik. XII, 60, Ānando zum Erhabenen:

„Außerordentlich ist es, Herr, wunderbar, wie tief da dieser Patīcasamuppādo (Entstehung aus Ursachen) ist, wie tief er hinunterleuchtet. Und doch erscheint er mir jetzt selbstverständlich.“ – „Sprich nicht so, Ānando, sprich nicht so! Tief, Ānando, ist dieser Patīcasamuppādo, tief leuchtet er hinunter. Infolge der Unkenntnis dieser wirklichen Sachlage, ihrer Nichtentdeckung, kommt dieses Geschlecht nicht über den Samsāro hinüber.“ Tief wird der Patīcasamuppādo, die Kette der Abhängigkeiten, für den, dem durch das Leiden der Vergänglichkeit seine Unvergänglichkeit aufleuchtet, er betrachtet in einsamer Stunde, darüber stehend: „Durch die Berührung wird die Empfindung hervorgerufen, durch die Empfindung der Durst“. Ihm wird dabei weiterhin deutlich und deutlicher: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“. Er findet in dieser Großen Formel den Wegweiser zum Loslassen: „Wenn die Berührung aufgehoben wird, wird die Empfindung aufgehoben, wenn die Empfindung aufgehoben wird, wird der Durst aufgehoben!“ Ohne dieses Verstehen wird die unpersönliche Betrachtung der Abhängigkeiten aus dem Sehen in tiefste Tiefen zu einem ganz seichten und oberflächlichen Hinblicken. Eine unpersönliche Betrachtung, der nicht das wirkliche Verstehen des Anattā-Gedankens zu Grunde liegt, steht noch vor dem ersten Anfang wirklicher Betrachtung. Wehe, wenn sie einem zu der Weisheit letztem Schluß wird! Für eine solche Betrachtung gilt dann der Vorwurf Edward Conzès: „... Die Meditation über die Skandhas – die Meditation also über die fünf Gruppen der Persönlichkeit – löst das eigene Selbst wie das anderer Menschen in einen Haufen unpersönlicher, momentaner Skandhas auf. Sie reduziert unsere Menschlichkeit auf fünf Haufen oder Stücke und auf einen Namen. Wenn in der Welt nur Bündel von Skandhas bestünden, die, kalt und unpersönlich wie Atome ohne Unterbrechung ständig zugrunde gingen, dann gäbe es nichts, worauf Freundlichkeit und Mitleiden sich beziehen könnten. Man kann einem Skandha nichts Gutes wünschen, wenn es, bevor man diesen Wunsch noch ausdrücken konnte, bereits vergangen ist; man kann auch für ein Skandha, sei es ein *Gedankenobjekt* oder ein *Gesichtsorgan* oder ein *Tonbewußtsein*, kein Mitleid empfinden. In den buddhistischen Kreisen, in denen die Methode der Dharmas in größerem Ausmaße geübt wurde als die der Unbegrenzten, führte sie zu einer gewissen geistigen Vertrocknung, einer Entferntheit, einem Mangel an menschlicher Wärme ...“ Hier zeigt sich derselbe große Mangel, wie er sich bei Menschen offenbart, die sich Buddhisten nennen, dabei aber Gleichgültigkeit mit dem heiligen Gleichmut verwechseln, der

erst über den weiten und umgestaltenden Weg der Güte, des Mitleidens und hingebender Mitfreude mit Anstrengung erworben werden kann.

Ein bekannter Herr, der selbst kein Buddhist ist, dem Buddhismus aber sehr freundlich gegenübersteht, schreibt mir über ein Gespräch der Herren Bechert und Szczesny, das er über den Rundfunk gehört: „Ich habe durch den Vortrag nichts erfahren, was mir als Nicht-Buddhisten nicht schon bekannt gewesen wäre. Er scheint für Religionswissenschaftler gedacht gewesen zu sein; denn einem Suchenden konnte der Vortrag nicht nur nichts geben, sondern er stieß sein Suchen zurück.

Ich schätze den Buddhismus deswegen besonders hoch, weil seine Psychologie eine Dimension mehr hat, als irgendeine der abendländischen Psychologien.

Umso mehr war ich von einem Fehler betroffen, den Herr Bechert gemacht hat. Er sagte: 'Buddha war Atheist'. Das ist wohl wahr innerhalb der Welt der Begriffe des genannten Herrn, auch innerhalb der Welt meiner Begriffe. Es ist aber nur subjektiv wahr, nicht absolut; denn mit diesem Begriff hat der Sprecher im nicht-buddhistischen Hörer Vorstellungen und Gefühle ausgelöst, die der Wesenheit Buddhas widersprechen. Unsere Öffentlichkeit sieht in einem Atheisten nicht nur einen Menschen, dem der Gottesbegriff fremd ist, sondern – bis weit in die theologischen Kreise hinein – einen geistig-primitiven Menschen. Und diese Vorstellung hätte nicht ausgelöst werden dürfen, weil sie auf Buddha nicht zutrifft.

Ich dachte mir, ein Buddhist würde sich hüten, aus der Erfahrung mit dem Geistesgut Buddhas heraus, Urteile über Buddha in die Welt der Begriffe zu fassen. Er muß doch wissen, daß die menschliche Sprache in Begriffen jenem Gesetz unterworfen ist, das man als das Gesetz der babylonischen Sprachenverwirrung bezeichnet, d.h. daß die Sprache in Begriffen nicht ausreicht, eine Wahrheit so auszusprechen, daß sie nicht zu einem Irrtum führen kann. Buddha hat dies wohl erkannt, sonst hätte er bei allen Gegebenheiten, die zum Verständnis seines Lebensweges und -zieles entscheidend sind, nicht immer negativ gesprochen ...“

„... Als Heinz Bechert sagte: 'Buddha war Atheist', hat er ihn gleichsam eingeschachtelt, hat ihn in ein geistiges Gefängnis gesperrt, so daß ihn Außenstehende nur durch die Hindernisstangen dieses Gefängnisses sehen können.“

Nach der Buddha-Lehre kann die Welt freilich nicht die Schöpfung eines persönlichen Gottes sein, weil dem ihre leidvolle Natur widerstreitet, und der Schöpfer konsequenterweise für die Taten der Geschöpfe verantwortlich wäre. „Demnach würden ja“, sagt der Buddha im Ang.-Nik. III, 61, „die Menschen durch Gottes Schöpfung zu Mördern, Dieben, Ausschweifenden, zu Lügnern und Bösgesinnten“. Eine solche Welt kann nicht von einem gütigen persönlichen Schöpfer geschaffen sein. Dagegen wurde der Gott in der Buddha-Lehre über den Weg der Mystiker hinweg zur Gottheit in einer letzten und höchsten Feinheit, er wurde zum Ungeborenen, Ungewordenen, Nichtgemachten, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten. Davon heißt es dann weiter im Udānam, VIII, 3: „Wenn es dieses nicht gäbe, so wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten nicht zu erkennen. Weil es nun aber ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgemachtes, ein nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes gibt, deshalb ist ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten zu erkennen.“

Die Buddha-Lehre führt uns auf einen Weg innerer „Vergottung“, ein Wort allerdings, das leicht mißverstanden werden kann und seine wahre Bedeutung nur bei reifen und wirklich verständigen Menschen findet. In seinen „Brillanten buddhistischer Weltanschauung“ spricht unser ehrwürdiger Lehrer vom Einläuten des Festtages unserer Absolut-Werdung, religiös ausgedrückt sei es der Festtag unserer Vergottung. Was für uns Religion bedeutet und nach der Anlage des Weges

immer mehr bedeuten wird, bringt am besten die Definition zum Ausdruck, die auf Rudolf *Otto* zurückgeht: „Religion ist erlebnishafte Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.“

Wenn man den Tiefen der Buddha-Lehre nicht gerecht wird, ist es so, als wenn man Kinder nur auf eine alte graue Mauer hinweist, ihnen aber nicht sagt, daß dahinter unsagbar Schönes zu sehen ist. Der Anblick der Mauer begeistert sie nicht nur nicht, sondern stößt sie nur ganz und gar ab. In dem Buche des Lama Anagarika Govinda, das ich vorhin erwähnte, finde ich eine Bemerkung Rosenbergs aus seinem Buch „Die Probleme der Buddhistischen Philosophie“ angeführt, die sehr aufschlußreich ist:

„Es fragt sich, wie es zu erklären ist, daß die europäischen Autoren mit solchem Nachdruck die Metaphysik des ursprünglichen Buddhismus bestreiten. Teilweise läßt sich diese Erscheinung durch eine zweifache Tendenz erklären. Einerseits haben die christlichen Missionäre in ihren Arbeiten unwillkürlich und mitunter wohl auch absichtlich die Metaphysiklosigkeit des Buddhismus betont, um seine Un-Vollkommenheit als religiöses System zu beweisen, da die wichtigsten Elemente religiösen Charakters nicht vorhanden sind.

Andererseits wies man auf die Abwesenheit der Metaphysik im Buddhismus als auf einen *Vorzug* hin, wobei der Buddhismus als ein System hingestellt wurde, welches eine Religion ersetzen könnte, ohne der modernen wissenschaftlichen Weltanschauung zu widersprechen. Man darf nicht vergessen, daß der Beginn der Erforschung des Buddhismus in Europa mit dem Verfall der metaphysischen Philosophie und mit dem Aufblühen materialistischer Systeme zusammenfällt.“

Dem fügt Lama Anagarika Govinda noch hinzu: „Leider hat die buddhistische Forschung und die von ihr abhängige europäisch-buddhistische Literatur bis zum heutigen Tage an den Folgen dieser Einstellung zu leiden.“

Es wird die Zeit kommen, daß alle die, die einen religiösen Buddhismus vertreten, sich zu einer Zusammenarbeit finden werden. Ob heute dafür die Stunde der Reife schon da ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Aber sie wird kommen! Inzwischen aber werden alle die, denen der recht erfaßte Saddhammo die Bewährung abverlangt in der Hingabe an das Wohl der Mitwesen mit Zähigkeit und Geduld auf dieses Ziel hinarbeiten. Und diese Arbeit in der Stille wird eines Tages ihre Früchte tragen.

Hier können aber nur die mitwirken, die wirkliche Kenner der Werke unseres ehrwürdigen Lehrers sind. Und die auch nur ehren ihn, die seine Werke gründlich studieren und aus ihnen den Anlaß erhalten, in stiller Meditation die Buddha-Lehre sich anschaulich zu verdeutlichen. Es gibt bestimmt auch hier Menschen, die sich an Worte halten, weil ihnen der Sinn verborgen bleibt, den Verstehern der Werke unseres Lehrers aber erschließt sich ihr Sinn. Wem sich der Sinn erschließt, der kommt aber gerade durch die Werke Georg Grimms zu der souveränen Einstellung, die auch bei anderen Darstellungen den Sinn finden läßt. Ein solcher wird zur rechten Zeit das Rechte sagen, zu streiten liegt ihm fern. Er wird immer wieder den Menschen begegnen, die guten Willens sind.



---

# *DIE STELLUNG DES BUDDHISMUS ZU DEN ANDEREN RELIGIONEN*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Dieser Vortrag wurde am 21. September 1957 im Kaminsaaale  
des Bremer Rathauses anlässlich der ersten deutschen Tagung  
des Weltbundes der Religionen gehalten.

YĀNA. X. Jahrgang, Heft 6, November/Dezember 1957/2501

**L**eider kann die Tochter des bekannten Buddhologen Dr. Georg Grimm, Frau Māyā Keller-Grimm, nicht zu Ihnen sprechen, wie beabsichtigt war, da ihr augenblicklicher gesundheitlicher Zustand sie daran hindert. So ist es mir als ihrem Mitarbeiter zugefallen, Ihnen einiges über dieses Thema, das einen so unerschöpflichen Stoff bietet, zu sagen.

Es ist mir eine ganz besondere Freude, vor dieser Versammlung sprechen zu dürfen, denn ich darf annehmen, daß die hier Versammelten, welchem Bekenntnis auch immer sie angehören mögen, das darüber Hinausgehende Allumfassende und Große der Religion erlebt haben, das, wenn es echt ist, immer mehr zum Verbindenden und Einigenden führen muß. Weil ich auf einem Hügel an einem großen See wohne, kommt mir dieses Gleichnis: Wenn ich an diese große Einheit denke, dann ist es mir, als blickte ich auf diesen See hinaus. Die Wolken des Himmels spiegeln sich in ihm, so daß Teile seiner Oberfläche türkisblau, andere smaragdgrün und andere wiederum orangefarben schimmern und doch liegt der See bei all dem vielfältigen Schillern als eine große einheitliche Fläche da, der die Boote und Schiffe sich anvertrauen, um zum jenseitigen Ufer zu gelangen.

Wem Religion aber so umfassend geworden ist, dem ist sie in einer neuen und noch schöneren Gestalt aus der Religion seiner Kindheit aufgetaucht, wie ein Schmetterling, der sich von seiner Puppenhülle befreit hat. Er hat sich eine verjüngte Religion neu erworben. Nur die Religion, um die man gekämpft und gerungen hat, läßt einen so umfassenden Ausblick gewinnen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß man das Bekenntnis seiner Kindheit aufgeben und zu einem anderen Bekenntnis kommen müsse. Doch gilt gerade hier ganz besonders das Wort aus dem Faust: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen.“

Nur die erworbene Religion ist der Besitz, der immer mehr und mehr zum einzig wertvollen Besitz wird, der allen anderen Besitz schal und nichtig macht. Sie allein macht heiter und freier.

Ich stehe hier vor Ihnen als einer, der sich zur Lehre und damit zum Wege des Buddha bekennt und der deshalb aus dieser seiner Haltung annehmen muß, daß allen denen, die sich ihre Religion selbst erworben haben, die Unheilssituation ihrer hinfälligen Existenz zum Bewußtsein kam. Das

Ungenügen am Vereinzelten und Zeitlichen muß in ihnen immer mehr gewachsen sein. Aus diesem Ungenügen aber entsteht ihnen die frohe Botschaft, das heilige Evangelium: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Dadurch geht ihnen ein Licht auf, das alle Dunkelheiten überstrahlt. Es beginnt bei allem, was auch als Last bleibt, die Zeit der Gewißheit, die ein Spinoza mit den Worten ausdrückt: „Wir fühlen und erfahren, daß wir ewig sind.“ So verschieden sich dieses Erlebnis auch kundtut und mit welchen Worten es auch ausgedrückt werden mag, immer aber zeigt es, daß die Essenz aller Religion erfahren wird, es zeigt, daß hier Religion wirklich erworben wird. – Wir erbt ein Diamanten. Wenn wir aber diesen Diamanten in seiner Schachtel liegen lassen und auf ihn vergessen, so bedeutet er nichts mehr für uns. Erst wenn wir ihn ab und zu betrachten und uns der Blitze freuen, die ihm im Sonnenlicht entzücken, wird er für uns wertvoll, wir werden aufgeschlossen und heiter und entdecken immer neue Schönheiten an ihm.

In einer Abhandlung von Gustav Mensching über „Wesen und Ursprung der Religion“, der in seiner „Buddhistischen Geisteswelt“ eine ausgezeichnete Sammlung buddhistischer Texte herausgegeben hat, finde ich Religion erklärt als „erlebnishaft Begegnung des Menschen mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.“ Im Einzelnen wird dann diese Definition durch Ausführungen Rudolf Ottos aus seinem bekannten Werk „Das Heilige“ näher erläutert. Diese Erklärung des Begriffes „Religion“ ermuntert mich ganz besonders, zu Ihnen zu sprechen. Sie zeigt deutlich das auf, was auch der Buddhist unter Religion verstehen kann.

Es könnte aber immerhin sein, daß jetzt jemand unter Ihnen ist, der sich erstaunt fragt: Was soll denn dieser Vertreter des Buddhismus hier unter uns? Kann man denn diese Weltanschauung überhaupt unter die Religionen einreihen? Fehlt ihr nicht das wesentliche Element aller Religion, der Gottesbegriff, und fehlt ihr nicht damit auch das Gebet als die verbindende Brücke, die zu diesem Gott führt; Ein Vertreter der Buddhalehre ist hier doch wohl falsch am Platze?

Wenn einer freilich daran festhält, daß es das Wesen aller Religion ausmache, daß ein persönlicher Gott diese Welt erschaffen habe und sie erhalte, wird er konsequenterweise die Buddha-Lehre nicht unter die Religionen einreihen dürfen. Wenn er das Gebet als den Ruf an den außenstehenden Gott betrachtet, wird er es gleichfalls nicht dürfen. Wenn aber einer die Religion gewann, weil er in ihr im Leiden an dieser irdischen Unheilssituation den festen Rettungsanker fand, dann wird er sich auch mit dem Buddhajünger begegnen. Beide werden sich bewußt, daß sie sich in einer Wüste befinden, wenn sie nicht den Rettungsanker in sich selbst finden, den sie mit dem Namen benennen, der ihnen am teuersten ist. Wir denken an die Worte Meister Eckharts: „Je mehr du deiner selbst wüst und leer bist und aller Dinge unwissend, umso näher kommst du Gott. Das wahre Wort der Ewigkeit wird uns auch nur in der Ewigkeit ausgesprochen: wo der Mensch sich selber und aller Mannigfaltigkeit eine Wüste und Fremde geworden.“ „Nach dieser verödeten Selbstentfremdung begehrte der Prophet, als er sprach: ‘Ach, wer gibt mir Schwingen wie der Taube, dahin zu fliegen, wo ich Ruhe finde?’“ „Laß es dir gesagt sein: Leer sein alles Erschaffenen heißt Gottes voll sein, und erfüllt sein von dem Erschaffenen heißt Gottes leer sein.“ Der fängt auch an die Buddhalehre zu verstehen, der die Worte Meister Eckharts begreift: „Fragt man mich, was alle Kreaturen suchen in ihrer natürlichen Begierde, ich spreche: ‘Ruhe’. Fragt man mich, was die Seele suche auf allen ihren Wegen, ich spreche abermals: ‘Ruhe’.“ Und Angelus Silesius sagt: „Gott ist die ew’ge Ruh, weil er nichts sucht noch will – Willst du ingleichen nicht, so bist du ebensoviel.“

An den vergänglichen Dingen in ihrer Vereinzelung und Hinfälligkeit hängen zu bleiben, ist das große Unglück eines Menschen. Erst wenn er *sub specie aeternitatis* das Göttliche durch sie hindurchleuchten sieht, verändern sich für ihn die Werte. Er sieht die Unzulänglichkeit jeder Deutung, die nur am Äußeren hängen bleibt. Ihm liegt alles viel tiefer. Das ist es letzten Endes



auch, was uns zum Gottesbegriff kommen läßt, weil bei der völligen Unzulänglichkeit jeder erkennbaren physischen Ursache für ihre Wirkung sich ganz einfach die Annahme eines verborgenen Faktors im Weltgeschehen ergibt, bei dessen Kenntnis sich alles restlos klärt, so daß keine Zweifel übrig bleiben. Die Forderung, diesen verborgenen Faktor anzuerkennen, ist übermächtig. Hier liegt der eigentliche und tiefste Grund alles Gottesglaubens, seine unerschütterliche Basis für alle Zeiten.

In seinem Büchlein „Ewige Fragen“ sagt Georg Grimm: „Der Gottesbegriff in diesem Sinne ist ein *notwendiges* Produkt jeder geregelten Vernunft. Ja, insofern kann man eigentlich gar nicht von einem Glauben, sondern direkt von einem Wissen von Gott sprechen. Darin liegt es beschlossen, daß das Gottesbewußtsein unausrottbar im Menschen verankert ist, und daß dieser sich deshalb dauernd mit keinem philosophischen System befreunden kann, das nicht dieses Gottesbewußtsein als seine Blüte zeitigt.“

Dieses Gottesbewußtsein ist auch in der Buddha-Lehre da. Allerdings findet man das nur bestätigt, wenn man auch den Weg der Lehre geht. Wenn man sich an die Definition eines persönlichen Gottes hält, wird man sich weigern, das zuzugestehen. Ein größeres Verständnis für die Buddhalehre kann man überhaupt nur erhalten, wenn man Gott im eigenen Innern sucht, wenn man Verständnis für den Weg der Mystiker hat. Sie spannten stets die Brücke zwischen den einzelnen Konfessionen. Sie zeigten deutlich, daß es das große Gemeinsame gibt. „Nichts kann überraschender sein,“ sagt Schopenhauer, „als die Übereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller untereinander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer inneren Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwa eine Sekte, die ein theoretisch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma festhält, verteidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistens nicht von einander; ja, die Indischen, Christlichen, Mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in Allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geiste ihrer Lehren.“

In der „Deutschen Theologie“ wird gesagt, daß sowohl der Fall des Teufels, als des Adams, darin bestanden hätte, daß der Eine, wie der Andere, sich das Ich und Mich, das Mein und Mir beigelegt hätte; und weiter heißt es: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein, und desgleichen.“ Und im „Manual of Buddhism by Spences Hardy“ spricht Buddha: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich, oder dies ist Mein.“ „Überhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umstände herbeiführen, absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden“, meint Schopenhauer, „daß Schakia Muni und Meister Eckhart das Selbe lehren; nur daß Jener seine Gedanken geradezu aussprechen durfte, dieser hingegen genötigt ist, sie in das Gewand des christlichen Mythos zu kleiden und diesem seine Ausdrücke anzupassen. Es geht aber hiermit so weit, daß bei ihm der Christliche Mythos fast nur noch eine Bildersprache ist, beinahe wie den Neuplatonikern das Hellenische: er nimmt ihn durchweg allegorisch. In derselben Hinsicht ist es beachtenswert, daß der Übertritt des heiligen Franziskus aus dem Wohlstande, zum Bettlerleben ganz ähnlich ist dem noch größeren Schritte des Buddha Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler, und daß dem entsprechend das Leben, wie auch die Stiftung des Franziskus eben nur eine Art Saniassitum war. Ja, es verdient erwähnt zu werden, daß seine Verwandtschaft mit dem Indischen Geiste auch hervortritt in seiner großen Liebe zu den Tieren und häufigen Umgang mit ihnen, wobei er sie durchgängig seine Schwestern und Brüder nennt; wie denn auch sein schöner Cantico, durch das Lob der Sonne, des Mondes, der Gestirne, des Windes, des Wassers, des Feuers, der Erde, seinen angeborenen Indischen Geist bekundet.“ – „Sogar“, fährt Schopenhauer fort, „werden die Christlichen Quietisten oft wenig, oder keine Kunde von einander gehabt haben, z.B. Molinos und die Guion von Taulern und der ‘Deutschen Theologie’, oder Gichtel von jenen Ersteren. Ebenfalls hat der große Unterschied ihrer Bildung,

indem Einige, wie Molinos gelehrt, Andere, wie Gichtel und Viele mehr ungelehrt waren, keinen wesentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um so mehr beweist ihre große, innere Übereinstimmung, bei der Festigkeit und Sicherheit ihrer Aussagen, daß sie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden ...“

Der bekannte indische Philosoph Sarvapalli *Radhakrishnan* sagt: „Während die verschiedenen Religionen in ihren historischen Erscheinungsformen uns zu scharf abgegrenzten Gruppen zusammenschließen und eine loyale Haltung gegenüber der Weltgemeinschaft bekämpfen, sind die Mystiker immer für menschliche Kameradschaft eingetreten. Sie stehen jenseits des Wettbewerbs der Bekenntnisse – jenseits auch von Rassenkonflikten und nationalen Streitigkeiten. Als spirituelle Religion vermeidet die Mystik die beiden Extreme der dogmatischen Behauptung und der dogmatischen Verneinung. Allem Anschein nach ist sie berufen, die Religion der Zukunft zu werden.“ Hier drückt es Radhakrishnan klar aus, daß die Mystiker zu den großen Einigern werden.

Die Mystik ist die verlebendigte Religion, sie führt zum wahren Selbstverständnis und damit zum echten Gottesverständnis und damit auch zum Verständnis der anderen. Wir denken an die Worte Meister Eckharts: „Wer das Gotteswunder doch durchgründen will, schöpft seine Wissenschaft leicht – aus sich selber“ und an seine anderen Worte: „In dem Maße, wie der Mensch sich selber erkennt, in eben dem mag er zum Erkennen Gottes kommen!“ Und Jakob Böhme sagt: „Wo willst du Gott suchen? In der Tiefe über den Sternen? Da wirst du ihn nicht finden. Suche ihn in deinem Herzen, im Zentro deiner Lebensgeburt: da wirst du ihn finden!“

Diesen Weg nach Innen aber ist der Buddha nach der Überzeugung aller Buddhisten völlig bis zu Ende gegangen. Er wurde zum Pfadvollender und damit auch zum Kenner des Weges. Und als Kenner des Weges hat er auch die anderen an seiner Wissenschaft teilnehmen lassen. Er weist allen denen den Hohen achtfachen Pfad, die ihm folgen wollen. Seine Lehre – recht verstanden – wendet sich durchaus an den einzelnen. Den gewiesenen Weg muß jeder selbst gehen. Schon die große Zufluchtsformel betont es, daß jeder die Erkenntnis der Lehre im eigenen Inneren gewinnen müsse. Erkenntnis und Verwirklichung sind aber hier miteinander verkoppelt. Wenn einem Wanderer ein Bergesgipfel zum erstrebenswerten Ziele einer Wanderung wird, dann strebt er nach oben. Freilich wird es auf seine Kraft und auf seine Energie ankommen, ob er den Steilanstieg wagt, oder ob er bequemere Pfade in Serpentina hinangeht. Erkenntnisse aber sind hier jedenfalls immer mit dem entsprechenden Verhalten verbunden. Dafür aber hatten die Mystiker, die großen Einiger, immer das rechte Verständnis.

Wer allerdings nur die strenge Tradition der Theravādins der in Ceylon, Burma und Siam herrschenden Schule in einer gewissen Auslegung gelten läßt, der mag dem widersprechen. Es wird gerade dieser Schule von religiösen Kreisen vorgeworfen, daß sie eine reine Analyse betreibt, ohne dann doch zur notwendigen Synthese zu kommen, die erst den ganzen Menschen befriedigt. So aber bleibe es bei der Zerlegung der Persönlichkeit des Menschen in ihre einzelnen Bestandteile, was aber nur als eine Zersetzung gewertet werden könne, weil dann eine Zuflucht nicht aufgezeigt werde. So führte gerade diese Tradition zu einer negativistischen Auslegung der Lehre, bei der das höchste Ziel, das Nirvāna, – streng durchdacht – zum reinen Nihilum, zum Nichts wurde. Diese Auffassung der Buddhalehre hat nun auch tatsächlich viele wertvolle Menschen abgeschreckt. Sie gingen dann lieber zu den Theosophen oder fanden bei anderen Richtungen das Gesuchte. Manchen rationalistisch eingestellten Abendländern aber gefiel gerade diese Auffassung. Tiefere Menschen aber konnte diese einseitige Auslegung nicht anziehen.

Natürlich wird diese Lehre nur von gewissen Schriftgelehrten vertreten. Diese Kreise glauben damit, heute noch im Geiste der materialistischen Auffassung der Wissenschaft um 1900 herum



befangen, die Wissenschaftlichkeit der Buddhalehre aufzeigen zu können. Ins Volk selbst ist diese Auffassung nie gedrungen. Für den historischen Buddhismus war das das große Glück.

Auch bei uns wurden und werden viele Gelehrte dem allumfassenden Geiste der Lehre gerecht. Wie ganz anders bietet sich uns die Buddhalehre dar, wenn wir sie z.B. durch die Schriften von Hermann Beckh kennen lernen als nur durch die späte Kommentarliteratur und getreulich in ihren ausgetretenen Pfaden wandelnde Ausleger. In neuer Zeit haben Erich *Frauwallner* und Gustav *Mensching* sehr Erfreuliches geschrieben. – Überall dort aber, wo die Buddhalehre verstanden wird, zeigt sich die Sinnenwelt als die Kehrseite und erst nach einer Umwendung tritt das Wahre und Echte hervor.

Und gerade von dieser Kehrseite heißt es im Buddhismus immer wieder: „Was vergänglich ist, das ist leidvoll, was leidvoll ist, das ist anattā, was anattā ist, davon gilt: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“

Diese negative Ausdrucksweise, die in der Buddha-Lehre eine so große Rolle spielt, wird bezeichnenderweise als eine Eigenart aller tiefen Denker gerade in einem Gedicht des persischen Sufi Dschelāl ed dīn Rūmi am deutlichsten charakterisiert. In seinem Gedicht richtet ein trunkener Türke neugierig an einen Sänger Frage um Frage, erhält aber nur immer die Antwort: „Ich weiß nicht“ und „ich weiß nicht“, bis es dem trunkenen Türken zu bunt wird, und er in hellem Zorn mit der Keule nach dem Sänger schlägt und ihn anbrüllt: wenn er nichts wisse, solle er doch endlich den Mund halten. „Zum Beispiel: frag ich dich: Wo bist du her? – So sagst du: ‘Nicht vom Land und nicht vom Meer, – Nicht aus Herath, aus Balkh nicht, noch aus Rom, – nicht aus Damaskus, nicht vom Euphratstrom. – Aus Bagdad nicht und nicht vom Perserland, – aus China nicht und nicht vom Tigrisstrand.’“ ... „Der Sänger sprach: ‘Verborgen war mein Ziel. – Du fragst mich nach dem Sinn des vielen *Neins*, – Das *Nein* erst führt dich auf die Spur des *Seins*. – Scheint auch das Negative eitel Luft dir. – Bringt’s doch vom Positiven einen Duft dir. – Die Negation nur stimmt mein Instrument, – So wie im Tod man erst die Wahrheit kennt. – Bis du das Leben nicht ganz aufgegeben, – Spannt einen Schleier vor dein Aug’ das Leben. – Eh dir nicht ganz verblich der Sterne Licht, – Erblickst du ja die helle Sonne nicht. – Drum kehre die Keule lieber gegen dich! – Schlag tüchtig zu, Freund, und zerschlag dein Ich! – Denn, willst du hier Erkenntnis schon erwerben, – Folg des Propheten Rat: ‘Stirb vor dem Sterben!’“

In seinem Vortrag vom 15. Mai sagte der verehrte Professor Heiler, daß der Buddhismus eine mystische Erlösungsreligion darstelle, „die den edelsten Formen der Mystik aller Zeiten und aller Religionen ebenbürtig zur Seite steht.“ Und tatsächlich findet man kaum in einer anderen Religion feierlichere Worte für das Unbedingte, das hinter allen Erscheinungen steht, wie in folgenden Worten des Vollkommen-Erwachten:

„Es *gibt* ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgemachtes, ein nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes. Wenn es dieses nicht gäbe, so wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten nicht zu erkennen. Weil es nun aber ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgemachtes, ein nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes gibt, deshalb ist ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten zu erkennen.“

Aus höchstem Erleben sind diese Worte gewonnen. Aus ihnen spricht die unerschütterliche Gewißheit, daß es eine letzte und höchste Zuflucht *gibt*.

„Es *gibt* jenes Gebiet, in welchem es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft gibt, noch das Gebiet des grenzenlosen Raumes, noch das Gebiet des grenzenlosen Bewußtseins, noch das Gebiet der Nichtirgendetwasheit, noch das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, nicht beides, Mond und Sonne. Dieses

nenne ich weder Kommen noch Gehen noch Bestehen noch Verschwinden noch Entstehen, *was nicht selber wieder auf einer Grundlage ruht, nicht in Fluß ist, keinen Untergrund hat*: eben das, eben dieses ist das Ende des Leidens.“

Dieser Klang der Buddhaworte zeigt uns, daß hinter der ganzen Buddhalehre ein ewiger stiller Feiertag liegt. Das ist ein Klang, der aus dem Nirvāna, aus dem Nibbānam zu uns herübertönt, aus jener ewigen Stille, aus jenem ewigen Frieden, der dem Buddhisten letzte Zuflucht ist.

Ich erinnere hier an die Worte Professor Heilers in seinem Buch „Die buddhistische Versenkung“: „Der Buddhismus macht mit dem ‘Nein-Nein’ der Upanishaden vollen Ernst. An jene Stelle, da die großen Mystiker-Philosophen (Yajñavalkya, Shankara, Ramanuja, Plotin, Dionysius Areopagita, Eckhart, Böhme) ihren kühnen Gottesbegriff aufrichteten – der im Grunde doch nur die metaphysische Projektion des ekstatischen Erlebnisses darstellt – setzt der Buddhismus ‘den leeren Gedankenstrich’. In diesem Fehlen eines förmlichen Gottesbegriffes erblickten Dahlman und Eklund einen schweren logischen Mangel des buddhistischen Nirvāna-Gedankens. Eklund glaubt, daß durch die Beseitigung des Ātman-Brahma-Gedankens das Nirvāna zu einem ‘so wunderbar schwebenden und unerklärlichen Begriffe, zu einer Prädikatsammlung ohne einendes Subjekt’ wurde. Nach der Meinung des Jesuiten Dahlmann wird eben dadurch das buddhistische Nirvāna zum ‘krassesten nihilum’. Nichts ist falscher als dies. Es ist zwar wahr, daß der Idee des Nirvāna eine zwischen Positivem und Negativem schwimmende Unbestimmtheit eigen ist; aber nur dem Begriffe nach ist Nirvāna ein Negativum, dem Gefühl nach ein Positivum stärkster Form. Der Buddhismus hat nur den Gedanken der ‘negativen Theologie’ zu Ende gedacht, aus der mystischen Idee des epékeina die letzten Konsequenzen gezogen. Der Gedanke, daß das in der Ekstase jenseits des Bewußtseins erlebte Göttliche sich nicht in Begriffe fassen, nicht in Bildern beschreiben und nicht in Worten ausdrücken läßt, ist der Mystik wesentlich. Dennoch haben die großen Mystiker viel über die Ekstase geredet und geschrieben; die wunderbare Paradoxie und die aufwühlende Gewalt dieses einzigartigen Erlebnisses zwang sie unwiderstehlich dazu, zu reden über das arheton, obgleich sie wußten, daß ihre Rede und Erinnerung an dieses Erleben nicht heranreichte. Dem Nirvāna fehlt die lodernde Affektivität, die verzehrende Kraft; es ist die tiefste Ruhe, die heiligste Affektlosigkeit; wer es geschaut, den quält kein Drang mehr zur Rede. Eben darum konnte der Buddhismus mit dem mystischen Grundgedanken des ‘ineffabile’ Ernst machen. Jenes höchste Göttlich-Geistige, von dem die anderen Mystiker auf mannigfache Weise reden, war für Buddha – Schweigen, ein Schweigen, das uns vieles sagen kann, das nicht rein negativ ist, sondern auch eine positive Seite hat. Und doch verrät uns ein leises Raunen der heiligen Schriften etwas von dem Mysterium des Nirvāna. ‘Es *gibt* ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, Ungestaltetes ...’ Die weihevollte Stimmung, die in diesen und ähnlichen Worten liegt, läßt uns ahnen, daß Nirvāna ein mystisches ‘summum bonum’ ist, ein Übersinnliches, ‘Heiliges’, ein Göttliches, Absolutes ... freilich nicht als Weltgrund, sondern als Erlösungsziel. Nirvāna ist mehr als ein Erlöschen und ‘Zunichtwerden’; es ist eine Seligkeit, die negativ und positiv zugleich ist: positiv für den Buddhisten als höchstes Heilsgut, negativ nur für den Abendländer im Vergleich zur Fülle, Lebendigkeit und Kraft des ekstatischen Gottwerdens.“

Diese Worte fassen manches zusammen, was in unserer Versammlung zu sagen notwendig wurde. Vom Erlösten selbst aber heißt es in den kanonischen Texten: „Von dem, was man körperliche Form – Empfindung – Wahrnehmung – Gemütsregungen – Bewußtsein nennt, losgetrennt, ist ein Vollendeter tief, unermeßlich, unergründlich wie der große Ozean.“

Hier fällt uns der außerordentliche Gleichklang mit den Worten des Meister Eckhart auf, der da sagt: „Dort entschwindet der Seele sogar ihr Eigenwesen als Seele, indem sie diese Bezeichnung ja nur führt, insofern sie dem Leib Leben gibt und diesem Form ist. Daher heißt sie dort nicht mehr Seele, ihr Name ist unermeßlich Wesen.“

Gerade hier zeigt sich wieder einmal dieser wundervolle Gleichklang, der da auftritt, wo Religion zutiefst erlebt wird. Da schwinden alle Disharmonien. Von solchen Aussagen kann man sagen, daß sie aus einer echt buddhistischen Geistesverfassung heraus getan wurden, man kann aber auch sagen, daß sie zutiefst christlich sind. Das kann man von diesen Worten freilich schon deshalb sagen, weil sie von einem gewiß guten Christen ausgesprochen wurden. Daß man aber unter Christen die gleichklingenden Buddhaworte auch als christlich bezeichnen könnte, dazu wäre eine Ermunterung durch die Worte des Augustin da: „Was man heute christliche Religion nennt, bestand schon bei den Alten und fehlte nicht in den Anfängen des Menschengeschlechts, bis Christus im Fleische erschien. Von da an bekam die Religion, die schon vorhanden war, den Namen der christlichen Religion.“ Hiermit hat Augustin in einer sehr einsichtigen Stunde die zeitliche Universalität wahrer Religion ausgesprochen.

(Schluß folgt)

---

## BETRACHTUNGEN ZUR JAHRESWENDE

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XI. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1958/2501

**D**rei Juwelen lehrt uns die Buddhalehre kennen, den Buddho, den Dhammo und den Sangho. Juwelen sind seltene Kostbarkeiten, die man schwer erwirbt, bei Unachtsamkeit aber auch leicht wieder verlieren kann. Wenn wir sie in ihrem Behältnis liegen lassen, werden wir sie weitgehend vergessen; wenn sie ihre Bedeutung für uns behalten sollen, müssen wir uns von Zeit zu Zeit der tausendfältigen Farbenpracht erfreuen, die ihnen das Licht entlockt, weil wir an ihnen die uns durchdringende Freude finden, die uns davor bewahrt, durch den Wandel der Dinge verstört zu werden. Und so werden wir ein immer feineres Strahlen an ihnen wahrnehmen, an ihnen suchen und finden, bis uns auch das als hervorgebracht und ausgedacht (*abhisankhata abhisañcetaṅgā*) über ist und die Juwelen an uns ihre völlig reinigende Wirkung getan haben.

Das geht still im Denken und im Gemüte eines jeden vor sich, denn die richtig verstandene Buddhalehre wendet sich intim an den einzelnen. Lebendig wird sie nur *von dir und mir* aus. „Im eigenen Innern muß sie von den Weisen erkannt werden“ (*paccaṭam veditaṭṭha viññāhi*) heißt es in der Großen Zufluchtsformel (Samy.-Nik. XV).

„Zwei Bedingungen, Bruder, liegen der rechten Erkenntnis zugrunde; die Stimme eines anderen und tiefes Nachdenken“ (Majjh.-Nik. 43). Die klare Rede des Buddho dringt durch die Jahrtausende: „Es gibt einige Wesen, deren Augen kaum mit Staub bedeckt sind: sie werden die Wahrheit erkennen.“ Das vergangene Jahr war für uns ein gesegnetes; die Stimme unseres ehrwürdigen Lehrers wurde wieder laut und deutlich vernehmbar. Sein Hauptwerk erschien im 15. und 16. Tausend im Holle-Verlag unter dem Titel „Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation“. Er wollte es durch diesen neuen Titel ganz deutlich werden lassen, daß die hier gemeinte Vernunft nichts mit dem bloß reflektierenden Rationalismus hohler Begriffe zu tun habe im Sinne der Worte des Mephisto: „Denn eben, wo Begriffe fehlen, – da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.“ So kommt schon im neuen Titel zum Ausdruck, was in der Einführung ausgeführt wird: „Intuition und Reflexion gehören untrennbar zusammen, indem nur eine Re-flexion, die sich durchaus auf die Anschauung gründet und nie über sie hinausgeht, Wissen und damit Wahrheit bringt.“ Das Werk stellt die Lehre an Hand des Pālikanon dar, eine Lehre, die heute ebenso gilt wie einst, sie zeigt sie als den Dhammo *anītiho* auf, als den Dhammo, der seine Bestätigung in sich selber trägt.

Dazu brachte das vergangene Jahr auch die Neuausgabe der Übersetzungen von K. E. Neumann im Artemis Verlag, Zürich/Stuttgart und im Paul Zsolnay Verlag, Wien. Insbesondere seine Übersetzung der „Mittleren Sammlung“ hat ihn zum Wegbereiter der Buddhalehre in den Ländern

deutscher Zunge werden lassen. Weil er wie Georg Grimm, unser Lehrer, von Schopenhauer her kam, wollen wir einen kurzen Blick auf diesen Philosophen tun.

Über Arthur Schopenhauer sagt Hellmuth Hecker in seiner Abhandlung „Schopenhauer und die Wahrheit“<sup>2</sup>: „So klar wie seine Grundanschauung ist auch seine Darstellungsweise. Man wird weit und breit vergeblich nach einem Philosophen suchen, der gleichzeitig so tief und so verständlich ist wie Schopenhauer. Es gibt, sofern man überhaupt noch etwas anderes liest als die Lehrreden des Erwachten, auf philosophischem Gebiet kaum etwas Nützlicheres, als Schopenhauer zu lesen.“

Es gibt gelehrte und weniger gelehrte Schilderer, die überall Gegensätze aufspüren, weil sie mit ihrem Denken an der Vielheit der Dinge hängen bleiben und das Gemeinsame zu wenig sehen. Vor allem finden sie diese Gegensätze zwischen östlichem und westlichem Denken und Verhalten und stellen sie in schroffster Weise heraus. Sie haben natürlich dazu ihre guten Gründe und das, was sie sagen, wird sogar weitgehend stimmen. Und doch kann man die Dinge auch anders sehen, wenn einem die Gemeinsamkeit tiefer Gedanken deutlich wird, die ihre Quelle in der Intuition haben, aus der zu Tage gefördert wird, was überall ein Gleichartiges ist. So gilt auch von Schopenhauer: „Was ihn offenkundig beseelt, ist nicht die Sicherheit des Gelehrten, der sich seine These mit redlicher Mühe erarbeitet hat, sondern das souveräne Selbstbewußtsein eines künstlerischen Geistes, der mit seiner intuitiv gewonnenen und insofern inappellablen Erkenntnis steht und fällt“<sup>3</sup>. „Die Divergenz und damit der Irrtum bei Schopenhauer beginnt regelmäßig erst da, wo er seine anschaulichen Erkenntnisse vermittels der Tätigkeit seiner Vernunft in sein metaphysisches System verarbeitet, nach welchem der Wille das Ding an sich ist, so daß er also in eigener Person den Beleg zu seinem Ausspruch liefert; ‘Solange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß... Aber mit der abstrakten Erkenntnis, mit der Vernunft ist im Theoretischen der Zweifel und der *Irrtum*, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten’“<sup>4</sup>.

Nachdem er das klargestellt, worin Schopenhauer „hinter der vollen Wahrheit zurücksteht“ sagt Hecker: „Das ändert aber nichts daran, daß Schopenhauer – dem der Kern der Lehre des Erwachten, die Mittlere Sammlung, noch nicht zugänglich war – von sich aus auf Grund eigener anschaulicher Erkenntnis mehr Schutt von falschen Gedanken weggeräumt hat, als in 2000 Jahren von den Scholastikern, Ideologen und Theologen in Ost und West angesammelt worden war.“ Und wenn Hecker dann sagt: „Ohne Schopenhauer hätte K. E. Neumann, der durch ihn überhaupt erst zur Lehre kam (ebenso wie viele andere), schwerlich derart in die Tiefe der Lehre vorstoßen können“, so hat auch Georg Grimm die ersten großen Anregungen von Schopenhauer empfangen.

Von Schopenhauer auf das Grundlegende der reinen Anschauung hingewiesen, kam diese Geistesart bei Georg Grimm nach Kenntnis der Buddhalehre zu weiterer Entfaltung. Aus dieser Einstellung heraus schreibt er in seiner Einführung zu dem eben erschienenen Hauptwerke:

„So wird hier nur auf eine Logik Wert gelegt, deren Prämissen ganz und gar in der anschaulichen Wirklichkeit fußen. Darauf geht die ganze Betrachtungsart des Buddho zurück. Das bedingt von Anfang an ein sehr *bedächtiges*, ja überaus *langsames* Denken, ein *betrachtendes* Denken, das zur Meditation wird<sup>5</sup>. Am Anfange steht ein leises Dämmern, eine leise, bloß gefühlsmäßige *Ahnung* der Wahrheit. In ihrem allmählichen Fortschreiten wird diese Ahnung ein von Zweifeln

---

<sup>2</sup> „Die Einsicht“, Heft 11/12 1957.

<sup>3</sup> Christoph Meyer, „Zwischen Palingenesie und Metempsychose“, Schopenhauer-Jahrbuch 1953/54.

<sup>4</sup> „Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 409/410.

<sup>5</sup> Meditation (meditari = nachdenken, nachsinnen, überdenken) das Nachdenken, das Nachsinnen, die Betrachtung. In der Lehre des Buddho wird die Meditation zum Mittel tiefsten Erkennens. Sie führt die Kontemplation, das erkennende Schauen herbei.

durchsetztes *Fürwahrhalten*, schließlich zur völligen *logischen Erfassung*, bis sie am Gipfel in die *greifbar anschauliche Durchdringung* ihres Objektes ausmündet, die, wie die in voller Glut aufsteigende Sonne alles Zwielight, so alle Zweifel für immer verscheucht. Dann wird die Wahrheit – eben, indem man ihr Objekt mit dem geistigen Auge bis auf den *Grund* durchdringt – unmittelbar *erlebt*, so, wie ich im unmittelbaren Anblick des Montblanc-Massivs dieses in seiner ganzen gewaltigen Gliederung *erlebe*. Und so, in *dieser* Weise, mit *solcher* Deutlichkeit muß man die Elemente seiner Persönlichkeit als nicht das Ich (*anattā*), als sich durchaus wesensfremd *erleben*, um ein wirklicher ‘Seher des Nibbānam’ und damit zugleich ein solcher zu werden, der auch die ganze Seligkeit der infolge *dieser* ‘Schau’ sich einstellenden vollendeten *Wunschlosigkeit* unmittelbar und leibhaftig an sich erfährt. Dann wird man auch ein wirklicher *Künder* des Nibbānam sein.“

Diese ganze Geisteshaltung findet in dem Bekenntnis innerster Selbstgewißheit ihren feierlichen Ausdruck, wie es uns als Worte des Erhabenen in Udāna VIII, 3 und Itivuttaka 43 überliefert ist: „Es *gibt* ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgemachtes, ein nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes. Wenn es dieses nicht gäbe, so wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten nicht zu erkennen. Weil es nun aber ein Ungeborenes, Ungewordenes, Nichtgemachtes, ein nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachtes gibt, deshalb ist ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten zu erkennen.“

Diese feierlichen Worte des Erhabenen fanden bei religiösen Geistern stets Anklang, wie das Vorwort S. Radhakrishnans zeigt, das er dem in Indien von Prof. P. V. *Bapat* herausgegebenen Werke „2500 Years of Buddhism“ voranstellte. Er sagt dort: „... Der Zustand der mukta, der Buddha-Zustand, ist höher als der des Brahmā. Er ist unsichtbar, widerspiegelt sich und ist ewig. Er ist höher als der der Götter, er ist ein transzendenter. Als solcher ist er im Udāna geschildert als ajāta, ungeboren, abhūta, ungeworden, akata, nicht gemacht, asankhata, nicht zusammengesetzt. Dieses ist das Brahman der Upanishads, das charakterisiert wird als na iti, na iti (nicht so und nicht anders). Der Buddha nennt sich selbst brahma-bhūta, nennt sich einen Brahman-Gewordenen. Der Buddha rechnete der Letzten Realität einen absoluten Standpunkt zu, freilich keinen theistischen. Er fand, daß viele sich des Handelns enthalten im Glauben, daß Gott alles für sie tun würde. Sie schienen zu vergessen, daß die spirituelle Verwirklichung ein Wachstum von innen heraus ist. Während sich die Gebildeten mit fruchtlosen Spekulationen über das Unaussprechliche abgaben, behandelten die Ungebildeten Gott als ein Wesen, das durch magische Riten und Zauberei willfährig gemacht werden könne. Wenn Gott uns irgendwie alles vergibt, so ist es nicht wichtig, wie wir leben. Der Buddha wies Nichtwissen und Aberglauben, Furcht und Schrecken zurück, die einer Volksreligion innewohnen. Außerdem tragen theistische Ansichten im Allgemeinen dazu bei, die Gemüter der Menschen mit Dogmatismus und ihre Herzen mit Intoleranz zu erfüllen. Doktrinäre Orthodoxie hat über die Welt Unglück, Ungerechtigkeit, Streit, Verbrechen und Haß gebracht.“

Bei der Tagung des „Weltbundes der Religionen“ („World Congress of Faiths“) wies der Sprecher der Altbuddhistischen Gemeinde darauf hin, daß man kaum in einer anderen Religion feierlichere Worte finde für das Unbedingte, das hinter allen Erscheinungen steht, wie die oben zitierten Worte aus dem Udānam. Das brachte Rev. George Appleton, den Sekretär der United Conference of Missionary Societies, zu folgenden Ausführungen: „Heute Morgen hat mich ein Paragraph aus der Zusammenfassung des Vortrags über den Buddhismus sehr getröstet: ‘Die Lehre des Buddha formuliert ihr höchstes Ziel in den Worten: ‘Es gibt etwas Ungeborenes, nicht Hervorgebrachtes, nicht Gemachtes, nicht durch geistige Tätigkeit Geschaffenes. Wenn das nicht so wäre, dann gäbe es keine Hoffnung, dem Geborenen, Hervorgebrachten, Gemachten, dem durch geistige Tätigkeit Geschaffenen zu entrinnen. Aber weil es etwas nicht Geborenes, nicht Hervorgebrachtes, nicht



Gemachtes, nicht durch geistige Tätigkeit Geschaffenes gibt, deshalb ist ein Entrinnen aus dem Geborenen, Hervorgebrachten, Gemachten, durch die Tätigkeit des Geistes Geschaffenen offenkundig.' Hier scheint ein wirkliches, außerhalb des Menschen liegendes ewiges Prinzip vorzuliegen, das einen Berührungspunkt zwischen Christ und Buddhist schaffen würde. Wenn für den Buddhisten das 'summum bonum' das Nirvāna ist und das 'summum bonum' des Christen die Gottesschau, müssen dann diese beiden Ziele notwendig unvereinbar sein?"

Der unbeirrbar Sucher nach dem Gemeinsamen und Einigenden Prof. Dr. Dr. Friedrich Heiler spricht das aus, was alle empfanden, die die Ausführungen Rev. Appletons hörten, der, fern von jeder Pathetik, allein durch die Innigkeit seiner Art sehr eindrucksvoll wirkte. Er schreibt: „Es war ergreifend, wie dieser christliche Missionar und Vertreter einer ausgesprochen konservativen christlichen Theologie immer wieder seine tiefe Überzeugung von der einzigartigen Gottesoffenbarung in Jesus Christus bekannte und zugleich auf Grund seiner jahrzehntelangen Erfahrungen als Missionar in Birma seine Bewunderung für den Buddhismus, insbesondere für die Gestalt seines Stifters, zum Ausdruck brachte. Er erklärte, daß es für ihn unausweichlich sei, anzuerkennen, daß Gott auch in den anderen Religionen sich geoffenbart habe. Dankbar betonte er, wie viel er selber für sein christliches Gebetsleben von der buddhistischen Meditation gelernt habe. Unter Hinweis auf ein Wort des Vizepräsidenten der jungen indischen Republik, *Radhakrishnan*: 'Die Christen erheben so außergewöhnliche Ansprüche und sind doch so gewöhnliche Menschen', forderte Appleton nicht nur Achtung vor dem Glauben eines jeden anderen, sondern auch Bereitschaft, sich dem Kreuzverhör durch die anderen Religionen nicht zu entziehen ...“

Seinen Bericht über die Tagung schließt Prof. Heiler mit den Worten: „... Es war der Geist der brüderlichen Liebe, der die 120 Tagungsteilnehmer beseelte und nach allen Seiten ausstrahlte. Daß alle wahre Religion im tiefsten Grunde Liebe ist, das kam am schönsten darin zum Ausdruck, daß völlig unbeabsichtigt sowohl der Vertreter des Buddhismus als auch der christliche Missionar ein Gebet aus dem *Mettā-Sutta* (dem von der Liebe handelnden Abschnitt) des buddhistischen Pāli-Kanons zitierten, das täglich von Millionen von Buddhisten gesprochen und darum als das 'buddhistische Vaterunser' bezeichnet wird: 'Mögen alle Wesen voll des Glückes und sicher sein, alle mögen sie glücklich sein ...“

Aus diesem Geiste der Liebe und Güte heraus werden wir immer mehr nach Sittenreinheit streben. Nur über *sīlam* (Sittenreinheit), *samādhi* (Konzentration) und *paññā* (Weisheit) führt der Weg in die Freiheit, die das Ziel des Loslösungsweges ist, den uns der *Buddho* weist. Wer nach diesem Wegweiser seine Richtung nimmt, „braucht keine Religion und keine Philosophie mehr, er braucht keine Theosophie und keine Anthroposophie mehr, braucht keine 'Mystik' und keinen Okkultismus und braucht auch keine Naturwissenschaften mehr, *er braucht überhaupt nichts mehr*, denn es wird gar licht in ihm werden, er wird gar bald und gar mühelos, eben weil er die rechte Methode hat, die Schleier heben, die das Urproblem des Menschenherzens, das Urgeheimnis aller Religion verhüllen: es wird ihm gar bald die große Frage der todlosen, stillen Ewigkeit entschleiern; denn er wird gar bald 'eben selber merken, selber sehen: Das ist das Siechhafte, Schmerzhafte, Bresthafte, da wird das Siechhafte, Schmerzhafte, Bresthafte ohne Überrest aufgelöst'.“<sup>6</sup>

Ob er auf dem Wege ist, wird sich ihm schon unterwegs kundtun, wenn er immer mehr die Wahrheit der *Buddhaworte* an sich erfährt: „Jede Lehre, von der du dir sagen kannst, daß sie zu Leidenschaftslosigkeit führt und nicht zu Leidenschaft; zu Unabhängigkeit und nicht zu Bindung; zu Verminderung weltlichen Gewinns und nicht zu seiner Vermehrung; zu Einfachheit und nicht zu Habgier; zu Zufriedenheit und nicht zu Unzufriedenheit; zu Einsamkeit und nicht zu Gesel-

---

<sup>6</sup> Georg Grimm „Die *Buddhalehre* als Blüte indischen Denkens“ in „Die Wissenschaft des Buddhismus“.

ligkeit; zu Leistung und nicht zu Schlawheit; zu Freude am Guten und nicht zu Freude am Bösen – von solcher Lehre kannst du mit Bestimmtheit sagen: Das ist die Regel. Das ist die Lehre. Das ist des Meisters Botschaft.“





---

# *DIE STELLUNG DES BUDDHISMUS ZU DEN ANDEREN RELIGIONEN*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Dieser Vortrag wurde am 21. September 1957 im Kaminsale des Bremer Rathauses  
anlässlich der ersten deutschen Tagung des Weltbundes der Religionen gehalten.

Fortsetzung aus Heft 6/1957 und Schluß.

YĀNA. XI. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1958/2501

**W**enn ich hier nicht die Ereignisse wiederhole, die uns aus dem Leben des Buddha bekannt sind, so tue ich es deshalb nicht, weil ich annehme, daß bei dem großen Interesse der Anwesenden, allen Religionen gerecht zu werden, diese Hauptereignisse bekannt sind. Ich möchte aber nicht versäumen, das Gespräch des Buddha mit dem Brahmanen Dona zu erwähnen, das deutlich die religiöse Stellung des Buddha zum Ausdruck bringt.

Als der Brahmane Dona den Erhabenen im Meditationssitz in friedvoller Majestät unter einem Baume sitzen sah, konnte er sich nicht enthalten zu fragen: „Der Herr dürfte doch nicht etwa ein Gott sein?“ – „Ich dürfte allerdings kein Gott sein, Brahmane.“ – „Der Herr dürfte doch nicht etwa ein Gandhabba (ein himmlisches Wesen) sein?“ – „Ich dürfte allerdings kein Gandhabba sein, Brahmane.“ – „Der Herr dürfte doch nicht etwa ein Yakkha (ein dämonisches Wesen) sein?“ – „Ich dürfte allerdings kein Yakkha sein, Brahmane.“ – „Der Herr dürfte aber doch kein Mensch sein?“ – „Ich dürfte allerdings kein Mensch sein, Brahmane.“

Als Dona nun ausruft: „Ja, was wird der Herr denn nun eigentlich sein?“ erwidert der Buddha:

„Jene Einflüsse, Brahmane, durch deren Nichtaufgeben ich etwa ein Deva wäre, sind für mich aufgegeben, entwurzelt, wie ein Palmstumpf ausgerodet, von Grund auf zerstört und nicht mehr fähig, wieder in die Erscheinung zu treten. Jene Einflüsse, Brahmane, durch deren Nichtaufgeben ich etwa ein Gandhabba wäre, etwa ein Yakkha wäre, etwa ein Mensch wäre, – sind für mich aufgegeben, entwurzelt, wie ein Palmstumpf ausgerodet, von Grund auf zerstört und nicht mehr fähig, wieder in die Erscheinung zu treten.

Gleichwie da, Brahmane, ein blauer Lotos, oder ein roter Lotos, oder ein weißer Lotos, im Wasser geboren, im Wasser sich entwickelnd, über das Wasser emporragend, dasteht, vom Wasser nicht befleckt, – so auch Brahmane, lebe ich, der ich in der Welt geboren bin, in der Welt mich entwickelt habe, nach Überwindung der Welt als ein von der Welt nicht Befleckter. Der Buddha (der Erwachte), – für diesen halte mich, Brahmane!“ (Ang.-Nik. VI, 36).

Der Hinweis auf den Erwachten, der auch als der Vollendete, als der Tathāgata bezeichnet wird, ist der Hinweis auf die höchsten Möglichkeiten, die in unserem eigenen Inneren verborgen liegen.

Der Buddha gelangt zu diesem Höchsten durch reinliche Scheidung von allem, was nur Beilegungen sind. Er löst alle Schalen ab, um den Kern zu finden. Er wirft die Last ab, um frei zu werden. Was er selbst erkennt, will er aber auch den anderen zugänglich machen. Deshalb fragt er immer wieder und wieder, ob die Bestandteile, aus denen sich unsere menschliche Persönlichkeit zusammensetzt, vergänglich oder ewig sind? Und der forschende Geist muß ihm erwidern, daß sie vergänglich sind. Und weiter fragt er, ob das, was vergänglich und hinfällig ist, leidbringend oder glückbringend sei? Und auch hier muß der forschende Geist erwidern, daß es leidbringend sei. Und dieser forschende Geist muß auch zugeben, daß das, was uns Leiden bringt, nichts mit unserem eigentlichen Wesen zu tun haben kann, das Wohlsein will und Wehe verabscheut. Und da verkündet der Buddha wieder und wieder feierlich: Was sich mir aber als vergänglich und hinfällig und damit als leidbringend erweist, davon gilt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“

In seinen Werken wies Georg Grimm immer wieder auf die überragende Bedeutung dieser Großen Formel hin: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Dieser Großen Formel werden auch neuerdings wieder gerecht, wie schon gesagt, die bekannten Gelehrten Erich Frauwallner in seiner „Geschichte der indischen Philosophie“ und Gustav Mensching in seiner „Buddhistischen Geisteswelt“. Wenn der Buddha stets und stets von den fünf Gruppen, in die er die Persönlichkeit des Menschen auflöst, von der Körperlichkeit, von den Empfindungen, von den Wahrnehmungen, den Gemütsregungen, wenn er immer wieder vom Bewußtsein sagt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“, so betont er damit eben immer wieder feierlich, daß wir unmöglich in dem bestanden sein können, was durch seine Vergänglichkeit und Hinfälligkeit uns fortwährend Leiden bringt. Ihm wird damit die Persönlichkeit zur Leidensmaschine.

Bei dieser Betrachtungsart verlieren wir den Stolz auf unsere Persönlichkeit, die denselben Gesetzen unterliegt wie jede andere Persönlichkeit auch. Die Betrachtung der bedingten Natur der Persönlichkeit, die sich auf alle ihre Bestandteile erstreckt, schützt vor jeder Überheblichkeit. Sie läßt aber auch das Verständnis für die Schwierigkeiten aufkommen, die jeder andere auch in dieser hinfälligen Leidensform hat. Das bringt Vers 705 des Suttanipāto besonders gut zum Ausdruck: „So wie ich bin, so sind jene, – wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten.“ Aus dieser Geisteshaltung heraus entsteht alles andere als Gleichgültigkeit. Wer gleichgültig gegenüber seinen Mitwesen ist, ist kein Jünger des Buddha. Wer die eigene Gebundenheit sieht, hat auch Verständnis für die Gebundenheit des anderen. Auch im anderen sieht er das Wesen, das Wohl sucht und Wehe verabscheut. Daraus erwächst Liebe und Mitleid. Wenn er aber bei einem Mitwesen ein Streben nach wirklicher Freiheit sieht und Erfolge eines solchen Strebens wahrnimmt, dann entsteht ihm Mitfreude. Über Güte und Mitleiden und über die Mitfreude aber erst kommt er zum heiligen Gleichmut. Das aber sind nach der Buddha-Lehre göttliche Zustände, das sind Zustände des Verweilens mit Brahma.

In seiner „Wissenschaft des Buddhismus“ schreibt Georg Grimm, daß „die ursprüngliche und zugleich einzige Bedeutung des Wortes brahman im Rigveda an den mehr als zweihundert Stellen, in denen es vorkommt, ‘Gebet’ ist, aufgefaßt nicht als ein Wünschen oder Wortemachen oder Fordern oder Erweichen oder gar Beräuchern, sondern als *‘der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen’*; mit anderen Worten: Gebet im Sinne von brahman ist *heilige Andacht*.“ In dieser Auffassung schließt sich Georg Grimm dem bekannten Indologen Prof. Dr. Paul Deussen an, mit dem er auch persönlich eng befreundet war. Georg Grimm fährt dann fort: „Das Wesen dieser Andacht aber besteht darin, daß man sich aus der Außenwelt zurückzieht und Einkehr bei sich selber hält, daß man mit weitem, tiefem Geiste verweilt und so die Welt überwindet, über ihr stehend im Geiste. In diesem Zustand weiß man nichts mehr von den Plackereien, den Kümernissen und Sorgen, kurz, all dem Unfrieden des Alltagslebens; vielmehr

erhebt sich überweltlicher Friede und damit bisher nicht gekannte innere Seligkeit. In *dieser* Richtung hat sich noch jede *wirkliche* religiöse Hingabe betätigt, auf diesem Wege haben insbesondere noch alle religiösen Genien aller Zeiten ihre Erfahrungen gesammelt. Sie haben das *wahre* Gebet, haben die Andacht, das *Brahman* gepflegt“.

Müssen wir hier nicht auch an die Worte des Rabbis der Chassiden Pinchas denken, der da sagt: „Das Gebet, das der Mensch betet, das Gebet selbst ist Gottheit. Nicht, wie wenn du etwas von deinem Gefährten erbittest; ein ander Ding ist er, ein andres dein Wort. Nicht so im Gebet, das die Wesenheit eint. Der Beter, der wähnt, das Gebet sei ein ander Ding als Gott, ist wie der Bittsteller, dem der König das Verlangte reichen läßt. Wer aber weiß, daß das Gebet selber Gottheit ist, gleicht dem Königssohn, der sich aus den Schätzen seines Vaters holt, was er begehrt.“

„So drang auch der Buddha“, heißt es weiter in der „Wissenschaft des Buddhismus“, „auf dem Wege beschaulicher Betrachtung, also auf dem Wege des *Gebetes* in seiner geläuterten Form, nämlich heiliger *Andacht*, die sich zu einem unaufhörlichen Wandel in heiliger Andacht, eben zum Brahmacariya, weitete, zu jenem ‘Wunderding’ in uns vor, das solch überweltlichen Frieden und solche innere Seligkeit auslöst und als so unvergänglich sich darstellt, daß die Seher des Veda von der Empfindung übermannt wurden, in den Bereich des *Ewigen*, des Alterlosen, Krankheitlosen, Todlosen eingetreten zu sein. Auch für ihn war deshalb die Kunde von diesem ‘Wunderding’, die Stimme heiliger Andacht und damit heilige Rede, Brahman-Rede, und war das Wissen von diesem ‘Wunderding’, das Wissen dieser heiligen Andacht und damit heiliges Wissen, Brahman-Wissen.“

„Er verkündet den Dhamma, das Wunderding“, heißt es wieder und wieder im Kanon, „der beglückt in seinem Anfang, beglückt in seiner Fortführung, beglückt auf seinem Gipfel, voll Bedeutung und voll Sorgfalt in der äußeren Form, er legt den lückenlosen vollständig reinen Wandel in heiliger Andacht – *brahmacariya* – dar.“

„Gütigen Geistes weilend, strahlt er nach einer Richtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten, ebenso nach oben und unten: nach allen Seiten, in jeder Richtung durchstrahlt er die ganze Welt mit gütigem Geiste, mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Grimm und Groll geklärtem. Mitleidvollen Geistes weilend – freudevollen Geistes weilend – gleichmütigen Geistes weilend, strahlt er nach einer Richtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten; ebenso nach oben und unten: nach allen Seiten, in jeder Richtung durchstrahlt er die ganze Welt mit mitleidvollem – mit freudevolem – mit gleichmütigem Geiste, – mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Grimm und Groll geklärtem.“

In diesen Worten tut sich der weite Geist kund, der die Lehre beseelt. Als sich der angesehene Upāli zur Lehre des Buddha bekehrte, der als Anhänger des Nigantha Nathaputta, wie in den Pāli-Texten der große Erneuerer der Jainas genannt wird, bekannt war, ermahnte ihn der Buddha: „Lange Zeit ist, Hausvater, dein Tor den Anhängern des Nigantha gastlich offen gewesen, so daß du ihrer, die um Almosen zu dir kommen, milde gedenken mögest.“ Er dachte gar nicht daran, ihm zu verbieten, auch seinen früheren Religionsgenossen weiter Unterstützung angedeihen zu lassen.

Und dieser Geist hat auch den großen indischen Herrscher Ashoka (273–232) so völlig umgewandelt, daß er uns in seinen auf Steinsäulen verewigten Edikten Worte hinterließ, die wir heute bei den verantwortlichen Männern vergeblich erwarten – es seien denn gerade Albert Schweizers mannhafte Worte gegen den Wahnsinn der Atomrüstung –. So steht zu lesen:

„Acht Jahre nach seiner Krönung eroberte der König Devanampriya Priyadarsin das Land der Kalinga, 150.000 Menschen wurden damals verschleppt, 100.000 Menschen wurden erschlagen und eine vielfache Anzahl starb. Danach aber, nach der Eroberung des Landes der Kalinga ergab

sich Devanampriya dem Studium der moralischen Weltordnung, der Liebe zur moralischen Weltordnung und widmete sich der Belehrung über die Forderungen der moralischen Weltordnung. Darin zeigt sich das Bedauern des Devanampriya über die Eroberung des Landes der Kalinga. Denn Devanampriya betrachtet es als schmerzlich und beklagenswert, daß die Eroberung eines fremden Landes von Gemetzel, Tod und Verschleppung begleitet ist.

Aber folgendes hält Devanampriya noch mehr für beklagenswert: Dort leben Brahmanen und Büsser, andere religiöse Vereinigungen und Laienanhänger und üben Gehorsam gegenüber ehrwürdigen Personen, Gehorsam gegen Mutter und Vater, Gehorsam gegen die Alten, Höflichkeit gegen Freunde und Bekannte, Gefährten und Verwandte, gegen Sklaven und Diener und entwickeln gläubiges Vertrauen. Alle die erleiden dann Belästigung, Tod oder Trennung von ihren Lieben. Bleiben sie aber selbst dabei unbehelligt, so ist es doch schmerzlich, wenn sie sehen, wie ihre Freunde, Bekannten, Gefährten und Verwandten, denen ihre ganze Liebe gehört, ins Unglück geraten. Denn alle Menschen haben an solchem Unglück zu tragen. Das erscheint aber dem Devanampriya beklagenswert. Gibt es doch kein Land, wo es die beiden Menschenklassen der Priester und Büsser nicht gibt, außer bei den Yonas, und existiert doch kein Ort auf der Erde, wo die Menschen nicht irgendeiner Religionsgemeinschaft angehören.

Daher erscheint jetzt dem Devanampriya schon der hundertste oder tausendste Teil aller dieser Menschen, die bei der Eroberung des Landes der Kalinga erschlagen wurden, starben oder verschleppt wurden, sehr beklagenswert. Devanampriya ist auch der Ansicht, man solle vergeben, was nur irgend vergeben werden kann. Sogar die wilden Völker der Wälder, die im Reiche Devanampriyas leben, besänftigt er und gewinnt sie für sich. Er läßt sie wissen, daß Devanampriya die Macht hat, sie zu strafen, damit sie sich in Acht nehmen und nicht mit dem Tode bestraft werden müssen. Devanampriya erstrebt nämlich im Interesse aller Wesen Verzicht auf Gewalt, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit und Milde.

Der Sieg aber, der hierdurch überall errungen wird, ist eine Quelle tiefer Befriedigung. Diese Befriedigung – nämlich die Befriedigung über den Sieg des moralischen Gesetzes – ist auch von Bestand. Und doch ist diese Befriedigung von geringer Bedeutung, denn Devanampriya ist der Ansicht, daß allein die Folgen in der anderen Welt von großer Bedeutung sind.

Dieses moralische Edikt wurde hier eingemeißelt, damit meine Söhne und noch die Urenkel, die ich vielleicht haben werde, nicht auf Eroberungen sinnieren sollen. Werden sie aber wieder in kriegerische Handlungen verwickelt, so sollen sie Freude an milder Sinnesart und leichter Bestrafung haben. Sie sollen den Sieg des moralischen Gesetzes als den einzig wahren Sieg ansehen. Dieser Sieg trägt gute Frucht in dieser Welt und in der anderen Welt. Ihre einzige Freude sei die Freude an der rechten Anstrengung. Denn ein solches Verhalten trägt gute Frucht in dieser Welt und in der anderen Welt.“

Uns aber interessiert ganz besonders das Toleranzedikt des einzigartigen Königs. Ein solcher Geist hat sich in neuester Zeit noch einmal wieder im Wirken Mahatma Gandhis kundgetan. Das Edikt lautet: „Der König Devanampriya Priyadarsin ehrt alle religiösen Vereinigungen, sowohl Büsser wie Laienanhänger mit Spenden und bedenkt sie auch sonst mit allerlei Ehrungen. Aber äußeren Reichtum und Ansehen hält Devanampriya bei allen religiösen Vereinigungen nicht für so wichtig wie das Wachstum der inneren Werte. Dieses Wachstum der inneren Werte ist auf vielfache Weise möglich. Voraussetzung aber dafür ist die Zurückhaltung im Reden, auf daß man nicht bei unpassender Gelegenheit die eigene religiöse Vereinigung herausstreiche und über andere religiöse Vereinigungen abfällig urteile. Auf jeden Fall aber muß man sich bei Lob und Tadel Mäßigung auferlegen. Bei passender Gelegenheit aber soll man auch den anderen religiösen Vereinigungen seine Achtung bezeugen. Wenn man sich so verhält, dann fördert man die eigene religiöse Vereinigung und benimmt sich richtig gegen die anderen religiösen Vereinigungen.

Verhält man sich anders, so schädigt man die eigene religiöse Vereinigung und verletzt die anderen religiösen Vereinigungen. Wer aber die eigene religiöse Vereinigung herausstreicht und über die anderen religiösen Vereinigungen abfällig urteilt – und dies alles in der Absicht, der eigenen religiösen Vereinigung einen Dienst zu erweisen und die Interessen der eigenen religiösen Vereinigung zu fördern, der fügt durch solches Verhalten der eigenen religiösen Vereinigung nur beträchtlichen Schaden zu. So ist denn nur das Zusammengehen gut, auf daß ein jeder der Sittenlehre des anderen Gehör und Aufmerksamkeit schenke. Denn es ist der Wunsch des Devanampriya, alle religiösen Vereinigungen möchten begierig sein, noch etwas hinzuzulernen und möchten sich nur das Gute zum Ziele setzen. Daher sollte man zu allen, die einer oder der anderen religiösen Vereinigung anhängen, so sprechen: Devanampriya hält bei allen religiösen Vereinigungen Reichtum und Ansehen nicht für so wichtig, wie das Wachstum der inneren Werte. Viele damit Beauftragte aber sind in diesem Sinne tätig, nämlich die Hüter des Rechtes und der Moral, die Aufseher über die Frauen, die Inspektoren und andere Gruppen von Beauftragten. Die Frucht solcher Bemühungen aber ist das Wachstum der eigenen religiösen Vereinigung und die Förderung der Sache der Moral.“

Und dieser Geist blieb in Indien und in den Ländern des Buddhismus bis auf den heutigen Tag lebendig. Der Buddhismus hatte im Lande seines Ursprungs bereits eine große Mission vollbracht, als die letzten Reste der Gebilde, die sich noch mit diesem Namen bezeichneten, am Anfang des 13. Jahrhunderts aus Indien fast restlos verschwanden, nicht zum wenigsten deshalb, weil sie, innerlich ausgetrocknet und kraftlos geworden, unter Indern mit ihrer stark metaphysischen Veranlagung sich nicht mehr halten konnten. Die Lehre aber war weitgehend in den Hinduismus eingedrungen und war dort lebendig geblieben. Ihr Geist, auch in seiner späteren Entfaltung, hatte höchst anregend gewirkt, ihre so unübertroffen gut fundierte wohlwollende Haltung hatte in die Tiefe und Weite hinein Einfluß gewonnen und ganz besonders dazu beigetragen, daß sich eine Milde verbreitete, die sich auch auf die Tierwelt erstreckt. Die trennenden Schranken der Kasten waren von ihr von Anfang an innerlich überwunden worden, weil einzig und allein der einzelne in seinem moralischen Wert oder Unwert ausschlaggebend war. Wenn auch die brahmanische Reaktion seit Kumārila, seit der ersten Hälfte des 8. Jahrh. n. Chr. also, vielleicht ganz besonders auch in ihrer Opposition zum Buddhismus, zu einem weiteren Ausbau des Kastenwesens und zu einer schließlichen Erstarrung führte, so blieb doch der starke Geist der Milde, der Toleranz und der Versöhnlichkeit erhalten, insoweit im Hinduismus das religiöse Streben des einzelnen mit seiner Entfaltung der Güte durchaus seine Bedeutung behielt. Und diesem Geist wird neuerdings wieder die Anerkennung, wenn Indiens philosophischer Vizekanzler sagt: „Der Buddhismus hatte solchen Erfolg, weil er eine Religion der Güte war, die allen jenen geheimen Kräften Ausdruck verlieh, die der starr festgelegten sozialen Ordnung sowie der rituellen Religion widerstrebten, indem sie sich unmittelbar richteten an die Armen, Niedrigen und Enterbten.“ Und ein angesehener Inder unserer Tage ruft aus: „Es ist in der Tat bemerkenswert, daß wir uns – in diesem Lande der verschiedensten Sekten und Glaubensbekenntnisse –, als wir unsere Unabhängigkeit gewannen, entschlossen, unsere Zuflucht zu nehmen zu dem Rad der Lehre, das Gotama der Buddha, zum ersten Male in Bewegung setzte auf dem heiligen Boden von Sarnath bei Kāshi.“

Bei uns im Abendlande ist es hierin nie so duldsam zugegangen. Als allerdings 385 n. Chr. Priscillian und einige seiner Anhänger in Trier vom Usurpator Maximus auf Anraten einiger Bischöfe als erste Ketzer hingerichtet wurden, erhob sich noch ein Sturm der Entrüstung. Der Kirchenvater Ambrosius von Mailand verabscheute die Tat mit kräftigen Worten und Bischof Martinus von Tour, der heilige Martin, hob die Kirchengemeinschaft mit den schuldigen Bischöfen auf. Und so gewaltig war damals noch die Empörung über die Gewalttat, daß die Urheber des Mordes abdanken mußten. Ein schwerer Schlag gegen eine tolerante Haltung war weiterhin die



Verurteilung des milden Geistes des Origines in der Mitte des 6. Jahrhundert. Aber man atmet auf, wenn man in Walther Niggs „Buch der Ketzer“ liest, daß auch noch im Jahre 1048 Bischof Wazo von Lüttich an einen seiner Amtsbrüder schreibt, „der Herr wolle den Tod des Sünders nicht, und man dürfe diejenigen nicht mit dem Schwerte töten, welche der Schöpfer leben lasse, damit sie sich befreien von den Fesseln des Dämons. ‘Diejenigen, welche die Welt jetzt als Unkraut ansieht, kann er als Weizen sammeln, wenn die Zeit der Ernte kommt. Die, welche wir für Gegner Gottes halten, kann er im Himmel über uns stellen.’“ Leider nahm die Verfolgungssucht der großen Kirche im Kampfe gegen die Katharer, die vieles von altindischem Geiste an sich hatten, immer brutalere Formen an und die im 13. Jahrhundert zentralistisch organisierte Inquisition deckte für Jahrhunderte ein Leichentuch über die Entfaltungsmöglichkeiten religiösen Lebens.

Der Buddhismus ist sich in dieser Hinsicht nicht untreu geworden. Als das mächtige Oberhaupt der tibetischen Rotmützen Lama Phagspa beim Kaiser Khubilai Khan (1260–1294), dem mongolischen Eroberer Chinas weilte, gewann er großen Einfluß auf den Herrscher. Khubilai Khan verlieh ihm auch die weltliche Herrschaft über Tibet. Aber er wollte sich dem Großlama noch gefälliger erweisen und ein Edikt erlassen, wonach die Geistlichen aller buddhistischen Schulen sich der Richtung des Lama Phagspa zu unterwerfen hätten. Da aber wehrte der Großlama ab. Der Kaiser solle nicht an so etwas denken und jedem seine Freiheit lassen. Nach guter alter buddhistischer Lehre solle jeder bei seiner Tradition bleiben.

So liegt gerade im Buddhismus Aufgabe und Verpflichtung, hierin beispielgebend zu sein. Der bekannte ceylonische Gelehrte Malalasekera sprach im vorigen Jahre auf einer Konferenz in Nepal: „Die Buddhisten der ganzen Welt stellen bereits mehr als 1/5 der ganzen Menschheit dar. Wenn zu ihrer Zahl die Hindus des Subkontinents von Indien hinzugezählt werden, so bilden sie zusammen ein Drittel der Menschheit. Viele ihrer Lehren sind identisch, ihre Ziele sind sehr gleichartig. Sie vertreten Gewaltlosigkeit in Gedanken, Worten und Taten. Sie wollen keine Macht oder Herrschaft über andere, noch haben sie irgendwie den Wunsch, andere zu ihrer Denkart zu zwingen oder ihr Leben so zu formen, daß sie mit den ihrigen übereinstimmen. Hindus und Buddhisten haben niemals irgendwelche Feindseligkeiten gehabt, die ihre Zusammenarbeit bedroht hätten. Sie haben sich gegenseitig so durchdringend beeinflusst, daß sie in vielen Beziehungen nicht voneinander zu unterscheiden sind. Aus dieser Tatsache kann man große Hoffnung für die Zukunft der Welt schöpfen. Asien war die Wiege der Weltreligionen, die im letzten Grunde verantwortlich sind für die überlebenden Zivilisationen. In Asien selber haben Buddhismus und Hinduismus über den Kontinent Erleuchtung verbreitet, die zu Kulturen führte, aus denen einige der höchsten Leistungen des menschlichen Genius hervorgegangen sind.“

Das sind die Ausführungen des ceylonischen Gelehrten Malalasekera. Und ein anderer Ceylonese, namens K.S. Sumanasuriya, schreibt in einer Abhandlung: „Der Geist der Toleranz schlug Wurzeln in Lanka – Lanka ist der alte Name für Ceylon – gleichzeitig mit dem Einzug des Buddhismus im dritten Jahrhundert vor der Zeitwende. Der Buddhismus existierte in freundschaftlicher Koexistenz mit dem Hinduismus und anderen Glaubensbekenntnissen, die nach Ceylon gelangten, als Anuradhapura auf der Höhe seines Glanzes stand. So glühende Buddhisten auch die singhalesischen Könige waren, ihre Duldsamkeit aber waltete über allen, denen sie hier ein Asyl boten.“ Ich selbst komme gerade von einer Tagung der „Deutschen Buddhistischen Gesellschaft“ in Frankfurt, wo sich verschiedene buddhistische Schulen treffen, um das Gemeinsame zu betonen. Der Buddhismus kennt die Mannigfaltigkeit an, wie er sie antrifft, in dieser Mannigfaltigkeit aber findet er die *Einheit*.


Allerdings findet diese Einheit nur der, dem es wirklich ernst mit seinem religiösen Streben ist. Dann erneuert sich uns die Religion wieder, wir erwerben sie von neuem. Und so ernst wie wir

uns selbst nehmen, nehmen wir auch den mitstrebenden Bruder und die mitstrebende Schwester. Wenn man wirklich tolerant ist, nimmt man nämlich aus dem eigenen Ernst des Strebens heraus den anderen in seinem Streben genau so ernst; man kann nicht anders.

Am Schluß meines Vertrages kann ich nicht umhin, noch auf etwas hinzuweisen, das eine allerdings ganz unbewußte und unbeabsichtigte Anerkennung des Gemeinsamen in aller Religion ist. Aber gerade deshalb zeigt es dieses Eine und Gemeinsame ganz unbefangen, denn der kritisierende Intellekt findet hier eine historische Tatsache vor, die er, wäre sie von ihm abhängig geworden, nie zugelassen hätte.

Ich bringe sie hier mit den Worten des verehrten Professor Heiler: „Eine der erstaunlichsten Tatsachen in der Religionsgeschichte ist die Aufnahme Buddhas in den römischen Heiligenkalender, auf welche zuerst Max Müller hingewiesen hat. Eine der verbreitetsten mittelalterlichen Heiligenlegenden war die von Barlaam und Joasaph; sie ist nichts anderes als die Buddha-Legende die über Persien, Arabien, Syrien, Byzanz sowohl in die östliche wie in die römische Kirche gelangt ist. Der heilige Joasaph, dessen Gedächtnis sowohl in den heiligen Büchern der griechisch-orthodoxen Kirche als auch im Martyrologium Romanum alljährlich verkündet wird, ist kein anderer als der Bodhisattva. Dieser Vorgang hat symbolische Bedeutung; er beweist die Richtigkeit des Wortes des großen Entdeckungsreisenden Marco Polo: ‘Wenn Buddha ein Christ gewesen wäre, so wäre er ein großer Heiliger unseres Herrn Jesus Christus geworden; so gut und rein war das Leben, das er führte.’“ – „Solche Heiligengestalten finden wir in großer Zahl in allen hohen Religionen“, fährt Prof. Heiler fort. „Und nur deshalb, weil die lebenden Heiligen der verschiedenen Religionen einander so ähnlich sind, konnte es geschehen, daß der Stifter der größten östlichen Erlösungsreligion in die Schar der christlichen kanonisierten Heiligen Eingang gefunden hat.“

Meinen Vortrag will ich beschließen mit den Segenssprüchen, die täglich von Millionen Buddhisten gesprochen werden, mit den Segenssprüchen des Mettā-Suttam, das auch das buddhistische „Vater unser“ genannt wird:

„Mögen alle Wesen voll des Glücks und sicher sein!  
Alle mögen sie glücklich sein!  
Was nur immer es an Lebewesen gibt,  
Ob sie bewegen sich, ob festgebannt an ihrem Platze,  
Ob lang sie sind, ob kurz, ob groß, ob klein,  
Ob mittel oder schwächling oder dick,  
Ob unsichtbar sie weilen oder sichtbar auch.  
In der Nähe oder in der weiten Ferne,  
Ob sie bereits im Leben stehen oder es ersehnen:  
Glücklich sollen alle Wesen sein!  
In eurem Geist erwecket gütige Gesinnung,  
Maßlos für die ganze Welt,  
Nach oben, unten und nach den vier Winden,  
Ohn’ Hindernis, Feindseligkeit und Haß.  
Wie eine Mutter schützt das einzige Kind mit ihrem Leben,  
Erwecke grenzenlose Güte man zu allen Wesen!  
Die Kraft der Güte sei unser Halt, heute und immerda.“ 



---

# LEBENDIGE ZUFLUCHT

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag bei der Vesāk-Feier am 4. Mai 1958  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XI. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1958/2501

**E**ben wurde wieder, wie schon so oft bei unseren Uposatha-Feiern, feierlich die Große dreifache Zufluchtsformel rezitiert, die von unserem Lehrer das eigentliche Glaubensbekenntnis aller Buddhisten genannt wird. Und wir werden gegen Ende dieser Feier die dreifache Zufluchtsformel in ihrer kleinen Form alle noch einmal gemeinsam feierlich dreimal im Chore aussprechen.

Ist diese Zufluchtnahme unserer als Anhänger der Lehre des Buddho würdig? Ist sie nicht die Zufluchtnahme zu etwas außer uns stehendem Mächtigen? An das außer ihm stehende Mächtige klammert sich der Mensch in seiner ganzen Schwäche, er klammert sich schutzsuchend an politische und wirtschaftliche Mächte, er ruft um Hilfe zu einem Gott, den er außerhalb sucht, dem Herrn der Heerscharen. Vor den Mächten macht er Kotau, damit sie ihn unter ihre Fittiche nähmen. Und so marschieren der Mensch gemeinhin in der großen Schar derer, die diese Zuflucht genommen haben, und weil er, der in der großen Schar marschieren sieht, daß es Tausende, daß es Zehntausende, daß es Hunderttausende, daß es Millionen ebenso machen wie er, fühlt er sich in Sicherheit. Das enthebt ihn eigener Verantwortung.

Was allerdings auf dieser Erde am mächtigsten und größten erscheint, ist am ehesten vom Untergang bedroht. Das gilt für die Kolosse der Staatsgebilde, das gilt für eine auf die Spitze getriebene Zivilisation. Wir wissen ja alle, welche Kehrseite drohender Vernichtung in den letzten Jahren immer deutlicher hervortrat. „Die Natur liebt es, die scharfen Spitzen abzubrechen“, zitiert Bruno H. Bürgel in seinem Buch „Der Mensch und die Sterne.“ Obendrein hat unsere heutige Generation bereits soviel Zusammenbrüche erlebt, daß sie das Gefühl der Sicherheit weitgehend eingebüßt hat und bei den drohenden Schrecknissen von einer zehrenden Angst beseelt wird. Aber diese Angst ist immer berechtigt, wenn wir uns an etwas halten, das zusammenfallen kann, und das komplizierteste und größte Gebäude zerschmettert alles, was in ihm lebt am gründlichsten, wenn es zum Zusammensturz gebracht wird.

Wenn wir die erste Zufluchtsformel betrachten, so scheint sie uns die Zufluchtnahme zu sein zu dem geschichtlich größten religiösen Kündler, der je auf dieser Erde gewilt. Gewiß – auch eine Zuflucht, denn Beispiel und Wort seines Lebens vor 2500 Jahren leuchten uns in unsere fernere Zeit noch nach. Aber es ist doch nur eine Zuflucht in *der* Art, wie wenn ich ungern abreise aus einem Ferienaufenthalt, in Furcht vor dem kommenden Alltag, immer wieder nach dem Bergesgipfel zurücksehe, an dessen Fuß ich so traute Tage vollbracht. Auf diese Weise aber wäre die Zufluchtsformel nicht voll und richtig erfaßt. Denn diese Zufluchtnahme zeigt uns den Lehrer

der Götter und Menschen, und dieser Lehrer hinterließ uns die Lehre, und von dieser gilt nach seinen eigenen Worten: „Wer die Lehre sieht, der sieht mich“.

So wird uns die zweite Zufluchtsformel, die Zuflucht zur Lehre, der Schlüssel zum Verständnis der dreifachen Zufluchtsformel, sie erschließt uns den wahren Sinn der Zuflucht zu den Drei Juwelen: die da sind der Buddha, der Dhamma und der Sangha. Denn hier wird uns eine Zuflucht gewiesen, die wir *jeden* Augenblick nehmen können. Die Lehre wird als „klar sichtbar“ bezeichnet, „*jederzeit zugänglich*“, von ihr wird gesagt: sie heißt: „Komm und sieh!“ Kurz und gut, sie wird schließlich mit ganz besonderer Betonung als die Lehre bezeichnet, „die Verständige in sich selber feststellen“ können.

Daß es nur um eine *lebendige* Zufluchtnahme geht, die stets und überall genommen werden kann, zeigt auch die Betrachtung der dritten Zufluchtsformel. Wir finden hier die Zufluchtnahme zu einer sehr umfänglichen Gemeinde vor, die durchaus nicht nur vollendete Heilige umfaßt, sondern auch alle vier niederen Arten von Heiligen in allen Welten, ob sie nun bereits die Frucht der Heiligkeit gepflückt haben oder noch auf dem Wege dahin sind. Wir finden also auch *außen* die Gemeinde vor, zu der wir *innerlich* die Entsprechung haben. Ist unsere Zufluchtnahme eine aufrichtige, kommt sie aus tiefem Vertrauen oder aus tiefer Überzeugung, dann finden wir auch eine Gemeinde vor, die ganz und gar unser Gemüt anspricht, und in der wir uns nach Vorbildern umsehen können, wie wir sie brauchen. Es ist dies eine Gemeinde hier und in allen Welten. Sie erstreckt sich über das ganze Universum. Sie wird uns durch unsere innere Erfahrung immer mehr und mehr bestätigt.

Das ist der Sinn der zweiten und dritten Zufluchtsformel, durch den uns auch der rechte Sinn der ersten Zufluchtsformel gezeigt wird. Ihr Sinn wird uns deutlich, wenn wir in rechter Andacht die 12. Rede der „Mittleren Sammlung“ lesen, die K.E. Neumann mit „das Haarsträuben“ übersetzt hat, auch das „Suttam des großen Löwenrufes“ genannt. Die Fähigkeiten und Tiefen, die dort in so feierlicher Weise dargestellt werden, liegen als *Möglichkeiten* in uns allen. Es liegt dieses alles auf dem Wege des religiösen Menschen. Es beginnt damit, daß ihn die Vergänglichkeit alles Irdischen so tief erschüttert, daß er innerlich zerbrechen und verzweifeln würde, wenn ihm nicht diese schwere Erschütterung das große Positive seines Lebens brächte: Dieses alles, was ich da fortwährend entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir fortwährend Leid bringen sehe, das kann nicht mein wahres Selbst sein. Dies ist der erste große Anruf, der uns auf diese hohen Möglichkeiten hinweist. Und dieses Erlebnis, das sich in den Meditationen immer wieder erneuert und *vertieft*, bestimmt stets mehr und mehr unser Denken und damit unser Reden und unser Handeln.

In ihrer Art drücken das spätere Buddhisten in feierlicher Weise aus, so Sāramati in der „Erläuterung des Keimes der Drei Juwelen“ (Ratnagotra-vibhāga): „Wenn es das Element der Buddha nicht gäbe, dann gäbe es auch keinen Überdruß am Leiden und es gäbe kein Wünschen, Begehren und Streben nach dem Erlöschen. – Wenn der Keim (*gotram*) vorhanden ist, schaut man die Mängel und das Leid des Daseins, sowie die Vorzüge und die Wonne des Erlöschens. Bei Wesen, denen der Keim fehlt, ist dies nicht der Fall.“ Mit dem Keim ist natürlich die religiöse Veranlagung gemeint, die als gute Frucht des Wirkens vorhanden ist, wo sie nicht da ist, da ist es, als wenn der Keim fehlte. An sich aber gilt, wie es dann später heißt: „Da die Soheit (*tathatā*) bei Weltmenschen, Heiligen und Erleuchteten nicht verschieden ist, haben die Erschauer der Wahrheit verkündet, daß dieser Keim der Buddha (*jinagarbha*), eigentlich die Anlage zum Sieger, in allen Lebewesen vorhanden ist.“ Und unser Lehrer sagt in seinem „Das Glück, die Botschaft des Buddha“: „Da der Anattā-Gedanke – der Gedanke, daß nichts Erkennbares unser wahres Selbst ist – natürlich nicht bloß von uns selber, sondern von jedem Wesen gilt, so folgt aus ihm weiter: *Jedes* Wesen ist an sich ein Unergründliches – ‘omne individuum ineffabile’ –; was die Wesen von einander unterscheidet, sind bloß die ihnen *unwesentlichen* individuellen

Bestimmungen.“

Wir haben jetzt von der Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen gesprochen, die unser ständiger Begleiter ist. Da könnte man aber mit Recht dagegen einwenden, daß wir auch zu Illusionen unsere Zuflucht nehmen können, und daß Illusionen, die wir liebevoll in unserem Inneren pflegen, am Ende ganz besonders verhängnisvoll für uns sein werden. Wie äußere Dinge, wenn ich an ihnen hänge, eine solche Macht gewinnen können, daß mir ohne sie das Leben nicht mehr lebenswert wäre – und die Gefahr des Beherrschtwerdens durch unsere lieben Gewohnheiten ist ja immer riesengroß –, wie der Besitz eines seltenen Buches den Bibliophilen hüpfen macht und sein Verlust ihm alles schal und nichtig werden läßt, so geht es mit den Luftschlössern in unserem Inneren und den schillernden Vorstellungen, die uns unsere Wünsche errichten. An sie suchen wir uns dann erst recht zu klammern, wenn alles das zerbricht, was das Leben uns lebenswert machte. Dann suchen wir durch die Flucht in die Vorstellungswelt dem gegenwärtigen Jammer zu entgehen.

Das aber ist gerade eine falsche Zuflucht, das wehmütige Verweilen in der Vergangenheit oder auch im Wechselspiel damit das Schwelgen in Zukunftshoffnungen. Die Zuflucht zu den Drei Juwelen aber ist anderer Art; sie ist eine begründete Zuflucht. Sie wird uns auch vom Buddho selbst näher erläutert im Mahaparinibbāna-Suttam, als er zu Ānando sagt:

„So verweilt, Ānando, bei euch selber als Insel, bei euch selber als Zuflucht, nehmt keine andere Zuflucht, verweilt bei der Lehre als Insel, verweilt bei der Lehre als Zuflucht. Wie aber, Ānando, verweilt der Mönch bei sich selber als Insel, bei sich selber als Zuflucht, nimmt er keine andere Zuflucht, wie verweilt er bei der Lehre als Insel, bei der Lehre als Zuflucht? Da verharret, Ānando, der Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem er das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet hat; er verharret bei den Empfindungen in der Beobachtung der Empfindungen, beim Gemüte in der Beobachtung des Gemütes, bei den Gegenständen in der Beobachtung der Gegenstände, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem er das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet hat. So verweilt, Ānando, der Mönch bei sich selber als Insel, bei sich selber als Zuflucht, nimmt er keine andere Zuflucht, verweilt er bei der Lehre als Insel, bei der Lehre als Zuflucht.“

Das sind die vier Gegenstände der Besonnenheit, die Satipatthāna. Betrachtend und betrachtend stellt der Meditierende immer wieder fest: Die Erscheinungen entstehen, die Erscheinungen vergehen, die Erscheinungen entstehen und vergehen. Und er stellt fest, es sind eben nur Erscheinungen, die auftauchen und untergehen, sie haben aber letzten Endes nichts mit mir zu tun. „Und unangelehnt lebt er und an nichts in der Welt haftet er.“

Die Satipatthāna-Betrachtungen führen uns zur nüchternen Besonnenheit, die uns das Gegebene der Wirklichkeit gemäß (*yathā bhūtam*) sehen läßt. Diese Betrachtungen muß man im stillen Winkel für sich allein halten, wenn sie die richtigen Früchte tragen sollen. Natürlich geben uns hierzu die Reden des Buddho die allerbesten Anweisungen. Als Anleitung aber wollen wir uns hier eine derartige Betrachtung andächtig anhören.

Diese Betrachtung bietet uns das 2. Suttam des Dīgha-Nikāyo, das Sāmañña-Phala Suttam, zu deutsch das Suttam von der Frucht der Asketenschaft. Da heißt es:

„Das ist mein Leib, der gestaltet, aus den vier Hauptmaterien entstanden, von Vater und Mutter gezeugt, der Auflösung, dem Untergang, der Zerstörung verfallen, das aber ist mein Bewußtsein, daran gebunden, daran geknüpft.

Gleichwie wenn da ein Edelstein wäre, klar, durchsichtig, und ein Faden wäre durch ihn gezogen, ein blauer oder ein gelber, ein roter oder ein weißer, oder ein grauer, und es betrachtete ein

scharfsehender Mann diesen vor ihm liegenden Edelstein – ebenso schaut der Meditierende: Das ist mein Leib, der gestaltet, aus den vier Hauptmaterien entstanden, von Vater und Mutter gezeugt, der Auflösung, dem Untergang, der Zerstörung verfallen, das aber ist mein Bewußtsein, daran gebunden, daran geknüpft.“

Das zeigt uns sehr nüchterne Tatsachen. Es zeigt uns die bedingte Natur der Grundlage dieser Persönlichkeit, die das Gebilde ist, das wir Körper nennen, seine Zusammensetzung, sein Entstehen und Vergehen. In unseren Meditationen wird uns diese bedingte Natur deutlich. Und an diesen lebensfähigen Körper ist dieses unser Bewußtsein gebunden, daran ist es geknüpft. – Dieser lebensfähige Körper wird mit einem Edelstein verglichen und unser daran geknüpftes Bewußtsein mit einem Faden, je nach seiner Art und Qualität mit einem blauen oder gelben, einem roten oder weißen, oder einem grauen Faden. – In treffender Weise ist dieser Körper mit einem Edelstein verglichen. Wir können ihn verstauben lassen und wir können ihn blank putzen und uns seiner herrlichen Klarheit erfreuen. Unser Bewußtsein gleicht dann dem Farbenspiel, das er uns bietet. Die verschiedenen Farben der Fäden weisen auf die Bewußtseinsmöglichkeiten hin, die uns gegeben sind. Umfassend und großartig kann das Bewußtsein sein und armselig wie ein grauer Faden. – Bei aller Weite der Möglichkeiten werden wir hier aber nur auf die *bedingte* Natur hingewiesen, in die wir scheinbar hoffnungslos verstrickt sind. Und so heißt es auch am Schluß dieser Betrachtung, die schon hohe Befriedigung gewährt: „Auch das ist ein unmittelbar sichtbarer Lohn der Asketenschaft, vorzüglicher und feiner als die früheren unmittelbar sichtbaren Belohnungen der Asketenschaft.“ Wir erleben aber auf dem Wege noch höhere Befriedigungen und diese werden uns erst erschlossen, wenn wir durch die Pforte des Erfassens des Anattā-Gedankens hindurchgegangen sind.

In der Anattā-Predigt, die im Samy.-Nik, XXII, 59 aufgezeichnet ist, richtet der Erhabene das Wort an die fünf Mönche, die zuerst um ihn waren:

„Der Körper, Mönche, ist nicht das Selbst; wäre nämlich, Mönche, der Körper das Selbst, so würde er nicht der Krankheit unterworfen sein, und man könnte vom Körper sagen: ‘Mein Körper soll so und so sein; mein Körper soll nicht so und so sein.’ Da nun aber, Mönche, der Körper nicht das Selbst ist, so ist er der Krankheit unterworfen, und man kann vom Körper nicht sagen: ‘Mein Körper soll so und so sein; mein Körper soll nicht so und so sein.’

Die Empfindung, Mönche, ist nicht das Selbst; ...

Die Wahrnehmung, Mönche, ist nicht das Selbst; ...

Die Gemütsregungen, Mönche, sind nicht das Selbst; ...

Das Bewußtsein, Mönche, ist nicht das Selbst; wäre nämlich, Mönche, das Bewußtsein das Selbst, so würde es nicht der Krankheit unterworfen sein, und man könnte vom Bewußtsein sagen: ‘Mein Bewußtsein soll so und so sein; mein Bewußtsein soll nicht so und so sein’. Da nun aber, Mönche, das Bewußtsein nicht das Selbst ist, so ist es der Krankheit unterworfen und man kann vom Bewußtsein nicht sagen: ‘Mein Bewußtsein soll so und so sein; mein Bewußtsein soll nicht so und so sein.’

Was meint ihr Mönche: Ist der Körper veränderlich oder beharrend?“ – „Veränderlich, Herr!“

„Und was veränderlich ist, bringt das Leid oder Glück?“ – „Leid, o Herr!“

„Und was veränderlich, leidvoll, vergänglich ist, kann man das etwa in diesem Sinne betrachten: ‘Das gehört *mir*, das bin *ich*, das ist *mein Selbst*?’“ – „Das ist unmöglich, Herr!“

„Ist die Empfindung, ist die Wahrnehmung, sind die Gemütsregungen, ist das Bewußtsein veränderlich oder beharrend?“ – „Veränderlich, Herr!“

„Und was veränderlich ist, bringt das Leid oder Glück?“ – „Leid, o Herr!“

„Und was veränderlich, leidvoll, vergänglich ist, kann man das etwa in dem Sinne betrachten: ‘Das gehört *mir*, das bin *ich*, das ist *mein Selbst*?’“ – „Das ist unmöglich, Herr!“

„Darum also, Mönche: Was es auch an Körperlichkeit, was es auch an Empfindung, an Wahrnehmung, an Gemütsregungen, an Bewußtsein gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, häßlich oder schön, fern oder nahe, – alle diese Gestalten, Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütsregungen und alles Bewußtsein sollte man in rechter Einsicht der Wirklichkeit gemäß also ansehen: ‘Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst’.“

Die Persönlichkeit in allen ihren Bestandteilen ist nichts Bleibendes und Festes. Fortwährend fließt sie dahin, einem Strome gleich. In allen ihren Bestandteilen besteht sie nur durch Nahrung.

„Vier Arten der Nahrung, Mönche, dienen den Wesen, die schon geboren sind, zu ihrem Fortbestand oder den Wesen, die nach Wiedergeburt streben, zur Förderung. Welche vier? Die verzehrbare Nahrung, grob oder fein (*kabalinkāro āhāro olāriko vā sukhumo vā*); Berührung (*phasso*) als zweite; die Willenstendenz (*manosañcetanā*) als dritte, das Bewußtsein (*viññānam*) als vierte. Das sind, Mönche, die vier Arten der Nahrung, die den Wesen, die schon geboren sind, zu ihrem Fortbestand dienen und den Wesen, die nach Wiedergeburt streben, zur Förderung (Samy.-Nik. XII, 11). Die Erklärung, die der Visuddhimaggo hierzu gibt, ist durchaus einleuchtend: „Die verzehrbare Nahrung, grob oder fein, erhält das körperliche Getriebe; die Berührung führt die drei Empfindungen herbei, die angenehme, die unangenehme und die weder angenehme noch unangenehme; die Willenstendenz bringt die Wiedergeburt in einer der drei Weltenarten mit sich: in den Welten der Sinnenlust, in den Welten der reinen Formen oder in den formlosen Welten; das Bewußtsein bringt als Wiedergeburtbewußtsein den körperlichen Organismus zur Entwicklung.“

„Alle Wesen bestehen durch Nahrung, alle Wesen bestehen durch die Hervorbringungen“ (*sabbe sattā āhāratthitīkā, sabbe sattā sankhāra-tthitīkā*), heißt es im Dīgha-Nikāyo XXXIII, 8.

Um sich zu erhalten, ergreifen die Wesen, nehmen Nahrung zu sich und in der Kraft dieser Nahrung bringen sie hervor, gestalten diese Persönlichkeit und gestalten die Umwelt. In allen ihren Bestandteilen besteht die Persönlichkeit nur durch Nahrung. Wie wir schon eben sahen, die körperliche Nahrung, grob oder fein, erhält das körperliche Getriebe, das Seelische steht ganz unter der Einwirkung der Berührung, ob sie angenehm, unangenehm oder weder angenehm noch unangenehm ist. Bestimmend aber für unser ganzes Schicksal wird die *manosañcetanā* – in der Lehre des Buddha dritte Art der Nahrung – die geistige Ausrichtung, die geistige Einstellung, die uns den Blickpunkt gibt für alles, was uns unterkommt. In diesem Samsāro haben wir in jedem Augenblick eine Richtung. Jetzt schaffen wir uns schon einen Himmel oder eine Hölle und alle anderen Möglichkeiten. Die Willenstendenz, die wir jetzt hegen und pflegen wird Richtung gebend für eine sehr große Zukunft, die weit über das Ende des gegenwärtigen Lebens hinausreicht. Denn immer wieder wird sich eine entsprechende Existenz ergeben, solange Bewußtsein als eine zutiefst den Samsāro bestimmende Grundlage da ist.

Alles befindet sich im Fluß. Wo wollen wir uns festhalten? Wo wollen wir Zuflucht finden? Als alles können wir uns wieder finden im wechselnden Strudel der Triebe, der der Samsāro ist. In den Fluten werden wir wieder versinken und auch diese kostbare Persönlichkeit, die wir jetzt als höchstes Gut schätzen, wandelt sich jetzt schon und wird dabei wieder untergehen.

Gerade das aber führt uns zu einer Erkenntnis, die die Grundlage für eine allmähliche Loslösung wird. Es ist das eine Erkenntnis, die unser Lehrer in den „Brillanten buddhistischer Weltanschauung“ unter Nr. 187 mit den Worten festhält: „Der Haufen der Persönlichkeitsprozesse ist nur ein Strom, der an uns *vorüberfließt*, uns selber aber *nicht wegtragen* kann, vielmehr sind wir

*unverrückbar in der Gegenwart, so daß das Jetzt mit seiner Dürftigkeit immer und immer für uns sein wird, eine unendliche Zeit hindurch, so viele Augen von uns auch der Tod schließen mag, und kein Ende dieser Qual ist, wenn nicht unser dürstender Wille nach dem Besitz einer Persönlichkeit ausgemerzt wird, d.h. wir aufhören zu sein, was wir sind, und werden, was wir nicht sind. Der Gute und Weise, der dies durchschaut und dessen Wille deshalb mehr und mehr erlischt, kommt der Seligkeit immer näher, wie diese dem Toren immer fern bleibt.“*

Damit haben wir die Pforte zur Freiheit gefunden, die einzig und allein in der Richtung der Loslösung liegt. Und hier führt uns unsere Betrachtung zur dreifachen Zufluchtsformel zurück. Daß uns das alles nicht zugehört, daß wir das alles nicht brauchen, läßt uns aufatmend die Augen schließen. Es kann sein, daß jetzt einige Augenblicke lang Vorstellungen keine Macht mehr über uns haben. Wir lauschen nur nach Innen und da überkommt es uns, das ist die rechte Zuflucht zum Tathāgato, zum Vollendeten in uns, das ist die wahre Zuflucht zum Buddho. Da sind wir geborgen. Was sollte uns noch passieren? Wer es erlebt, der weiß, daß diese Sicherheit über alle Sicherheit geht. „Und unangelehnt lebt er und an nichts in der Welt haftet er.“ – Die Zuflucht zum Buddho ist die Zuflucht zu den höchsten Möglichkeiten in uns. Und welche Tiefen lassen sich nicht erschließen, die uns ganze Welten der Seligkeit öffnen! Allerdings Seligkeiten, die in Richtung der Loslösung liegen, Seligkeiten hin zum Großen Frieden. Und wir merken, daß der Große Friede des Nibbānam voll erst gänzlich hinter allem Denken und Vorstellen liegt. Das ist das kostbare Juwel, daß dieser ganze Weg im eigenen Inneren verborgen ist. So nimmt man sich selber als Insel, sich selber als Zuflucht.

Nach den Worten des Buddho nimmt man damit auch die Lehre als Insel, die Lehre als Zuflucht. Sie ist das Wunderding, das die völlige Umkehrung, das die Loslösung ermöglicht. Mit immer neuer Kraft wirkt sie auf uns ein durch die Stimme eines anderen und eigenes tiefes Nachdenken (*parato ca ghoso yoniso manasikāro*). Immer wieder bestätigt sie sich dem einsam Sinnenden.

Die Zuflucht zum Sangho als dem dritten Juwel aber ist die Zuflucht zu allen erlesenen Jüngern, ob diese nun Mönche oder Laien, Menschen oder Götter sind. Der Loslösungsweg führt uns in ihre Reihen. Unsere Willenstendenz macht uns ihren Einwirkungen gegenüber aufgeschlossen.

Gerade die stete Möglichkeit zu dieser dreifachen Zufluchtnahme zeigt uns, daß wir auch in unserer Lebenslage die Buddha-Lehre verwirklichen können. Wer die gegebene Lage nicht zu nutzen weiß und auf eine zukünftige bessere hofft, der ist ein Narr. Eine zukünftige bessere Lage, ein Leben nach der Lehre führen zu können, wird nur eintreten, wenn die gegenwärtige Lage richtig benutzt wird. Wir müssen mit der gegenwärtigen Lage fertig werden. Das allein ist die Aufgabe.

Wenn wir die Persönlichkeit ihrer hinfälligen und vergänglichen und damit letzten Endes immer leidbringenden Natur nach betrachten, so merken wir immer mehr, wie wenig wir Ursache haben, auf diese Persönlichkeit stolz zu sein. Die Überheblichkeit zerrinnt uns, wie der Schnee an der Sonne. Nicht nur die eigene Persönlichkeit durchschaue ich mehr und mehr in allen ihren Bestandteilen, ich tue dies auch bei den Persönlichkeiten der anderen. Nach innen beobachte ich und nach außen beobachte ich. Dabei wächst auch mein Verständnis für die Schwierigkeiten, die auch jeder andere gleich mir in dieser hinfälligen Leidensform hat, wie es im Sutta-Nipāto so treffend heißt: „So wie ich bin, so sind jene, – wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten.“ Das ergibt einen Geist der Güte und des Mitleidens.

Wer die eigene Gebundenheit sieht, der hat auch Verständnis für die Gebundenheit des anderen. Wenn er dann auch das Streben des anderen nach Loslösung sieht, dann erhebt sich in ihm Freude. Mitfreude mit allen Gleichstrebenden verschönt ihm das Leben. Denn erst über Güte, Mitleiden und Mitfreude kommt er zum heiligen Gleichmut.



So ist es ein liches Leben, das der führt, der seine Zuflucht zu den Drei Juwelen genommen hat. Gerade er hat deutlicher als jeder andere eingesehen, daß wir allesamt Wesen sind, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen, und er richtet sich danach. Wenn einer hier glücklich lebt, dann ist er es.





---

## WAHRES WOHLSEIN

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag bei der Pavāranā-Zusammenkunft am 24. August 1958  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XI. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1958/2502

**P**esso, der Sohn des Elefantenlenkers, sprach zum Erhabenen:

„Wunderbar, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr, wie so deutlich, o Herr, der Erhabene die vier Gegenstände der Besonnenheit gezeigt hat, die da zur Reinheit der Wesen, zur völligen Überkommung der Sorge und Klage, zum Untergang des Leidens und Kummers, zur Hingelungung zum Rechten, zur Verwirklichung des Nibbānam führen! Denn auch wir, o Herr, als Hausleute, weiß gekleidet, verharren von Zeit zu Zeit bei den vier Gegenständen der Besonnenheit: da verharren wir beim Körper in der Betrachtung des Körpers, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem wir das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet haben, bei den Empfindungen verharren wir in der Beobachtung der Empfindungen, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem wir das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet haben, beim Gemüt verharren wir in der Beobachtung des Gemütes, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem wir das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet haben, bei den Vorstellungen verharren wir in der Beobachtung der Vorstellungen, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem wir das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet haben. Wunderbar, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr, wie genau, o Herr, der Erhabene, wo die Menschen so heimlich, wo die Menschen so verhohlen, wo die Menschen so heuchlerisch sind, weiß, was den Wesen frommt und was ihnen nicht frommt! Denn heimlich wie die Höhle, o Herr, ist der Mensch und offen wie die Ebene, o Herr, ist das Tier. Ja, ich kann mich an einen Elefantenhengst erinnern: so oft der auch durch die Straßen von Campā gehn und kommen mag, wird er jedes Mal all seine List und Tücke, Launen und Ränke offenbaren. Was da aber, o Herr, unsere Knechte und Söldner und Werkleute sind, die gehn anders an die Arbeit, und anders reden sie, und wiederum anders denken sie. Wunderbar, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr, wie genau, o Herr, der Erhabene, wo die Menschen so heimlich, wo die Menschen so verhohlen, wo die Menschen so heuchlerisch sind, weiß, was den Wesen frommt und was ihnen nicht frommt. Denn heimlich wie die Höhle, o Herr, ist der Mensch, und offen wie die Ebene, o Herr, ist das Tier.“

„So ist es, Pessa, so ist es, Pessa: heimlich wie die Höhle, Pessa, ist ja der Mensch, und offen wie die Ebene, Pessa, ist ja das Tier. – Vier Arten von Menschen, Pessa, finden sich hier in der Welt vor: welche vier? Da ist, Pessa, einer ein Selbstquäler, ist der Übung der Selbstqual eifrig ergeben; da ist wieder, Pessa, einer ein Nächstenquäler, ist der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben; da ist, Pessa, einer ein Selbstquäler, ist der Übung der Selbstqual eifrig ergeben, und er ist ein Nächstenquäler, ist der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben; und da ist, Pessa, einer weder

ein Selbstquäler, ist nicht der Übung der Selbstqual eifrig ergeben, noch ist er ein Nächstenquäler, ist nicht der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben; ohne Selbstqual, ohne Nächstenqual ist er schon bei Lebzeiten befriedigt, frei von Leidenschaft, ruhig geworden, fühlt sich wohl mit heilig gewordenem Selbste. Welcher ist es, Pesso, von diesen vier Menschen, der deinem Sinne zusagt?“

„Jener Mensch, o Herr, der ein Selbstquäler, der Übung der Selbstqual eifrig ergeben ist, der sagt meinem Sinne nicht zu; und auch jener Mensch, o Herr, der ein Nächstenquäler, der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben ist, auch der sagt meinem Sinne nicht zu; und auch jener Mensch, o Herr, der ein Selbstquäler, der Übung der Selbstqual eifrig ergeben ist, und ein Nächstenquäler, der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben ist, auch der sagt meinem Sinne nicht zu; aber jener Mensch, o Herr, der weder ein Selbstquäler, nicht der Übung der Selbstqual eifrig ergeben ist, noch ein Nächstenquäler, nicht der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben ist: der ohne Selbstqual, ohne Nächstenqual schon bei Lebzeiten befriedigt, frei von Leidenschaft, ruhig geworden, sich wohl fühlt mit heilig gewordenem Selbste: der sagt meinem Sinne zu.“ – „Warum aber, Pesso, sagen jene drei Menschen deinem Sinne nicht zu?“

„Jener Mensch, o Herr, der ein Selbstquäler, der Übung der Selbstqual eifrig ergeben ist, der läßt sich selber, der Wohl begehrt und Wehe verabscheut, Qual und Pein erleiden: darum sagt jener Mensch meinem Sinne nicht zu; und jener Mensch, o Herr, der ein Nächstenquäler, der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben ist, der läßt den Nächsten, der Wohl begehrt und Wehe verabscheut, Qual und Pein erleiden: darum sagt jener Mensch meinem Sinne nicht zu; und jener Mensch, o Herr, der ein Selbstquäler, der Übung der Selbstqual eifrig ergeben ist, und ein Nächstenquäler, der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben ist, der läßt sich wie den Nächsten, die Wohl begehren und Wehe verabscheuen, Qual und Pein erleiden: darum sagt jener Mensch meinem Sinne nicht zu; aber jener Mensch, o Herr, der weder ein Selbstquäler, nicht der Übung der Selbstqual eifrig ergeben ist, noch ein Nächstenquäler, nicht der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben ist; der ohne Selbstqual, ohne Nächstenqual schon bei Lebzeiten befriedigt, frei von Leidenschaft, ruhig geworden, sich wohl fühlt mit heilig gewordenem Selbste: dieser Mensch sagt meinem Sinne darum zu. – Wohlan denn, jetzt, o Herr, wollen wir gehn: manche Pflicht wartet unser, manche Obliegenheit.“ – „Wie es dir nun, Pesso, belieben mag.“

Und Pesso, der Sohn des Elefantenlenkers, durch des Erhabenen Rede erfreut und befriedigt, stand von seinem Sitze auf, begrüßte den Erhabenen ehrerbietig, schritt rechts herum und ging fort. Da wandte sich nun der Erhabene, bald nachdem Pesso, der Sohn des Elefantenlenkers, fortgegangen war, also an die Mönche: „Weise, ihr Mönche, ist Pesso, der Sohn des Elefantenlenkers, wissensmächtig, ihr Mönche, ist Pesso, der Sohn des Elefantenlenkers. Wäre Pesso, ihr Mönche, der Sohn des Elefantenlenkers, noch eine Weile geblieben, bis ich ihm diese vier Arten von Menschen ausführlich erklärt hätte, großen Gewinn hätt' er mit sich genommen. Aber, ihr Mönche, auch so schon hat Pesso, der Sohn des Elefantenlenkers, viel gewonnen.“

(Mittl. Sammlg., 51. Suttam)

Wenn da Pesso, der Sohn des Elefantenlenkers, sagt: Jener Mensch, der ein Selbstquäler ist, der ein Nächstenquäler ist, der ein Selbst- und Nächstenquäler ist, der sagt meinem Sinne nicht zu (*cittam n'ārādheti*), weil er sich selbst und dem Nächsten, die beide Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen, Qual und Pein bereitet (*so attānañ-ca parañ-ca sukhakāme dukkhatikkūle ātāpeti paritāpeti*), so ist es einfach eine Antwort, die jeder billigen muß. Hier ist die Zustimmung entschieden eine allgemeine. Niemand kann ihm widersprechen. – Anders aber wäre es mit seiner weiteren Antwort. Da sagt Pesso: Jener Mensch aber, der weder ein Selbstquäler, weder ein Nächstenquäler, noch ein Selbst- und Nächstenquäler ist, der sagt meinem Sinne zu (*cittam ārādheti*), weil er schon bei Lebzeiten befriedigt, frei von Leidenschaft, ruhig geworden, sich wohl

fühlt mit heilig gewordenem Selbste (*so anattantapo aparantapo ditthe va dhamme nicchāto sītibhūto sukhapatisamvedi brahmabhūtena attanā viharati*).

Da allerdings werden ihm nur noch die Besonneneren zustimmen, die mit Aristoteles sagen: „Der Besonnene sucht die Leidlosigkeit, nicht die Lust.“ Alle aber werden zögern, ihm zuzustimmen, die den Ausweg aus dem ganzen Unheil der Selbst- und Nächstenpein nicht sehen. Die große Menge aber wird ihm widersprechen, die im Begehren und Ergreifen dem Glücke nachjagt, die in Macht und Reichtum den wahren Erfolg sieht. Alle die werden ihm widersprechen, die nie zur Besinnung kommen, weil sie nie mit sich selbst allein sind, an die alles von außen herangetragen wird, was sie berauscht und was sie unglücklich macht. Sie alle aber merken es nicht, daß sie bei ihrem Glücksstreben notwendigerweise zu Selbst- und Nächstenquälern werden müssen.

Pesso aber verweilt nach seinen eigenen Worten von Zeit zu Zeit in tiefer Meditation über die vier Gegenstände der Besonnenheit. Ganz im Geiste der Satipatthāna-Meditation betrachtet er diese seine hinfällige und vergängliche Persönlichkeit als eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften. Und was ist das, was wir Welt nennen, darüber hinaus anderes als die sich ausbreitende Persönlichkeit, als die Kette des Begehrens, Ergreifens und Haftens in ihrem ganzen Umfange. Weil Pessa das durchschaut, läßt er sich vom Welttreiben nicht mehr verblüffen, im Gegenteil: er hält sich für verantwortlich für das Welttreiben, das sich vor ihm abspielt, das ihn erregt und hinreißt und das die Willenstendenzen, die alten und tief eingewurzelt, vor ihn hingebracht haben. Durch das Betrachten und immer wieder Betrachten hat er so viel Erkenntnis gewonnen, daß er beim Anblick der ausweglosen Dunkelheit, in der die allermeisten Menschen umhertappen, es als wunderbar und außerordentlich preist, daß es dem Vollkommen-Erwachten tatsächlich gelungen ist, den Weg der Loslösung als den Weg zum Heile zu zeigen. Er sieht das Leid einer Situation, die im Hängen an vergänglichen und hinfälligen Dingen sich erschöpft. Aus dieser Erkenntnis heraus sieht er den Menschen, der seinem Sinne zusagt. Es ist das selbstverständlich nicht der Selbstquäler, es ist das selbstverständlich nicht der Nächstenquäler, es ist das selbstverständlich nicht der Selbst- und Nächstenquäler, sondern es ist der, der schon bei Lebzeiten befriedigt, frei von Leidenschaft, ruhig geworden, sich wohl fühlt mit heilig gewordenem Selbste. Aus der Erkenntnis des Leidens heraus ist ihm klar geworden, daß wir Wesen sind, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen, und das gilt auch von allen Selbstquälern, allen Nächstenquälern, allen Selbst- und Nächstenquälern. Alle streben sie nach Wohlsein und verabscheuen Wehe und doch mehrten sich ihnen bei ihrem falschen Streben die unheilsamen Dinge und mindern sich die heilsamen. Das spricht Pessa aus und der Vollkommen-Erwachte, der Weltenkenner lobt den Pessa und preist ihn als einen Weisen, der schon viel gewonnen habe.

Wirkliche Erkenntnis ergibt eine bestimmte Haltung. Aus dieser Haltung heraus gibt Pessa seine Antwort. Man muß aus innerstem Bedürfnis zur Lehre kommen und die Erkenntnisse müssen sich auf dem Wege, den man geht, einstellen. Es beschäftigen sich natürlich auch viele mit der Lehre, für die die Worte aus dem 22. Suttam der Mittl. Sammlg. gelten: „Da lernen, Mönche, einige törichte Menschen die Lehre in ihrem ganzen Umfange. Nachdem sie Kenntnis von der Lehre gewonnen haben, erforschen sie nicht mit Weisheit den Sinn der Lehren. Ihnen gewähren die Lehren, deren Sinn nicht erforscht ist, keine Einsicht. Sie lernen die Lehre nur, um den Vorteil zu haben, darüber kritisieren und das und jenes an Gesprächen zum Besten geben zu können. Zu welchem Zweck sie die Lehre lernen, das verstehen sie nicht. Für solche werden die falsch angefaßten Lehren lange zum Unheil und Leiden gereichen. Und warum das? Weil sie eben die Lehren falsch angefaßt haben.“

In solcher Tendenz sich aber mit der Lehre beschäftigen führt zum Aufschichten, nicht zum Abschichten, führt zum Annehmen, nicht zum Loslassen, führt zur Gelehrsamkeit, nicht zur Weisheit. Für einen solchen gilt das Gleichnis von der falsch angefaßten Schlange. Wenn ein Mann

sie am Leibe oder am Schwanz anfaßte, dann würde sie mit dem Kopf emporschießen und ihn in die Hand oder den Arm oder in andere Glieder beißen, so daß er in der Folge den Tod oder tödlichen Schmerz erlitt. Hier gilt auch *abusus optimi pessimus*: Der Mißbrauch des Besten ist das Schlimmste.

Pesso hatte bei aller Weisheit zur Zeit dieses Gespräches freilich noch nicht das Höchste erreicht. Der Gedanke an seine Pflichten und Obliegenheiten ließ ihn davongehen, und der Erhabene sagte nach seinem Weggange, daß er großen Gewinn mit sich genommen hätte, wenn er noch eine Weile geblieben wäre. Bei ihm aber war der Wandel zum Bestimmenden geworden und so galt auch für ihn, was der Erhabene im *Samyutta-Nik.* XII, 70 zu *Susīmo* sagte: „Zuerst kommt ja, *Susīmo*, die Kenntnis vom wirklichkeitsgemäßen Zustand der Dinge, dann die Kenntnis von *Nibbānam*.“ Und als *Susīmo* um eine ausführliche Erklärung bittet, erwidert ihm der Erhabene: „Ob du es nun verstehst, *Susīmo*, oder ob du es nicht verstehst, zuerst kommt eben die Kenntnis vom wirklichkeitsgemäßen Zustand der Dinge, dann die Kenntnis von *Nibbānam*.“ Es handelt sich dabei um eine Kenntnis (*ñānam*), die den ganzen Menschen mit all seinem Denken, Reden und Tun fortwährend beeinflusst. Und es galt auch von *Pesso*, dem Sohne des Elefantenlenkers, wie es im *Samy.-Nik.* XII, 68, 2 heißt: „Ich erkenne, *Freund Savittho*, ich sehe dies: Aufhebung des Werdens ist *Nibbānam*.“ – „Dann ist also der ehrwürdige *Nārado* ein Heiliger, ein Einflußvernichter?“ – „Aufhebung des Werdens ist *Nibbānam*: das habe ich, *Freund*, der Wirklichkeit gemäß, in rechter Weisheit sehr wohl gesehen, aber ich bin kein Heiliger, kein Einflußvernichter. Gerade so, *Freund*, wie wenn da am Wege in einer Wildnis ein Brunnen wäre, es wäre aber kein Wasserkrug mit einem Seil vorhanden. Und es käme ein Mann herbei, von Hitze gequält, erschöpft, ermüdet, durstig. Da erblickte er den Brunnen und er wüßte auch: es ist Wasser drinnen; aber er vermöchte es doch nicht mit dem Körper zu berühren.“ – „Gleichwie die Morgenröte der Vorläufer, der Vorbote der Sonne ist, so ist dies der Vorläufer, der Vorbote der wirklichkeitsgemäßen überwältigenden Durchschauung der vier erlesenen Wahrheiten, nämlich *rechte Erkenntnis*.“

Aus dieser rechten Erkenntnis heraus gibt *Pesso* sein Urteil ab über die innersten Beweggründe der Menschen, ein Urteil, das der Erhabene, wie wir sahen, als das eines Weisen gelten läßt. Aus dieser rechten Erkenntnis heraus weiß er, daß der einzelne es ist, der Freude und Leid empfindet und gleichgültig bleibt. Er weiß, daß die Lehre den einzelnen anspricht. Jeder muß letzten Endes seine Lage selbst beurteilen und muß daraus seine Konsequenzen ziehen, glücklich dann, wenn er den rechten Wegesführer gefunden. Dann leuchtet in seinen Betrachtungen immer wieder das höchste Ziel vor ihm auf, wird ihm gegenwärtig und, ermuntert, geht es über Stock und Stein weiter bergan.

*Pesso*, der Sohn des Elefantenlenkers, weiß sehr wohl, daß ohne die Botschaft des Vollkommen-Erwachten die Menschen keine Möglichkeit hätten zu den rechten Betrachtungen und damit zur rechten Erkenntnis zu kommen. Er bringt dies in den Worten zum Ausdruck: „Wunderbar, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr, wie so deutlich, o Herr, der Erhabene die vier Gegenstände der Besonnenheit gezeigt hat, die da zur Reinheit der Wesen, zur völligen Überkommung der Sorge und Klage, zum Untergang des Leidens und Kummers, zur Hingelungung zum Rechten, zur Verwirklichung des *Nibbānam* führen.“ – „Wunderbar, o Herr, außerordentlich ist es, o Herr, wie genau, o Herr, der Erhabene, wo die Menschen so heimlich, wo die Menschen so verhohlen, wo die Menschen so heuchlerisch sind, weiß, was den Wesen frommt und was ihnen nicht frommt! Denn heimlich wie die Höhle, o Herr, ist der Mensch, und offen wie die Ebene, o Herr, ist das Tier.“ Doch *Pesso* weiß auch, daß es der einzelne ist, an den sich diese Botschaft wendet, denn der einzelne ist es, der Freude und Leid empfindet, der einzelne ist es, der gleichgültig bleibt. An den nur ist diese Botschaft gerichtet, der sie sich still für sich in ihrer einzigartigen Bedeutung anschaulich macht. „Im eigenen Innern wird diese Lehre von Weisen erkannt“ (*paccatam veditabbo*

*viññāhi ti*). Pessoa kann die Botschaft des Erhabenen nur so beurteilen, wie er sie beurteilt, weil von ihm gilt: „Denn auch wir, o Herr, als Hausleute, weiß gekleidet, verharren von Zeit zu Zeit bei den vier Gegenständen der Besonnenheit: da verharren wir beim Körper in der Betrachtung des Körpers, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem wir das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet haben, bei den Empfindungen verharren wir in der Beobachtung der Empfindungen, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem wir das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet haben, beim Gemüt verharren wir in der Beobachtung des Gemütes, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem wir das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet haben, bei den Vorstellungen verharren wir in der Beobachtung der Vorstellungen, eifrig, klar wissend, besonnen, nachdem wir das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet haben.“

Daß für uns hier die vier Satipatthāna, die *cattāri satipatthānā*, wieder in ihrer ganz ursprünglichen Bedeutung da sind, verdanken wir unserem ehrwürdigen Lehrer, der vor dreizehn Jahren still von uns ging. Er zeigte uns wieder den religiösen Inhalt dieser Botschaft in ihrer ganzen Tiefe. Seinem Genius gelang es, wieder mit völliger Klarheit zum Ausdruck zu bringen, was beim Vollkommen-Erwachten Ausgangspunkt und Richtung aller Betrachtungen ist: „Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selbst sein.“ Und in der Betrachtung der vier Gegenstände der Besonnenheit sieht er mehr und mehr alles Erkennbare an sich und um sich fortwährend entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit ihm fortwährend Leid bringen, und es stellt sich ihm, zutiefst erlebt, mehr und mehr die Gewißheit ein: Also ist nichts Erkennbares mein wahres Selbst. Das stellt sich hinsichtlich der vier Gegenstände der Besonnenheit in den Worten dar: „So verharret er beim Körper in der Beobachtung des Körpers, in der Betrachtung seines eigenen Körpers und des Körpers der anderen verharret er. Die Erscheinungen nach ihrem Entstehen betrachtet er beim Körper, die Erscheinungen nach ihrem Vergehen betrachtet er beim Körper, die Erscheinungen nach ihrem Entstehen und Vergehen betrachtet er beim Körper. ‘Nur ein Körper ist es’ (*atthi kāyo*), so ist ihm seine Besonnenheit gewärtig, so weit das zur rechten Erkenntnis (der wirklichen Sachlage) dient, zur rechten Besinnung. Und unangelehnt lebt er und an nichts in der Welt haftet er (*anissito ca viharati na ca kiñci loke upādiyati*).“ Auf die gleiche Weise verweilt er beobachtend bei den Empfindungen, verweilt er beobachtend beim Gemüte und verweilt er beobachtend bei den Vorstellungen. Dabei wird ihm immer wieder deutlich: ‘Es sind nur Empfindungen’ (*atthi vedanā*), ‘es ist nur Gemüt’ (*atthi cittaṃ*) und ‘es sind nur Vorstellungen’ (*atthi dhammā*). Und der Anattā-Gedanke kommt hier immer wieder in den Worten zum Ausdruck: Und unangelehnt lebt er und an nichts in der Welt haftet er (*anissito ca viharati na ca kiñci loke upādiyati*). Wie alle Worte geben diese Worte den Rahmen ab für ein Erleben, das natürlich je nach Reife und Konzentration die verschiedenartigsten Grade von Tiefe hat.

Vor über 37 Jahren hat unser ehrwürdiger Lehrer zusammen mit seinem Mitarbeiter, dem Indologen Dr. Karl Seidenstücker, die Altbuddhistische Gemeinde gegründet. Niemand wußte besser als unser ehrwürdiger Lehrer Georg Grimm, den die Gemeinde seiner Schüler aus innerstem Bedürfnis heraus Mahā-Thera nennt, wie wichtig die vier Glieder des Stromeintritts, die vier Glieder der Sotāpannaschaft, dem Strebenden sind, die im 33. Suttam des Dīgha-Nikāyo angeführt werden. Es sind dies folgende Glieder: 1) Der Umgang mit im Sinne der Lehre wackeren Menschen, 2) das Hören der guten Wirklichkeitslehre, 3) die gründliche Verarbeitung des Gehörten, und sagen wir heute des Gelesenen, im Geiste und 4) ein der Lehre gemäßes Leben. Im 43. Suttam der Mittl. Sammlg. heißt es: „Zwei Bedingungen, Bruder, liegen der rechten Erkenntnis zugrunde: die Stimme eines anderen und eigenes tiefes Nachdenken.“ Gemeinde wird vor allen Dingen sichtbar in der Uposatha-Gemeinschaft, wie sie heute hier wieder versammelt



ist. Wir begannen diese Versammlung mit der großen Zufluchtnahme zu den Drei Juwelen, die da sind der BUDDHO, der umsonst zu uns gesprochen hätte, wenn nicht die Möglichkeit zum Tathāgato, zum Vollendeten auch in unserem eigenen Inneren ihre Entsprechung hätte, der DHAMMO, der von Weisen im eigenen Inneren erkannt wird, und der SANGHO als die Gemeinde der wahrhaft Strebenden in allen Welten. Dann wurde darauf hingewiesen, daß Erkenntnis und Wandel einander bedingen, ohne einander nicht bestehen können. Nach dieser Ansprache werden wir feierlich auf das MYSTERIUM TREMENDUM des Dhammo (der Lehre) hingewiesen werden. Dann wird durch eine Gewissenserforschung eine Reinigung vollzogen. Wenn wir dann noch einmal gemeinsam dreimal die kleine Zufluchtsformel sprechen werden, dann wird uns ihre Bedeutung durch das Vorhergehende noch klarer geworden sein. Einem Lobpreis des Vollkommen-Erwachten und seiner einzigartig hohen Mission nach Itivuttakam 112 werden sich die wunderbaren Worte des Mettā-Suttam anschließen, die allen Wesen Glück und Sicherheit wünschen. Mit einem längeren Schweigen wird diese Feier beschlossen werden. Wenn die Töne der Orgel in der Kirche eine andächtige Stimmung von außen herantragen, die aber mit dem Verklingen der Orgeltöne wieder verschwindet, so weist dieses andächtige Schweigen auf die ganze Verantwortung hin, die hier jedem für sich übertragen wird, damit die Lehre für ihn und damit auch zum Segen seiner Umgebung lebendig werde. Dieses Schweigen kann eine große Kraftquelle werden. Es ist ein wesentlicher Bestandteil der Uposatha-Feier. Aus heiligem Schweigen heraus wird eine Überzeugung geboren, wie sie Pessu, der Sohn des Elefantenlenkers, mit den Worten zum Ausdruck bringt: „Jener Mensch, der weder ein Selbstquäler, nicht der Übung der Selbstqual eifrig ergeben ist, noch ein Nächstenquäler, nicht der Übung der Nächstenqual eifrig ergeben ist; der ohne Selbstqual, ohne Nächstenqual schon bei Lebzeiten befriedigt, frei von Leidenschaft, ruhig geworden, sich wohl fühlt mit heilig gewordenem Selbst: der sagt meinem Sinne zu.“

In dieser Uposatha-Gemeinschaft liegt die wahre Kraft unserer Altbuddhistischen Gemeinde. Und alle die Brüder und Schwestern, Mitglieder und Freunde, die sich zu dieser Uposatha-Gemeinschaft hingezogen fühlen, bilden den eigentlichen Kern unserer Gemeinde. Die Feier erinnert uns, daß an den Uposatha-Tagen über die fünf Sīlas hinaus auch von den in der Welt lebenden Anhängern die Beachtung von drei weiteren Sīlas übernommen werden. Es sind dies folgende: 1) Am Nachmittag und Abend keine festen Speisen mehr zu sich zu nehmen, 2) keinen Schmuck zu tragen und Tanz, Gesang und Schaustellungen zu meiden und 3) nicht hohe und üppige Betten zu benutzen. Das ist sehr bezeichnend. „Zur Willensverleugnung wird beim Erhabenen das heilige Leben geführt“, heißt es im Samy.-Nik. II, 15. Die Gemeinschaft aber gibt erst den Exerzierplatz dafür ab, damit wir uns erproben, ob die Loslösungsworte gegenüber unserer Persönlichkeit und ihrer so lieb gewordenen Welt, die zumeist mit Eifer gehegt und gepflegt wird: „Das bin ich nicht, das gehört mir nicht, das ist nicht mein Selbst“ schon eine wirkliche Bedeutung haben oder leider noch bloße Worte sind. Wenn ich diesen Exerzierplatz nicht habe, dann kann ich mich in grober Selbsttäuschung leicht für losgelöst halten, obwohl ich es keinesfalls bin. Ich werde mich vielmehr als ein Sonderling erweisen, der dann, wenn Widerstände die wahre Haltung, wie sie sich aus der ganzen inneren Einstellung heraus ergibt, sichtbar werden lassen, kläglich versagt. Glaube niemand, daß er nicht auch eine Zurechtweisung brauche, wenn sie ihm aus aufrichtigem Mitgefühl zuteil wird! Wenn ich einen Brief schreibe, der mir nicht leicht fällt, um einen Mitmenschen zu ermuntern, wenn ich mir alle Mühe gebe, mich mit den Nöten eines anderen Menschen vertraut zu machen, auch wenn mir seine Art nicht liegt, wenn ich vieles tue, womit ich meinen Willen breche – das achte Suttam der Mittl. Sammlg. spricht in so eindringlicher Weise von dieser Selbstläuterung und diesem Herumkommen –, wenn ich es aus dem Geiste der Güte heraus tue, der den Sīlas erst ihren Wert verleiht, dann stellt sich das Wissen ein, daß gegenüber der eigenen Persönlichkeit die große Anattā-Formel mehr und

mehr Bedeutung gewinnt: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ (Samy.-Nik. XXXV, 1).

Erst über Güte und Mitleiden und über die Mitfreude, die sich einstellt, wenn wir Erfolge bei den Mitstrebenden wahrnehmen, kommen wir zum heiligen Gleichmut. Mögen wir davor bewahrt bleiben, die Gleichgültigkeit, die noch vor dem Pfade liegt, für den heiligen Gleichmut zu halten! Unsere Gemeinschaft soll uns ganz wesentlich mit dazu helfen, den hohen achtfachen Pfad zu gehen. Dann werden wir auch immer mehr mit Pessa, dem Sohne des Elefantenlenkers, sagen können: „Wer ohne Selbstqual, ohne Nächstenqual schon bei Lebzeiten befriedigt, frei von Leidenschaft, ruhig geworden, sich wohl fühlt mit heilig gewordenem Selbst: der sagt meinem Sinne zu.“





---

## STILLES VERWEILEN – DIE STETE KRAFTQUELLE

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XII. Jahrgang, Heft 2, Februar/März 1959/2502

**W**er auf dem Wege ist, es zu erfassen, daß „diese Welt alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften“ ist, der *nur* mag sich das Folgende angehen lassen. Dem Vielleser und dem, der überall herumhört, kann nicht geholfen werden, die Sucht, zu lesen und zu hören, wird ihn beherrschen bis zum Ende der Tage dieses seines Daseins: „Ob der wohl etwa wirklich weiß, wirklich sieht?“

„Zwei Bedingungen, Bruder, liegen der rechten Erkenntnis zugrunde: die Stimme eines anderen und gründliche Verarbeitung im Geiste“ (Majjh.-Nik., 43. Suttam). Die Anregung liegt in der Stimme des anderen und sie tönt heute oft genug im Buch. Doch auch hier muß sich schon eine Hilfestellung von innen heraus ergeben, eine Hilfestellung, geschaffen aus der eigenen Urteils-kraft. „Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region gerät, als die eigene ist“.

In Dīgha-Nikāya, 43. Suttam, vernehmen wir, daß der Umgang mit im Sinne der Lehre verständigen Menschen ein notwendiges Glied dazu ist, die Sotāpannaschaft, den Eintritt in den Strom der Lehre, zu erlangen. Darauf weist auch hin, daß selbst die abgesondert lebenden Waldeinsiedler zweimal im Monat, am Vollmond und Neumond, zu einer allgemeinen Versammlung der Mönche eines Bezirks zu erscheinen hatten. Sie mußten sich ganz in den allgemeinen Rahmen einfügen und durften sich in keiner Weise über die anderen Mönche erheben. In der Gemeinschaft war die Bewährungsprobe abzulegen, wieweit sie Waldeinsamkeit wirklich gefördert hatte. In gegenseitiger Rücksichtnahme muß echtes Streben sich stets bewähren. Hier muß es sich zeigen, ob man in der Tat selbstloser geworden ist, ob man gütig und mitleidend die Menschen seiner Umgebung zu verstehen vermag, oder ob man sich als eitel, rechthaberisch und leicht aburteilend erweist. Als die drei übrigen Glieder, die zum Stromeintritt führen, werden dann an dieser Stelle noch angeführt: das Hören der guten Wirklichkeitslehre, des Saddhammo, die gründliche Verarbeitung des Gehörten im Geiste und ein der Lehre gemäßes Leben, in dem die Sīlas die Richtschnur abgeben.

Das sei vorausgeschickt, und wer es versteht, warum es vorausgeschickt wurde, an den wendet sich das, was hier gesagt wird. Wer *wirklich* strebt, wird es zu werten wissen. Es bleibt jedem, *der merkt, worauf es ankommt*, bei allem Gejagt- und Gehetztwerden, noch eine Menge Zeit für ein stilles Verweilen. Es bleibt ihm eine Menge Zeit für ein Abklingenlassen des aufdringlich sich

wichtig gebenden, im Vordergrunde Rasselnden, es bleibt ihm eine Menge Zeit zu einer Hinwendung zu den Quellen, die den Tiefen des eigenen Inneren entspringen.

Wenn man der Eindrücke voll und des Wirkens satt sich schließlich in einer Geruhsamkeit gestattenden Winkel wieder findet, schwingt freilich das innere Getriebe im angekurbelten Rhythmus weiter, weswegen man ja so gern zur Zeitung oder Illustrierten greift, sich des Rundfunks oder des Fernsehens bedient, weil nach dem Gesetze der Trägheit gern alles weiterschwingt, so wie es eben gerade schwingt, bis die Ermattung endlich den Erlöser Schlaf herbeiruft. Wenn man aber gerade da merkt, worauf es ankommt, kann man die Zeitung Zeitung sein lassen, die Illustrierte Illustrierte, kann man den Rundfunk Rundfunk sein lassen und das Fernsehen Fernsehen. Man kann sich gerade aufgerichtet bequem hinsetzen, und wenn ein Buddha-Altar vorhanden ist, kann man diesem das Gesicht zuwenden. Jetzt mag man seine Aufmerksamkeit der Einatmung und der Ausatmung widmen, die man immer bei sich hat, ohne die man normalerweise nicht zu leben vermag. Man tue dies ohne alle Anstrengung und ohne alle Verkrampfung. Wenn man an der Atembeobachtung festhält – es mögen auch zuerst immer wieder Störungen eintreten –, so wird dabei körperlich und geistig Belästigendes abgleiten, es wird verschwinden. Es ergibt sich dann nämlich von selbst ein zunehmendes Gleichmaß und eine Vertiefung des Atmens. Diesem veränderten Atem-Rhythmus aber folgt eine beträchtliche Beruhigung des Rhythmus des inneren Getriebes. Die Atembeobachtung dient in unserem Falle nur der körperlichen und geistigen Beruhigung. Sie wird uns zum einfachsten Mittel, zu einer anfänglichen Konzentration zu kommen.

Daß wir unseren Atem beobachten und damit beruhigen können, womit wir einen entsprechenden Einfluß auf das ganze Körpergetriebe gewinnen, haben wir dem Tiere voraus. Damit treten wir an die Schwelle zwischen den willkürlichen und den vegetativen Körperfunktionen und gewinnen damit die Fähigkeit, den Umfang unserer bewußten Körperkontrolle zu erweitern. So wird uns das Ein- und Ausatmen zum Kāya-Sankhāro, zur körperlichen Hervorbringung schlechthin und zur Pforte, die unserem Klarkblick das körperliche Getriebe weithin erschließt und unserem Geiste damit Freiheit und Leichtigkeit gibt.

Wenn alles so abgeglitten, was lästig war, dann hat sich die rechte Verfassung eingestellt, Betrachtungen über die vier Grundlagen der Besonnenheit (Satipatthāna) anzustellen, die einem gerade vordringlich nützlich sind. Der Rhythmus des inneren Getriebes ist ein anderer geworden; feinere Schwingungen werden wahrnehmbar. Der Betrachter erkennt immer wieder: Es ist nur ein Körper – es sind nur Empfindungen – es ist nur Gemüt – es sind nur Vorstellungen – es ist nur ein Haufen, der seinen eigenen Gesetzen gehorcht. Alles ist schon ein Ergriffenes, und wenn ich giere und anhafte, hänge ich mittendrin im Wettstreite des Ergreifens. Die spezifisch menschlichen Hervorbringungen werden immer wieder von chemischen und physikalischen Hervorbringungen angegriffen, die nach der Oberherrschaft streben, was sich als Krankheit bemerkbar macht. Die Hemmungen des Willens stauen den Fluß unserer Gemütsregungen und machen sich quälend bemerkbar. Wen quälen sie? Wenn ich mich mit dem Haufen der Persönlichkeit, wenn ich mich mit meinen Wollungen identifiziere, dann quälen sie *mich*, sie quälen mich, wenn sie mein Ein und Alles bedeuten. Doch da ist *das*, was mich hier niedersetzen ließ, da ist *das*, was mich hier betrachten läßt. Das läßt mich erkennen: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Diese Erkenntnis erfüllt mich mit der *Sicherheit des unmittelbaren Erlebnisses*, wobei natürlich dieses unmittelbare Erlebnis die verschiedensten Grade der Tiefe und Deutlichkeit hat und die Sicherheit dann auch eine entsprechende ist. Und ich weiß dann auch: Die Möglichkeit, die mich in dieser Klarheit erkennen läßt, hat mir durch seine Botschaft nur *Einer* gebracht, der *Vollkommen-Erwachte*, und dieser Botschaft Bestätigung finde ich *allein in mir selber*, nirgends sonst. *Gerade jetzt* finde ich sie wieder in mir selber. Welche

Freiheit und welche Leichtigkeit! *Diese* Bestätigung einzig erstrebe ich, die Reden und Meinungen anderer verlieren für mich ihre Bedeutung.

Was einzig und allein mein Ein und Alles sein kann, diese Persönlichkeit und ihre Welt, ist ein Zusammengesetztes, das seinen eigenen Gesetzen gehorcht und nicht von mir gehalten werden kann. Das Elend des Verhaftetseins sehe ich an der eigenen Persönlichkeit und an den Persönlichkeiten der anderen. Alles ist zusammengesetzt und damit von sehr zweifelhaftem Bestande, alles das, dessen ich mich rühmen könnte. Mit Antonius von Padua sage ich: „O dieser arme Körper! Nackt, blind, winselnd tritt er in dieses Exil ein und nackt, blind, elend geht er wieder aus diesem Exil fort, der Notwendigkeit des Hungers und der Kälte ist er unterworfen, von Krankheiten heimgesucht, voll von Unrat ist er. Warum also, du Armer, Unglücklicher, bist du stolz? Wessen rühmst du dich? Wenn du stolz sein willst, so sei denn stolz auf diese Jauchegrube!“ Im Wettstreite des Ergreifens siegt immer wieder das Heer der mir feindlichen Kräfte, ihr Sieg aber heißt Zerfall alles dessen, was auch immer mir angenehm und förderlich war. Zuletzt führt er stets wieder zum völligen Zerfall, zum Tode. Wie vielfältigen Tod ich auch schon in der gegenwärtigen Existenz erfahren muß, diese ganze Persönlichkeit aber und ihre Welt entschwindet mir beim endgültigen Zerfall, dem Sterben schlechthin.

Gerade *jetzt* während der Betrachtung sehe ich, daß *mir* alles entschwindet, wie es eben vor *mir* auftauchte und immerfort vor mir auftaucht und mir wieder entschwindet. *Hinter aller Betrachtung* aber liegt die Möglichkeit der Loslösung, die mich zu dieser Betrachtung überhaupt erst kommen ließ – wer es fassen kann, der fasse es! Aus dieser inneren Gewißheit heraus werde ich hinwiederum leicht und frei. Dabei wird mir auch leicht und frei, weil ich weiß, daß gerade das, was ich in der Einbildung kleiner Stunden anderen voraushabe, nur eine Variation dessen ist, was Millionen andere auch haben. „So wie ich bin, so sind jene, – Wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, – Tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten“ (Suttanipāto 705).

Wie verpflichtend aber auch für den Weg meines Strebens! Denn der Buddha-Weg wird oft verhängnisvoll mißverstanden, weil die *Gleichgültigkeit, die noch vor dem Pfade liegt*, mit dem *heiligen Gleichmut, der sich erst als Frucht des Pfades einstellt*, ineingesetzt wird. In der Betrachtung aber wird deutlich, daß der Nachbar genau wie ich Wohl sucht und Wehe verabscheut. In der Betrachtung wird deutlich, daß sich der andere genau so nach Liebe und Güte sehnt wie ich selbst. In der Betrachtung wird deutlich, daß der andere genau so leidet wie ich selbst. *Hier* liegt der Ansporn zu immer erneutem Streben nach einem sittenreinen Wandel, ein Streben, welches das Zusammenleben überhaupt erst erträglich macht. Ohne dieses Streben fehlt dem Pfade jede *wirkliche* Grundlage und Gleichgültigkeit wird protzig mit dem heiligen Gleichmut ineingesetzt. Verklärt wird der Weg durch die Mitfreude, daß es bei allem Schmerz und Gram und bei aller Verzweiflung so viel ernstes Streben gibt, daß es Mitwanderer gibt, die im Weg der Loslösung das Heil wissen. Der durch die heilige Mitfreude verklärte Weg führt hin zum heiligen Gleichmut: „Es gibt Gemeines, es gibt Erhabenes und es gibt eine Entrinnung in das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches“ (Mittl. Sammlg. 7).

Doch ist das alles nur ein Rahmen, und Worte stehen dürftig hinter allem Erleben zurück. Wichtig ist es, daß man die Methode finde, alles Beunruhigende von sich abgleiten zu lassen. Wichtig ist es, daß man es über sich bringe, sich im einladenden Winkel gerade aufgerichtet bequem hinzusetzen und, wenn man ruhig geworden ist, die vier Grundlagen der Besonnenheit lebendig werden zu lassen. Denn lebendig müssen sie werden! Wem es beim Worte bleibt, der bleibt leer und hohl und nichtig, hin- und hergetrieben von jeder Gemütsregung wie ein dürrer Grashalm von jedem Windstoß. Mancher betört sich zeit seines Lebens mit frommen Phrasen. Erst wer das *Grausen* lernt und sich an einem *schauerlichen Abgrunde weiß*, der hat deutlich gesehen. Wer nicht mehr nur gestorben wird, wie er nur gelebt wird, wer es vielmehr endlich freiwillig auf sich nimmt, daß er schon in dieser Existenz hundert Tode stirbt – *wirklich* stirbt –, weiß etwas von

einem religiösen Erwachen. Erst wenn der Pilger nackt und bloß da steht, wenn wieder ein Geliebtes hoffnungslos verloren ist, dann wird das *ganz Andere* wach, dann zeigt sich *wahre Loslösung*. Auch dieses Erleben hat viele Grade, wie es auch Grade der Heiligen gibt und da wieder alles fließend bleibt und ohne feste Abgrenzung. Beraubt, sind wir dann doch nicht beraubt; dem Verluste wird zugestimmt, er wird zur Befreiung. Da tut sich des Buddha-Wortes echte Bedeutung auf „Leidbringendes nur entsteht, wo etwas entsteht; Leidbringendes nur vergeht, wo etwas vergeht“ (Samy.-Nik. 15).

Bei rechter Betrachtung, soweit sie zur *Durchschauung* und *Durchschauerung* führt, verliert sich Satttheit und Genügenslust. Während dieses Beisichseins und stillen Schauens wird ja erkannt: Lasse los! Die Gier nach Hinfälligem und das Hängen an ihm wird dich in dieser unheilvollen Situation der Schmerzen und des Seufzens festhalten. Mühe dich unaufhörlich, loszukommen! Was bleibt da noch übrig für Satttheit und Genügenslust? Im Lichte des Klarblicks erweist sich alles, was wir so heiß begehren, als leer, hohl und nichtig; es bleibt doch immer nur ein Zustand des Ungenügens, ein übler Zustand, ein Zustand des Leidens. Woher aber kommt mir diese Erkenntnis? Sie kommt mir daher, daß ich im tiefsten Grunde fühle, wie wesenswidrig mir dieser Zustand ist: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist an-attā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ (Samy.-Nik. XXXV, 1).

In diesem Wissen stellt sich Friede ein und das weitere Wissen, daß diese hohe Erkenntnis noch deutlicher werden kann und der Friede noch größer. So zeigt sich die wahre Zuflucht zum Buddha, zur höchsten Möglichkeit in mir selbst, zur Tathatā, die da die Vollendung ist. Und was da zuerst eine aus innerer Bereitschaft vertrauend angenommene frohe Botschaft war, die findet gerade jetzt wieder in der Betrachtung ihre Bestätigung und wird mit der zunehmenden Gewißheit die wahre Zuflucht zum Dhammo. Auch auf diesem Wege treffe ich die wahlverwandten Wesen, ich weiß sie nicht nur hier, sondern ebenso in höheren Welten, ein bedeutungsvoller Sangho. Überall weiß ich Mitstrebende, die darauf aus sind, alles zu lassen, was sie nicht als das Selbst erkennen und damit den GROSSEN FRIEDEN DES NIBBĀNAM zu finden. Das ist die dritte Zuflucht.

Allein im stillen Winkel wird dir die Zuflucht zu den DREI JUWELEN zur unerschütterlichen Gewißheit. „Verlasse alles, so wirst du alles finden.“



---

## RELIGIÖSE BRUDERSCHAFT

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vesāk-Vortrag am Sonntag, den 24. Mai 1959  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XII. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1959/2503

Immer wieder erfüllt es uns hier, die Gastgeber und mich, mit inniger Freude, wenn wir all die Brüder und Schwestern, die Mitglieder unserer Gemeinde und alle Freunde hier zur Feier versammelt sehen. Wir alle sind ja wohl als Einzelgänger zur Hohen Lehre gekommen und haben uns doch hier zusammengefunden.

Anlaß genug hat jeder von uns gehabt, tiefer über das Leben nachzudenken, und als dann die Buddha-Lehre einen Schleier der Illusion um den anderen herunterriß und dem Betrachtenden unerbittlich zeigte: Wohin du auch mit Anteilnahme siehst, du siehst: das Elend überwiegt, dann war das nur von hoher Warte her die Bestätigung eigener Erfahrungen. Unser Studium und unser Nachdenken ließ uns die Darlegung des Buddho als die große überzeugende Botschaft finden, wie es zu diesem Elend komme und wie wir ihm entrinnen können. Selig zu preisen ist der, dem sie zur erschütternden Botschaft schlechthin wurde! Wenn wir auch schon vorher als Einzelgänger dazu neigten, uns stark auf eigenes Denken und Erleben zu verlassen, so sahen wir bei unserem Studium und bei unserem Nachdenken mehr und mehr, daß uns eigenes Denken und Erleben von keinem Stellvertreter im Denken und Erleben erspart werden kann, daß es vielmehr durchaus der *einzig* Weg zum Heile ist.

Dabei entfernten wir uns allerdings aus dem großen Trott der Herde, die den hohen Türmen aus Steinen und den beamteten Vertretern im Denken folgt, und in der es sich so bequem mitläuft, und wir merkten ab und zu, daß wir einsamer wurden, daß wir ein Wagnis unternommen hatten. Wir fühlten dann, daß wir es uns nicht leicht gemacht haben, weil wir auf diesem Wege für die Beantwortung der letzten und wichtigsten Fragen auf *uns selbst* angewiesen waren. Und selig konnten wir uns preisen, wenn wir auf unserem Wege einen Freund fanden, einen verstehenden Mitwanderer.

Im Übrigen mußten wir es ertragen lernen, aufzufallen oder mißtrauisch betrachtet zu werden. Wer hat in unserer lauten Zeit schon für den Verständnis, der gern für sich allein bleibt! Wer liebt in einer Zeit des krankhaften Jung-bleiben-wollens und der Verächtlichmachung des Geistigen schon den, der sieht, wie es nun einmal auf dieser Welt bestellt ist, wie Alter und Verfall sich zeigen, und der den stillen Ausweg des Loslassens praktiziert. Wer ganz von den äußeren Anregungen abhängig ist, vermag es einfach nicht zu fassen, wie es einen Weg geben sollte, *selbstgewaltig* sich im stillen Winkel die größten Anregungen und die entscheidendsten Befreiungen zu erarbeiten.

Ich füge hinzu: Es gibt gewiß den Sonderling, dem es behagt aufzufallen. Für ihn ergibt das die gewünschte Rolle, durch die seine Eitelkeit ihre Befriedigung und Selbstbestätigung findet. Er läßt sich gern in die Position eines Sonderlings drängen und kostet das Besondere seiner Situation genießerisch aus: Weil er sonst nichts bedeutet, hier glaubt er etwas zu bedeuten. Das Gefühl, den „gewöhnlichen“ Menschen überlegen und über sie erhaben zu sein, ist die Heimzahlung für die Geringschätzung seiner Umgebung. Vielleicht hat er dabei das Sendungsbewußtsein des Vertreters des besonderen Geistes Asiens in Europa und einer höheren Geistigkeit unter seinen seichten Mitmenschen, und da mag seiner Selbsteinschätzung ja auch ein gewisser Grad von Berechtigung zugrunde liegen. Doch gibt es kaum eine Eitelkeit, die größer ist als die eines Sonderlings! Sokrates sagte zu Antisthenes, dem Begründer der kynischen Schule, als er bei seinem ohnehin schon so schäbigen Mantel noch obendrein die zerrissenen Stellen geflüssentlich nach außen kehrte: „Ich sehe durch deinen Mantel deine Eitelkeit durchschimmern.“

Es wäre nicht gut, wenn sich einer unter uns, die wir hier versammelt sind, unter die Sonderlinge rechnen müßte, denn gerade der Sonderling wird durch diese Lehre und Ordnung nicht begünstigt. Diese Lehre zeigt uns ja im Gegenteil den Weg zur Vernichtung des Asmi-māno, des Ich-bin-Dünkels, der die Wurzel alles Übels für uns und für andere ist.

Wenn uns andere für Sonderlinge halten, weil wir unser Schicksal hier und für unsere große Zukunft nach dem Tode aus Selbstverantwortlichkeit heraus gestalten wollen, so können wir es ihnen nicht verwehren. Die Tradition, auf die sie sich stützen, gerade wenn sie irgendwie religiös eingestellt sind, ist ja eine sehr andere, und der Stellvertreter im Denken und Erleben ist für sie das Gegebene. Wir können es also der Voreingenommenheit nicht verwehren, uns für Sonderlinge zu halten; gerade aber wir sind keine Sonderlinge, können keine sein, weil gerade wir aller sonderbaren und sonderlichen eitlen Haltung und allem entsprechenden Gehabe entkommen wollen.

Das gehört freilich unabdingbar zur konsequenten Ausrichtung auf dem Loslösungswege, den uns die erhabene Lehre als Weg zum Heile zeigt, daß wir manche Bekanntschaft und scheinbare Freundschaft aufgeben müssen. Wie soll man auch von denen verstanden werden, für die nur der ein Voll-Mensch ist, der gleich ihnen stets in der großen Herde mitläuft, die gelockt oder verbellt wird, wie es den zeitgebundenen Interessen eben entspricht. Was wir aber hier verlieren – denn zunächst wird es ein schmerzlicher Verlust für uns sein –, was wir verlieren müssen, weil es uns mit dem süßen Gift einschläfernder Gewohnheiten völlig vergiften würde, bringt uns auf der anderen Seite ungeahnte Kräfte, und es mehren sich uns die Freunde auf einer höheren Ebene. An diese große heilige Gemeinschaft, der wir bei ernstem Streben näher kommen und in der wir in unseren besten Stunden schon jetzt leben, soll uns gerade der heutige Festtag erinnern.

Zunächst wollen wir einmal an die allgemeine Bedeutung des Vesāk-Tages denken. Mit dem heutigen Vesāk beginnt das Jahr 2503 nach dem Hinscheiden des Vollendeten. Nach der neuesten Forschung, die das Eingehen des Vollendeten in das Parinibbānam in das Jahr 483 vor Beginn unserer Zeitrechnung legt, beginnt allerdings erst das Jahr 2443 nach dem Hinscheiden des Vollendeten, was einen Unterschied von sechzig Jahren ergibt. Helmuth von Glasenapp macht einmal darauf aufmerksam, daß es noch um 1015 nach Beginn unserer Zeitrechnung unter den Singhalesen in Ceylon eine Zählung der Jahre nach dem Hinscheiden des Vollendeten gab, die mit unserer heutigen Forschung völlig im Einklang war.

Zu dieser allgemeinen Bedeutung des Vesāk-Tages gehört es auch, daß wir uns alle die großen Ereignisse im Leben des Vollkommen-Erwachten ins Gedächtnis rufen. Wir gedenken der Geburt im Lumbinihain bei Kapilavatthu, des Ganges in die Heimlosigkeit, der vollen Erwachung unter dem Bodhibaum bei Uruvela, der ersten Predigt im Isipatanam bei Benares und an den Eintritt, den Heimgang des Vollendeten in das Parinibbānam bei Kusinārā.



„Die da immer zu diesen Denkmalen pilgern, werden in Zuversicht das Leben beschließen. Alle die werden bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, den guten Weg gehen und in himmlische Welt gelangen“ (Dīgha-Nikāyo XVI).

Doch sei es um die Zahl der Jahre, die seit dem Heimgang des letzten Vollkommen-Erwachten aus der Sakya-Familie vergangen sind, sei es um die leibliche Pilgerfahrt zu den hehren Stätten. Die leibliche Pilgerfahrt nach den historisch so ehrwürdigen Stätten ist nicht vonnöten, so anregend und heilsam sie auch im einzelnen Falle sein mag. Es gab auch schon genug Pilger, die an den heiligen Orten weinten und wehklagten, weil ihnen zum Bewußtsein kam, wie verödet die Welt ohne einen Vollkommen-Erwachten ist. So dienen auch diese Stätten dem Tiefschauenden zur Betrachtung der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit *alles* Geschehens, zur Betrachtung unserer unbefriedigenden Lage. Und in seiner irdischen Erscheinung, in seinem *nirmāna-kāya* teilte ja auch der Buddho das Schicksal aller Sterblichen. „Ich bin jetzt, Ānando, verfallen, alt, hochbetagt, angelangt am Lebensende, bin greisenhaft geworden, achtzig Jahre sind vergangen. Wie ein alter Karren, Ānando, mit Ach und Krach dahingebracht wird, ebenso auch wird, Ānando, mit Ach und Krach, sozusagen, der Leib des Vollendeten dahingebracht“, heißt es im Mahā-Parinibbāna-Suttam des Dīgha-Nikāyo. Zuletzt machte ihn das Pilzgericht des Schmiedes Cundo todkrank.

Unsere Zuflucht aber nehmen wir zum Vollkommen-Erwachten, der uns den Ausweg zeigt. An der eben erwähnten Stelle des Mahā-Parinibbāna-Suttam heißt es nämlich weiter: „Zu einer Zeit, Ānando, da der Tathāgato (der Vollendete) durch die Loslösung des Geistes von allen Vorstellungsbildern und durch das Aufhören aller vereinzeln den Empfindungen in der von Vorstellungsbildern freien Konzentration des Geistes verweilt, zu dieser Zeit, Ānando, kommt der Leib des Vollendeten in einen angenehmen Zustand.“ Und wir erinnern uns der Stelle in Samy-Nik. XXXVI, 6: „Wenn er eine wohlige Empfindung empfindet, so empfindet er sie als ein *Losgetrennter (visamyutto)*; wenn er eine wehe Empfindung empfindet, so empfindet er sie als ein *Losgetrennter*; wenn er eine weder wohlige noch wehe Empfindung empfindet, so empfindet er sie als ein *Losgetrennter*. Ein solcher, Mönche, wird ein erlesener Jünger genannt, der *losgetrennt* ist von Geburt, Alter, Sterben, Sorgen, Klagen, Schmerzen, Unannehmlichkeiten, Verstörungen, losgelöst, sag' ich, vom Leiden.“

Im 12. Suttam der Mittleren Sammlung schildert der Buddho mit den gleichen Worten, die wir eben hörten, seinen schlechten Körperzustand als abgelebter Greis, ein Zustand, von dem natürlicherweise gilt: „Es ist heute schlecht und wird nun täglich schlechter werden, – bis das Schlimmste kommt“, verkündet daran anschließend aber, wenn ihn vier höchst begabte Schüler hundert Jahre lang befragten und gar nichts anderes täten, als nur ihn zu befragen, dabei nur die unbedingt notwendigsten Unterbrechungen für Essen, Entleeren und Schlaf duldend und nie eine Frage auch nur ein zweites Mal wiederholend, so wäre doch die Lehrdarlegung, die Aufzeigung des Weges, die Klärung der Fragen nicht erschöpft, und die vier höchst begabten Schüler stürben nach hundert Jahren darüber hin. Noch mehr illustriert das der Erhabene durch die Worte: „Und wenn ihr mich, Sāriputto, auf dem Bette herumtragen werdet – nie gibt es beim Vollendeten eine Änderung der Wissensklarheit. Wer nun das, Sāriputto, mit Recht sagen würde: Ein unverblendetes Wesen ist in der Welt erschienen, vielen zum Heile, vielen zum Glück, aus Mitleid zur Welt, zum Nutzen, Heile und Glück der Götter und Menschen, der könnte eben das von mir sagen: Ein unverblendetes Wesen ist in der Welt erschienen, vielen zum Heile, vielen zum Glück, aus Mitleid zur Welt, zum Nutzen, Heile und Glück der Götter und Menschen.“

Das Verhältnis des Buddho zu seiner irdischen Erscheinung finden wir im Mahā-Parinibbāna-Suttam wie folgt ausgedrückt: „Während der Regenzeit – einige Monate vor seinem Hinscheiden – befiel den Erhabenen eine ernste Krankheit; er hatte heftige Schmerzen zu erdulden, als wolle der Tod kommen. Der Erhabene ertrug sie besonnen, klar bewußt, ohne sich beschweren zu



lassen. Da sagte sich der Erhabene: 'Es empfiehlt sich für mich nicht, ohne Abschiedswort an die, die mir gedient haben, und ohne die Mönchsgemeinde noch einmal gesehen zu haben, zu erlöschen. So will ich denn diese Krankheit mit Energie bezwingen und noch eine Weile in der Leben schaffenden Denkart verharren.' Und der Erhabene stellte sich energisch auf die Leben schaffende Denktätigkeit ein. Da legte sich die Krankheit des Erhabenen."

Später heißt es dann: „... Da hat denn der Erhabene beim Cāpāla-Heiligtum besonnen, klar bewußt das Leben schaffende Denken entlassen ... Und der Erhabene tat den feierlichen Ausspruch: 'Das Werden schaffende Denken entlassen hat der Weise. – Und neues Werden, ob es hoch, ob niedrig heiße – In sich gesammelt, voll von inn'rer Seligkeit – Zerbricht das eig'ne Werden er gleichwie ein Panzerkleid.'“

Der Geist hat hier die größte Entfaltung und Wirkungsmöglichkeit gefunden. In der Körperlichkeit freilich auch des Vollendeten wird die alte Frucht des Karma sichtbar und fühlbar. Die Willenstendenzen sind in ihr gleichsam geronnen, sie sind zu einer grobmateriellen Art geworden, die ihren eigenen Gesetzen folgt. Mag grobmaterielle Art als Frucht alter Willenstendenzen auch eigenen Gesetzen folgen, der Buddha weiß von all diesen Notwendigkeiten, die eintreten müssen, *unmittelbar*: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“

Als Möglichkeit liegt diese Entfaltung des Geistes auch in jedem von uns. Durch die Loslösung, die sich zunächst vom Grobmateriellen abwenden läßt, aktivieren wir die feineren geistig-seelischen Kräfte in uns. Im Mahāyāna wird oft, was den Buddha anbetrifft, vom Sambhoga-kāya gesprochen, von dem feinen Körper, mit dem er im Genuß der geistigen Schauungen lebt. Das alles aber steht beim Vollendeten unter der letzten und höchsten Erkenntnis, die *alles* Erkennbare als nicht das Selbst durchschaut. Ledig steht er von allem: „der Vollendete ist tief, unermeßlich, unergründlich wie der große Ozean“, wie es im 72. Suttam der Mittleren Sammlung heißt. Das Erleben dieses Zustandes schon während dieses Lebens wird mit den Worten charakterisiert: „Friedvoll ist dieser Zustand, hocherhaben ist dieser Zustand.“ Das aber ist das Auszeichnende eines Sammāsambuddho, eines Vollkommen-Erwachten, daß er der Losgelöste, absolut Gewordene, aus seiner Unermeßlichkeit heraus die höchste Sicht über die gesamte Erscheinungswelt hat. Er weiß unmittelbar, „daß die Weltordnung im tiefsten Grunde eine moralische, d. h. nichts weiter als das jeweilige Gesamtbild ist, welches sich aus der Summe des Wirkens der Einzelwesen – organischer und unorganischer (der Kräfte) – und aus dem für dieses Einzelwirken geltenden Karmagesetze ergibt“, wie unser ehrwürdiger Lehrer in „Der Buddhaweg für Dich“ ausführt. Er fährt dann fort: „Nicht die Weltordnung bestimmt das Schicksal des Einzelnen, sondern die einzelnen Wesen bestimmen die Art der Weltordnung – die Hölle wäre keine Hölle, wenn statt der Teufel Engel in ihr hausten. – Jedes Einzelwesen trägt seinen Teil zur Gestaltung dieser Weltordnung bei, wenn natürlich auch im Verhältnis zur Intensität seines Wirkens, wie ein in den Ozean geworfener Stein die ganze ungeheure Menge des in diesem enthaltenen Wassers beeinflussen muß: Jede Tat wirkt in das Unendliche, indem nirgends, weder örtlich noch zeitlich, eine absolute Grenze für eine ausgelöste Wirkung festgestellt werden kann.“ Soweit die Ausführungen in „Der Buddhaweg für Dich“. Die Gesetzmäßigkeit aber, die bei allen Erscheinungen, bei allem Tun und Lassen sichtbar und fühlbar wird als Widerschein eines Ewigen wurde im späteren Buddhismus als Dharma-kāya bezeichnet.

Aus dieser Sicht heraus kündigt uns der Buddha: „Die Menschen kenne ich, Sāriputto, und den zur Menschenwelt führenden Weg, und den zur Menschenwelt führenden Pfad, auf dem wandelnd man bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, zu den Menschen gelangt, – auch diesen kenne ich. Die Götter kenne ich, Sāriputto, und den zur Götterwelt führenden Weg, und den zur Götterwelt führenden Pfad, auf dem wandelnd man bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, auf den guten Weg, zur Himmelswelt gelangt, – auch diesen kenne ich.“

Er sagt es aber auch, daß er die Abgründe des Daseins erkannt hat, wohin der Leichtsinn und das Sichgehenlassen die ersten Stufen sind. Und diese Abgründe des Daseins füllt er mit seinem Erbarmen. „Die Hölle kenne ich, Sāriputto, und den zur Hölle führenden Weg, und den zur Hölle führenden Pfad, auf dem wandelnd man bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, auf den Abweg, auf den schlimmen Weg, zu Stätten des Leidens, zur Hölle gelangt, – auch diesen kenne ich. Das Gespensterreich kenne ich, Sāriputto, und den zum Gespensterreich führenden Weg, und den zum Gespensterreich führenden Pfad, auf dem wandelnd man bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, zum Gespensterreiche gelangt, – auch diesen kenne ich.“

„Das Karmagesetz ist eben überaus gut für den Guten und überaus schrecklich für den Bösen“, wie unser Lehrer sagt.

Die völlige Entrinnung aber verkündet uns der Vollendete, wenn er sagt: „Das Nibbānam kenne ich, Sāriputto, und den zum Nibbānam führenden Weg, und den zum Nibbānam führenden Pfad, auf dem wandelnd man infolge der Vernichtung der Einflüsse die von den Einflüssen freie Geistes-Erlösung, Weisheit-Erlösung noch in dem gegenwärtigen Leben durch sich selbst erkennt, verwirklicht, erreicht und in ihr verweilt, – auch diesen Pfad kenne ich.“

Das ist der umfassende Blick des Vollkommen-Erwachten. Er verkündet uns: Das ist das Leiden – das ist die Entstehung des Leidens – das ist die Aufhebung des Leidens – das ist der Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt. Noch viel mehr hatte der Vollkommen-Erwachte gesehen, gleichsam als Nebenprodukt dieser grundlegenden Weisheit, weil er aber der höchste Weise war, verkündete er nur das *Eine*, das zur Entrinnung notwendig. Und wer weiß, worauf es ankommt, verlangt auch nur das zu wissen. Freilich weiß das nur der, der sich aus eigenem tiefsten, durch die Frucht des Karma bedingten Bedürfnis mit dieser Hohen Lehre schon eingehend auseinandergesetzt hat, es weiß das nur der, der Freude am Studium und Freude an der Meditation im stillen Winkel hat.

Im Parinibbāna-Suttam sagt dann der Erhabene an der vorhin erwähnten Stelle weiter: „Deshalb, Ānando, nehmt das Selbst als Insel, das Selbst als Zuflucht und nichts anderes als Zuflucht. Und wie nimmt, Ānando, ein Mönch das Selbst als Insel, das Selbst als Zuflucht und nichts anderes als Zuflucht; den Dhammo als Insel, den Dhammo als Zuflucht und nichts anderes als Zuflucht?“

Da verweilt, Mönche, ein Mönch beim Körper in der Betrachtung des Körpers, klar bewußt, besonnen, nach Zurruhekommen weltlichen Begehrens und Bekümmerns, – verweilt bei den Empfindungen in der Betrachtung der Empfindungen eifrig, klar bewußt, besonnen, nach Zurruhekommen weltlichen Begehrens und Bekümmerns, – verweilt bei dem Gemüte in der Betrachtung des Gemütes eifrig, klar bewußt, besonnen, nach Zurruhekommen weltlichen Begehrens und Bekümmerns, – verweilt bei den Vorstellungen in der Betrachtung der Vorstellungen eifrig, klar bewußt, besonnen, nach Zurruhekommen weltlichen Begehrens und Bekümmerns. So nimmt, Ānando, ein Mönch das Selbst als Insel, das Selbst als Zuflucht und nichts anderes als Zuflucht; den Dhammo als Insel, den Dhammo als Zuflucht und nichts anderes als Zuflucht.

Diejenigen, Ānando, die jetzt oder nach meinem Hinscheiden das Selbst als Insel nehmen, das Selbst als Zuflucht und nichts anderes als Zuflucht, den Dhammo als Insel, den Dhammo als Zuflucht und nichts anderes als Zuflucht, diese meine Mönche, Ānando, werden jenseits der Finsternis stehen, wenn sie Freude an der Übung gewinnen.“

Wir denken auch an die Worte des Erhabenen: „Wer den Dhammo (die Lehre) sieht, der sieht mich, und wer mich sieht, der sieht den Dhammo“ (Itiv. 92).

Für einen, der den Loslösungsweg gehen will, ist in den Buddha-Reden alles Wissenswerte zu finden. Durch wen erst eigentlich hast du diese bunte Welt, die dich erregt und beunruhigt? fragt

der Erhabene uns. Durch diese deine gegenwärtige Persönlichkeit, antwortet er uns auch, wenn wir in unserer Beschränktheit mit der Antwort zögern, verwirrt durch alles, was auf uns eindringt. Diese Persönlichkeit in allen ihren Bestandteilen mußt du durchschauen und mit ihrem Durchschauen durchschaust du zugleich die ganze Welt. Mit dem Durchschauen des Mikrokosmos durchschaust du auch zugleich den Makrokosmos. Auf diesem Wege kommst du zu wirklichem Wissen und zu wirklicher Weisheit. Das sind die Satipatthāna-Betrachtungen, ohne die ein Weiterkommen nicht möglich ist, wie uns der Buddho auch eben mit seinen Worten im Satipatthāna-Suttam gesagt hat. Es sind, wie gesagt, die Betrachtungen des Körpers – der Empfindungen – des Gemütes – der Vorstellungen. Diese Betrachtungen, unserer heutigen Einstellung nahe gebracht, füllen die Kapitel über die Persönlichkeit und über das Subjekt des Leidens im Hauptwerke unseres Lehrers.

Die Durchschauung aber kann nur jeder im stillen Winkel üben. Wenn auf dem Denkmal des seligen Thomas von Kempen auf dem Agnetenberg bei Zwolle sein halb lateinischer, halb niederländischer Wahlspruch steht: „In omnibus requiem quaesivi, sed non inveni nisi in Hoeckskens cum Boeckskens“: In allen Dingen habe ich die Ruhe gesucht und habe sie nirgends gefunden außer in Winkelchen mit Büchelchen, so steht uns diese Gemütsart sehr nahe. Dieses köstliche Bei-uns-Sein wird uns immer wieder den stillen Winkel finden lassen, sei es an unserem Buddha-Altar, sei es im stillen Hain, sei es sogar, wenn wir hierin stärker geworden sind, im Getriebe. Dann wird all unser Denken, Reden und Tun immer mehr von diesem Erleben her bestimmt werden. Wer die Liebe zum stillen Winkel nicht findet, mag vielleicht sogar eine Gelehrsamkeit in Sachen der Buddha-Lehre haben und mag über sie reden können, das wirklich Beglückende der Lehre, von dem das ganze Gemüt erfaßt wird, das wird ihm fremd bleiben und damit eigentlich auch die Lehre, die ein Pfad ist. Die Liebe zum stillen Winkel aber läßt findig werden, die tägliche halbe Stunde zu ergattern. Die wachsende Liebe zum stillen Winkel nötigt den Strebenden immer mehr, die tägliche halbe Stunde zum Mittelpunkt *seines* Tages zu machen.

Allerdings herrscht heute in der Welt eine verzehrende Betriebsamkeit. Wenn wir dabei nicht sehr auf den Umgang in unseren freien Stunden achten, werden wir trotz aller guten Beanlagung, trotz aller guten Anregungen bald vom gierig hastenden Zeitgeist weggeschwemmt sein. Doch ist bei dem, der „von der Tatze des Löwen getroffen“ ist, wie es in den Suttan heißt, etwas *wach* geworden, das ihn diese Gefahr sehen läßt. Es treibt ihn, sich dort zuzugesellen, wo der gleiche Geist gepflegt wird; er weiß um die Wichtigkeit des rechten Verkehrs.

Wichtig ist der rechte Verkehr, sehr wichtig. Der rechte Freund bewahrt vor dem Dünkel zu meinen, man wäre schon viel weiter als man in Wirklichkeit ist. Überhaupt bewahrt einen der rechte Umgang davor, ein Sonderling zu werden. Der rechte Freund zeigt einem, daß der Pfad in Stufen zu erreichen ist. Der rechte Freund lehrt einen die notwendige Geduld, die auf die Stunde der Reife warten kann. „Geduld ist die höchste Askese“, sagt uns der Vollkommen-Erweckte. Wie ungeduldig aber sind wir, wie mürrisch und leicht verzagt, wenn sich nicht schnellstens greifbare Ergebnisse zeigen. Und doch erreicht der geduldige Fußgänger mit sehr großer Sicherheit sein Ziel, während der ungeduldige unbesonnene Motorradfahrer oft an einem Hindernis zerschellt. Die uns einwohnende Ungeduld ist vielleicht der schlimmste Feind auf diesem Pfade.

Der rechte Freund ermuntert uns immer wieder, heilsame Betrachtungen anzustellen. Er lehrt uns die Notwendigkeit der Hingabe und des Sicheinfühlens in andere. Was ist das auch für ein enger Geist, der immer nur die eigenen Probleme wichtig nimmt! Wie gesagt, der Geist des Sonderlings, der nur die eigene Art schätzt und hätschelt, findet in dieser Lehre und Ordnung keinen fruchtbaren Boden. Mit allem Ernst muß man auch auf die Probleme der anderen einzugehen suchen, denn Hingabe erst erweitert den Geist. So wird die Gemeinschaft der Exerzierplatz der Silas. Erst in der Aufgabe alles engen Persönlichen wird die Lehre lebendig.

Soll ich mich nicht ermuntert fühlen von wahrer Freundschaft zu reden beim Anblicke der hier versammelten Uposatha-Gemeinschaft! Gerade unsere Altbuddhistische Gemeinde hat die heilige Verpflichtung, immer mehr zu einer religiösen Bruderschaft zusammenzuwachsen. In letzter Zeit wurde ihr in Briefen aus dem In- und Auslande so oft das hohe Lob und ein großes Vertrauen ausgesprochen, daß sie ein *Hort der aus dem religiösen Geiste bestimmten* Buddha-Lehre sei. Hier halten zusammen und treffen sich Menschen mit einer religiösen Grundhaltung, die am Anattā-Gedanken gerade *das* so anzieht, daß er in *einzigartiger Deutlichkeit* zum Ausdruck bringt: nichts, was für uns vergänglich und damit letzten Endes leidbringend ist, kann unser wahres Wesen sein oder uns auch nur zugehören. Der religiöse Mensch fühlt ja ganz besonders deutlich das Unbeständige, Ungenügende und Unsichere der gegenwärtigen Unheilssituation, andererseits aber ist er seiner metaphysischen Veranlagung nach mehr als die anderen dafür geöffnet, Sicherheit zu gewinnen aus dem immer anschaulicher werdenden Erleben, daß ihn im tiefsten Grunde schon jetzt kein Unheil erreichen könne und ihm durch Befreiung von allen Beilegungen das *absolute Heil* offen stehe.

Der religiöse Mensch wird durch erschütternde Ereignisse auf seine besondere Art und Weise berührt. Die Konfession, der er zugehört, oder die Tradition, die für ihn eine Rolle spielt, hat nur Einfluß auf die Ausdeutung des Erlebnisses. Kürzlich fand ich in einem Buch ein Erlebnis sehr ursprünglich wiedergegeben. Eine Frau berichtet da:

„Ich wuchs in einer Groß-Stadt auf. Als ich etwa sechs Jahre alt war, wurden im Wald, nahe der Stadt, zwei Frauen ermordet; diese furchtbare Tat erregte damals – es war vor dem ersten Weltkrieg – alle Gemüter und es konnte nicht ausbleiben, daß ich aus den Gesprächen der Erwachsenen von dem Geschehenen erfuhr. Ich ging nur noch mit Grausen an der Tatstelle vorüber und in mir wuchs eine peinigende Angst vor gewaltsamem Tode auf. Angst- und Verfolgungsträume quälten mich Jahre hindurch. Der Gedanke, mir selber könnte einmal so etwas geschehen, ängstigte mich nicht nur wegen der Furchtbarkeit einer solchen Tat, sondern ich hatte das Gefühl, daß ich dann kein heiles Ganzes mehr sei.

In meinem 14. Lebensjahr geschah es dann, daß ich mitten im Straßengewühl von dem Bewußtsein überfallen wurde: Wenn man deinen ganzen Körper zerstören würde, dann bliebe doch etwas, das nicht vernichtet werden kann, etwas, das unangreifbar ist. Dieses Erkennen – ich möchte es fast Erleuchtung nennen – gab mir eine große Ruhe und befreite mich von der Angst, durch einen gewaltsamen Tod als ein Ganzes zerstört zu sein.

Eine gewisse Furcht vor gewaltsamem Tod ist mir aus jenem Kindheitserlebnis bis auf den heutigen Tag geblieben, das Gefühl, damit vernichtet zu sein, ist geschwunden.“<sup>7</sup>

Die Erzählung der Frau zeigt uns zuerst das Erleben des Vergänglich und Leidvoll: „... ich hatte das Gefühl, daß ich dann kein heiles Ganzes mehr sei.“ „Ich ging nur noch mit Grausen an der Tatstelle vorüber und in mir wuchs eine peinigende Angst vor gewaltsamem Tode auf.“

Unbewußt aber wirkte auch schon das Andere: Es kann nicht sein, daß diese peinvolle Situation die Situation schlechthin ist. Ich kann unmöglich letzthin in dem bestehen, das mir durch seine quälende Art, durch drohende Zerstörung so ganz und gar unangemessen ist. „Wenn man deinen ganzen Körper zerstören würde, dann bliebe doch etwas, das nicht vernichtet werden kann, etwas, das unangreifbar ist.“ Und dieses Erkennen – es war so einzigartig und eindringlich, daß die Frau von ihm sagte: „Ich möchte es fast Erleuchtung nennen“ – wurde zur bleibenden Erfahrung. Wenn auch eine „gewisse Furcht vor gewaltsamem Tode“ bleibt, so ist doch gegenüber der früheren erdrückenden Angst vor Vernichtung die große Erleichterung geschaffen: „... das Gefühl, damit vernichtet zu sein, ist geschwunden.“ Solche Erlebnisse werden in dem Buch dann

---

<sup>7</sup> J. W. Hauer, Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. W. Kohlhammer Stuttgart 1958.

mit den Worten umschrieben: „Die existentielle Realisation eines unerschütterlichen Kernwesens oder Wesenskernes im Menschen, bei der alles als völlig unwesentlich abfällt, was nicht zu ihm gehört.“

Nun werden wohl die meisten unter uns es schon erlebt haben, daß der Untergang dieser Persönlichkeit fast unausweichlich drohend vor uns stand. Wir haben ja alle die Jahre eines schrecklichen Krieges hinter uns. Vielleicht wurde da dem einen oder anderen auch die einschneidende Erfahrung, daß er im tiefsten Grunde allem Unheil entrückt ist. Eine solche Erfahrung wird dann bestimmend für das weitere Leben.

Das Erlebnis der Frau und die daraus resultierende Haltung kamen aus religiöser Schau. In seiner unbefangenen, undogmatischen Art und Weise kann es dem Anattā-Erkennen und dem Anattā-Erleben verglichen werden. Dabei bleibt, daß erst das Erfassen des Anattā-Gedankens in der Formulierung, die der Vollkommen-Erwachte gibt, uns die Pforte zur völligen und endgültigen Befreiung öffnet. Wirklich religiöse Menschen fühlen eben allenthalben das Unbeständige, Ungenügende und Unsichere der gegenwärtigen Unheilssituation, ahnen aber dabei, daß sie im tiefsten Grunde frei davon sind, wie es z.B. Nikolaus von Lenau in seinem „Faust“ ausdrückt: „Und Faust ist nicht mein wahres Ich.“ Der Anattā-Gedanke zeigt dann deutlich, was sie nur ahnen, daß sie *wirklich* davon frei sind, daß alles Erkennbare nicht das Ich ist und das Heil im Unermeßlichen liegt, im Jenseits aller Bestimmungsmöglichkeiten. „Ein Vollendeter ist frei davon, daß sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre: er ist tief, unermeßlich, unergründlich, wie der große Ozean“, wie es im Samy.-Nik. XLIV, 1 heißt.

Manche sehen das Hinfällig und Leidvoll, das Zweifelhafte unserer Situation und finden sich schließlich in edler Resignation damit ab. Es ist das die Art der Stoiker, die ab und zu auch eine religiöse Haltung, einen Hinweis auf das Ewige in uns anklingen läßt.

Auch unter den Buddhisten steht vielen das Vergänglich und Leidvoll ganz im Vordergrund ihres Blickfeldes, der Anblick des Anattā ist damit ganz überdeckt. Obwohl sie die gewordene und damit wieder dem Untergang überlieferte Art aller Erscheinungen sehen, bleiben sie doch an sie gebunden, da sie die Zuflucht nicht sehen, die die Worte aufweisen: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist, davon gilt: ‘Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.’“ So lassen sie den Menschen sich im Erkennbaren erschöpfen; er bestehe in Körper, Empfindung, Wahrnehmung, in den Gemütsregungen und im Bewußtsein. Wenn man im einfachen und ungekünstelten Sinn von diesen fünf Haftungsgruppen, aus denen die Persönlichkeit besteht, die Buddha-Worte gebrauche: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“, dann müßte es ja ein „Etwas dahinter“ geben. Wenn man aber die Existenz eines „Etwas dahinter“ annehmen würde, so gibt es keinen Grund, warum es nicht ein weiteres „Etwas dahinter“ hinter jenem „Etwas dahinter“ geben sollte. So spekulativ kann nur ein Dogmatiker werden, um ein blaßes System zu „retten“.

Wer aber von „*etwas* dahinter“ spricht, hat den Anattā-Gedanken nur insoweit verstanden, wie weit er sich auf die Erscheinungen bezieht. Seine Erkenntnisse, an seinen Worten gemessen, lassen ihn nicht die Gefahr bannen, im Bannkreise des Vergänglichen und schließlich dann immer auch wieder des Leidvollen zu bleiben, den das Gleichnis, das nur von einem Buddha kommen kann, in Samy.-Nik. XXII, 100 uns anschaulich macht: „Gleichwie, Mönche, ein mit einem Riemen an einen festen Pfosten oder Pfeiler gebundener Hund, wenn er geht, um den Pfosten oder Pfeiler herumgeht, wenn er steht, beim Pfosten oder Pfeiler steht, wenn er sich setzt, sich an den Pfosten oder Pfeiler setzt, wenn er sich legt, sich zum Pfosten oder Pfeiler legt: ebenso sieht der die Lehre nicht kennende Weltmensch die fünf Haftungsgruppen – Körper – Empfindung – Wahrnehmung – Gemütsregungen – Bewußtsein oder Erkennen – (aus denen die Persönlichkeit besteht) also an: ‘Die gehören mir, die bin ich, die sind mein Selbst.’“ Auch die subtilsten Erscheinungen eines

„etwas dahinter“ sind eben noch Erscheinungen, sind Phänomene für mich. Sie zeigen allerdings die unermeßlichen Weiten unseres Geistes, die uns immer mehr auf das Unermeßliche und Unbegreifbare schlechthin weisen. Im zunehmenden inneren Frieden erfahren wir es, und Nibbānam ist der Große Friede schlechthin, schon hier dem Arahā erlebbar. Von allem, was immer wieder als ein „etwas dahinter“ auftauche, gilt: „Was da geboren wird oder altert oder stirbt oder vergeht oder entsteht, was im Bereiche der Begriffe liegt, was im Bereiche der Erklärungen, im Bereiche des Offenbarwerdens, im Bereiche des Erkennens liegt, was geboren wird, um in seiner gegenwärtigen Gestalt in Erscheinung zu treten – das ist der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein“. So heißt es in 15. Suttam des Dīgha-Nikāyo. Davon aber gilt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Und das ist die *andere* Seite, von der uns die Gewißheit unserer Unabhängigkeit, unserer Unangefochtenheit und unserer Ewigkeit kommt. Und gerade diese Betrachtungen bringen mich dazu, noch ein kurzes Wort über den Wert von Diskussionen über den Anattā-Gedanken zu sagen. Sie könnten nur dann zur Klärung beitragen, wenn sich die Partner über die Bedeutung der wichtigen Begriffe, die Ausgangspunkte einer solchen Diskussion sind, völlig klar werden, eine Grundbedingung, ohne die es gar nicht geht, sonst kommt es zu dem bekannten Aneinander-Vorbeireden.

Wenn eine meditative Haltung schon überhaupt immer mehr das Interesse an Diskussionen verlieren läßt, so noch vielmehr, weil sie die Gefahr des Aneinander-Vorbeiredens nicht erst heraufbeschwören will. Wie leicht unterschätzt man auch die wirkliche innere Situation des Partners! Und überdies zeigt gerade eine meditative Haltung: Verwandte Geister haben sich noch immer gefunden, mochten auch lange Mißverständnisse und Verkennungen da sein!

Die hohe Aufgabe, die der Altbuddhistischen Gemeinde gestellt ist, liegt darin, daß sich ihre Brüder und Schwestern, ihre Mitglieder und Freunde immer mehr zu einer religiösen Bruderschaft zusammenfinden müssen. Und das wird dann mehr und mehr gelingen, wenn jeder einzelne unter uns immer mehr und mehr aus der Besinnung seiner stillen Stunden heraus die Haltung zeigt, die die Worte zum Ausdruck bringen: „Jede Lehre, von der du dir sagen kannst, daß sie zu Leidenschaftslosigkeit führt und nicht zu Leidenschaft; zu Unabhängigkeit und nicht zu Bindung; zu Verminderung weltlichen Gewinns und nicht zu seiner Vermehrung; zu Einfachheit und nicht zu Habgier; zu Zufriedenheit und nicht zu Unzufriedenheit; zu Einsamkeit und nicht zu Geselligkeit; zu Leistung und nicht zu Schlawheit; zu Freude am Guten und nicht zu Freude am Bösen – von solcher Lehre kannst du mit Bestimmtheit sagen: Das ist *die* Regel. Das ist *die* Lehre. Das ist des Meisters Botschaft.“

In diesem Geiste wollen wir auch den heutigen Vesāk-Tag verbringen. Lasset uns als Motto über ihn schreiben: Hingabe und Sicheinfühlen!





---

## WAHLVERWANDTSCHAFT

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur Pavāranā-Feier, gehalten am 23. August 1959  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XII. Jahrgang, Heft 5, September/Okttober 1959/2503

**E**s ist uns eine große Freude, auch heute wieder die Brüder und Schwestern, die Mitglieder und Freunde unter uns zu begrüßen, die es drängte, zu dieser Stätte zu kommen. Vor einem Vierteljahr hatten wir zur Vesāk-Feier ein volles Haus, wie kaum je zuvor. Damals führten wir uns vor Augen, wie wir doch alle immer wieder hier zusammenkommen, obwohl wir doch alle ganz gewiß als Einzelgänger zur Lehre kamen. Wir gedachten dabei, wie wir gerade durch dieses Zusammenkommen und durch die stete Verbindung davor bewahrt werden, eine sonderbare und eitle Art anzunehmen und zu hegen, weil wir gerade dadurch immer wieder darauf hingewiesen werden, daß diese Lehre uns den Weg zur Vernichtung des Asmi-māno zeigt, des Ich-bin-Dünkels, der die Wurzel alles Übels für uns und für andere ist. Und dann erinnerten wir uns vor allen Dingen der großen Aufgabe, die wir in dieser Altbuddhistischen Gemeinde haben, uns immer mehr und immer fester zu einer religiösen Bruderschaft zusammenzuschließen.

In Samyutta-Nikāyo XIV, 23 heißt es:

Es war in Sāvattthī.

„Nach ihren Eigenarten, Bhikkhus, vereinigen sich die Wesen, kommen sie zusammen. Vertrauenslose vereinigen sich mit Vertrauenslosen, kommen mit ihnen zusammen – Gewissenlose mit Gewissenlosen – Rücksichtslose mit Rücksichtslosen – Zerstreute mit Zerstreuten – Törichte vereinigen sich mit Törichten, kommen mit ihnen zusammen.

Vertrauensvolle vereinigen sich mit Vertrauensvollen, kommen mit ihnen zusammen – Gewissenhafte mit Gewissenhaften – Rücksichtsvolle mit Rücksichtsvollen – Gesammelte mit Gesammelten – Weise vereinigen sich mit Weisen, kommen mit ihnen zusammen.“

Diesem Sichvereinigen, diesem Zusammenkommen ist ein ganzes Samyutta gewidmet, das Dhātu-Samyutta. Dieses wahlverwandte Zusammenkommen geht durch die ganze Natur. „Daß alles Anhaften und damit alles Werden durch den Durst, das Wollen bedingt ist, ist für jeden, der den Satz überhaupt nur erst einmal begriffen hat, vielmehr wiederum ohne weiteres in sich selbst evident“, sagt unser Lehrer, und er fährt dann bald fort: „Und zwar gilt der Satz nicht bloß für uns selbst und jene Erscheinungen, welche uns ähnlich sind, die Tiere: ‘die fortgesetzte Reflexion wird den Menschen dahin leiten, auch die Kraft – oder, um im Geiste des Buddho zu sprechen, die *Anhaftung* – welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja die Kraft, durch welche der Kristall



anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt sogar die Schwere, welche in der Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht' – alle diese Anhaftungen als durch jene Ursache bedingt zu erkennen, welche da, wo sie am deutlichsten hervortritt, nämlich im Menschen, *tanhā*, *Durst*, *Wollen* heißt. 'Kein Körper ist ohne Sucht und Begier', sagt Schopenhauer im Geiste Jakob Böhmes, wie er sich ausdrückt, und, wie wir nach dem Bisherigen hinzufügen dürfen, eben so sehr im Geiste des Buddho."

Die Bedeutung der Wahlverwandtschaft aber, wie sie im Menschentum in Erscheinung tritt, schildert uns der Erhabene am deutlichsten im 13. Suttam des *Dīgha-Nikāyo*. Dort spricht im Laufe eines längeren Gespräches der junge *Vāsettho* zum Erhabenen:

„Verehrter Gotamo, ich habe gehört, daß der Samano Gotamo den Weg weist, der zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm führt. Wohlan, möge doch der verehrte Gotamo uns diesen Weg weisen und die Brahmānen emporführen.“

„So höre denn, *Vāsettho*, und achte wohl auf das, was ich sagen werde!“ – „So sei es“, sagte der junge *Vāsettho* zustimmend zum Erhabenen. Der Erhabene aber sprach: ... „Da durchdringt der *Bhikkhu* mit seinem gütigen Geiste eine Himmelsgegend, ebenso die zweite, dritte und vierte. Und so durchdringt er nach oben und unten und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem, friedfertigem, gütigem Geiste.

Wie, *Vāsettho*, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen gütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person. *Vāsettho*, das ist der Weg, der zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm führt.

*Vāsettho*, ein solcher Mönch durchdringt auch mit mitleidsvollem Geiste, mit freudevollem Geiste, mit gleichmütigem Geiste eine Himmelsrichtung, ebenso die zweite, dritte und vierte, und so durchdringt er nach oben und unten und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassendem, großem, alles Maß überschreitendem, mitleidsvollem Geiste, freudevollem Geiste, mit gleichmütigem Geiste.

Wie, *Vāsettho*, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen mitleidsvollen, freudevollen, gleichmütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person.

*Vāsettho*, das ist der Weg zu Brahmā, zur Vereinigung mit ihm.

Was meinst du nun, *Vāsettho*? Hat der Mönch, der sich so verhält, Interesse für die kleinlichen Dinge des alltäglichen Lebens oder nicht?“ – „Nein, verehrter Gotamo.“

„Ist er gehässig oder friedfertig?“ – „Friedfertig, verehrter Gotamo.“

„Bös gesinnt oder gut gesinnt?“ – „Gut gesinnt, verehrter Gotamo.“

„Beschmutzten Gemütes oder reinen Gemütes?“ – „Reinen Gemütes, verehrter Gotamo.“

„Willensschwach oder selbstgewaltig über seinen Willen?“ – „Selbstgewaltig über seinen Willen, verehrter Gotamo.“

„So ist denn, *Vāsettho*, wie du zugestehst, ein solcher Mönch ohne Interesse für die kleinlichen Dinge des alltäglichen Lebens, und auch Brahma ist es. Paßt das zusammen: ein für irdischen Besitz interesseloser Mönch und der für irdischen Besitz interesselose Brahmā?“ – „Ja, verehrter Gotamo.“

„Gut, Vāsettho! – Daß also ein solcher für Irdisches uninteressierte Mönch nach dem Zerschneiden seines Körpers, nach dem Tode, zur Vereinigung mit dem von irdischen Sorgen unberührten Brahmā gelangen kann, diese Möglichkeit ist vorhanden. Und so ist, Vāsettho, ein solcher Mönch ebenso wie Brahmā friedfertig, gütig, reinen Gemütes, selbstgewaltig über seinen Willen. Paßt das zusammen: ein friedfertiger, gütiger, reiner, über seinen Willen selbstgewaltiger Mönch und der friedfertige, gütige, reine, über seinen Willen selbstgewaltige Brahmā?“ – „Ja, verehrter Gotamo.“

„Gut, Vāsettho! – Daß also ein solch' friedfertiger, gütiger, reiner, über seinen Willen selbstgewaltiger Mönch nach dem Zerschneiden seines Körpers, nach dem Tode, zur Vereinigung mit dem über seinen Willen selbstgewaltigen Brahmā gelangen kann, diese Möglichkeit ist vorhanden.“

Daß der Mensch von seiner geistigen Einstellung, von seinen Willenstendenzen, deren zu Tage kommen seine Reden und seine Taten ja bloß sind, „gleichsam hingeführt“ wird in die Hölle, finden wir im Dreierbuch des Anguttara-Nikāyo ausführlich dargelegt, desgleichen aber auch in die Himmel. Was wir in der Gegenwart in uns hegen und pflegen, bestimmt unsere nächste und unsere weitere Zukunft, es baut unsere Wahlverwandtschaften aus.

So treffen wir uns auch heute hier nicht von ungefähr, sondern aus Wahlverwandtschaft. Diese geistgeborene Verwandtschaft bindet oft in den späteren Lebensjahren fester als die leibliche Verwandtschaft, wie uns dies gerade die Erfahrungen lehren, die wir im Gemeindeleben der Altbuddhistischen Gemeinde machen. Gerade bei selbständigen Geistern verblaßt oft die Bedeutung der leiblichen Verwandtschaft im Laufe des Lebens. Sie gehört immer spürbarer der Vergangenheit an. An ihr demonstriert sich ganz besonders deutlich die Charakterisierung des Buddha für diese Welt: „Das Elend überwiegt.“ Die neue geistgeborene Verwandtschaft aber steht unter der mehr oder weniger großen Gewißheit, daß wir uns auf einem Wege zusammengefunden haben, auf dem wir diesem Elend entrinnen können. Im Hinblick auf den Samsāro, den weiteren Wandel im Wechsel der Geburten, wird das natürlich wieder zu einer Verwandtschaft führen, wie wir sie in diesem Leben als leibliche Verwandtschaft kennen, wenn aber auch gerade hier auf dem Lösungswege hin zum Großen Frieden des Nibbānam das grobe Leibliche sich nach und nach verlieren wird.

Daß diese große Einladung – das Pāli-Wort pavāranā hat die Grundbedeutung „Einladung“ – uns gerade in diesem Hause zusammenkommen läßt, bestimmt die Wahlverwandtschaft noch näher. Es ist das „Haus Georg Grimm“. Es ist das Haus, in dem unser ehrwürdiger Lehrer die letzten zwölf Jahre seines Lebens lebte und wirkte. Durch seine klare Lehrdarstellung hat er auf uns den größten Eindruck gemacht.

In dem neuen Werk Friedrich Heilers DIE RELIGIONEN DER MENSCHHEIT IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART, das dieses Jahr im Reclam-Verlag in Stuttgart herauskam, lese ich unter dem Abschnitt „Der Buddhismus im Abendland“: „... In England wie in Deutschland bestehen organisierte buddhistische Gemeinden, deren bedeutendste die von der Tochter Georg Grimms, Māyā Keller-Grimm, geleitete 'Altbuddhistische Gemeinde' mit der Zeitschrift *Yāna* ist. Neben den Theravāda-Gemeinden haben sich auch solche gebildet, die dem Mahāyāna folgen, wie der Orden des 'Arya Maitreya Mandala', der den im Inneren eines jeden Menschen wohnenden Buddha dem Westen verkünden will.“

Dazu wäre zu sagen, dass der Buddha zwar wie kein zweiter die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der ganzen Welt, die für uns ja nur eine Erscheinungswelt ist, aufzeigt – „diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften“ (Samy.-Nik. XXII, 90) – und damit auch die Leidensnatur dieser ganzen Welt für uns feststellt. Das ist aber nur die eine Sicht des Anattā-Gedankens, des Gedankens, daß alles, was wir als vergänglich und damit letzten Endes als leidvoll für uns erkennen nicht unser attā, nicht unser Selbst sein kann. Von dieser ganzen Persönlichkeit

und ihrer Welt kann ich nach der Anattā-Predigt des Buddho nicht sagen: „So soll sie sein, sie soll nicht so und so sein“, deshalb ist sie nicht das Ich. Da es nur diese wahrgenommene Welt für uns gibt, so ist diese ganze Welt für uns nicht das Ich, *alles ist nicht* das Ich, ist *nicht* das wahre Selbst.

Die *andere* Seite des Anattā-Gedankens kommt gerade bei unserem Lehrer wieder zur Geltung. In dem Hauptwerke DIE LEHRE DES BUDDHO, DIE RELIGION DER VERNUNFT UND DER MEDITATION wird ausgeführt, daß der Buddho „den *wahren* Menschen, also jenen, der sich von den Elementen seiner Persönlichkeit und damit von dieser selbst und damit von der ganzen Welt losgelöst hat, somit vor allem auch sich selbst, den *Vollendeten – Tathāgato*“ nennt. Dabei macht es keinen Unterschied, ob derselbe zunächst noch äußerlich mit diesen Elementen seiner Persönlichkeit verbunden bleibt oder sie im Tode vollständig wegwirft: in *beiden* Fällen ist er der Vollendete, nur das eine Mal *vor*, das andere Mal aber eben *nach* dem Tode. Ja, im letzteren Falle ist er erst recht der Vollendete in seiner ganzen Reinheit, vollständig losgelöst von den Schlacken seiner Persönlichkeit, die allein ihn uns sichtbar gemacht hat, gleichwie etwa auch reines Glas nur durch die Schmutzflecken sichtbar wird, die auf ihm lagern. Sein Tod hat also nur die eine Folge, daß er mit dem völligen Abstreifen seines Leibes für die Menschen unsichtbar wird: „Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken. Wie, Mönche, wenn der Stiel eines Mangofruchtbüschels vom Baume losgeschnitten ist, alle Mangofrüchte, die an dem Stiele hängen, diesem nachfolgen, ganz ebenso, Mönche, verhält es sich mit dem Körper des Vollendeten, dessen Wille zum Leben vernichtet ist. Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken“ (Dīgha-Nikayo 1).

Karl Seidenstücker sucht es uns in seinem FRÜHBUDDHISMUS ganz anschaulich zu machen: „Und nun wollen wir uns einmal vorstellen, wir stünden an der Bahre eines *erloschenen*, eben *heimgegangenen Arahats*, und ein anwesender Bhikkhu fragte uns: ‘Mein Freund, was wird bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, aus einem Mönche, der als ein *Arahat* den Einflüssen (*āsavā*) nicht mehr unterworfen ist?’ Was würden und müßten wir antworten, wenn wir den Fall im Sinne der Lehre Buddhas beurteilen wollten? Wir müßten sagen: ‘Körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Bewußtsein sind vergänglich, leidvoll, sind nicht das Selbst. Was hier vergänglich, leidvoll, nicht das Selbst war, das ist zur Aufhebung gelangt, das hat sich aufgelöst’ (Udāna VIII, 9). ‘Für den Heimgegangenen gibt es kein Maß, das, wodurch man ihn benennen könnte, ist nicht mehr vorhanden’ (Samy.-Nik. XXII, 85); ‘gar tief ist der Erlöste, unermeßlich, unergründlich, wie das große Meer’ (Sutta-Nipāto 1076).“

Im 22. Suttam der Mittleren Sammlung aber heißt es: „Schon in dieser sichtbaren Erscheinung nenne ich den Tathāgato unerfaßbar.“ Und das gilt für jeden von uns und für die höchste Möglichkeit, die in jedem von uns liegt. Gerade also nach der alten Lehre ist der Tathāgato in jedem von uns zu verwirklichen. Wie wir das Leiden nur voll und ganz erkennen im Mitleiden, so werden wir beim Loskommen vom beengenden Persönlichen, das, was wir *wirklich* sind, „tief, unermeßlich, unergründlich, wie das große Meer“, wie es an der schon erwähnten Stelle des Sutta-Nipāto heißt.

Zwar sind bei den Schriftstellern der Theravādins nach dem Muster später Kommentare die reinen Analytiker, bei denen die Lehre ihren religiösen Gehalt verlor, in der Mehrzahl, doch finden wir auch hier wieder mehr und mehr die Synthetiker, die die Lehre wieder zu ihrer religiösen Würde zurückführen. Das beweist uns der Anklang, den die zweite erweiterte englische Auflage des Hauptwerkes unseres Lehrers findet. So schreibt uns der bekannte Ananda Metteyya, Mahāthera und Ñayakathera in Ceylon: „Dieses Buch spricht mich überaus an und es ist ein Augen-Öffner (an

eyeopener) für die in der Buddha-Lehre Suchenden.“ Das beweisen uns die anerkennenden Briefe der Präsidentin der Pāli-Text-Society, I.B. Horner, deren ausgezeichnete Übersetzung der Mittleren Sammlung ins Englische jetzt vollständig vorliegt.

Prof. Friedrich Heiler sucht in seiner Schlußbetrachtung das Gemeinsame der buddhistischen Schulen zu verstehen. Er sagt dort:

„In einer großen Mannigfaltigkeit von Richtungen, Schulen und Sekten tritt uns der Buddhismus entgegen, die freilich nur teilweise bis zu einer Gegensätzlichkeit sich steigern. Gleichwohl besteht in dieser Vielheit eine überragende Einheit. Drei Eigentümlichkeiten sind allen verschiedenen Gruppen gemeinsam:

1) die tiefe Innerlichkeit, die systematisch durch die Meditation und das meditative Gebet genährt wird und die am reinsten im Buddhabild sich widerspiegelt; 2) das reine Mitleid mit dem Leiden aller lebenden Wesen und die allumfassende Liebe, die zum höchsten Opfer bereit ist; 3) das Streben nach Erlösung in einem Zustand vollendeter Ruhe und Seligkeit, sei es im Nirvāna, sei es in einem himmlischen Paradies.

Zu diesen drei gemeinsamen Merkmalen tritt – abgesehen vom japanischen *Nichiren*-Buddhismus und einzelnen Erscheinungen des *Theravāda*-Buddhismus und des Lamaismus – die große Toleranz sowohl gegenüber den abweichenden Strömungen der eigenen Religion wie gegenüber den anderen Religionen. Äußerst selten in seiner Geschichte haben Jünger Buddhas Bekenner anderer Religionen verfolgt. Auch hat der Buddhismus stets es verstanden, mit den heimischen Religionen sich zu verschmelzen. Er hat eine ganze Reihe von primitiven kriegerischen Völkern auf eine hohe sittliche Stufe erhoben und ihnen wertvolle Kulturgüter vermittelt. Angesichts dieser inneren Einheit ist es durchaus natürlich, daß die verschiedenen buddhistischen Sekten und Schulen unserer Zeit ähnlich wie die christlichen Kirchen einen ökumenischen Zusammenschluß gesucht und zum Teil auch verwirklicht haben, so in der *'World Fellowship of Buddhists'*, die von dem Professor für Pāli in Ceylon G.P. Malalasekera 1950 gegründet wurde. An der Feier des 2500. Geburtstages Gotama Buddhas in Kathmandu (Nepal) im November 1956 nahmen Buddhisten aus der ganzen Welt teil. So hochfliegend und abstrakt die buddhistische Philosophie und so subtil die buddhistische Meditationstechnik sein mag, so ist der Buddhismus im Grunde eine sehr einfache ethische Religion, wie sie in dem alten Vers ausgedrückt ist:

*Sarvapāpasyākaranam kuśalasyopasampadā svacittānurakṣanam etad buddhānusāsanam.*  
'Jegliches Böse nicht tun, jegliches Gute vollbringen, stets seinen Geist bewachen, das ist die Lehre des Buddha.'“

So Friedrich Heiler. Hier möchte ich dazu noch sagen, daß auch in Deutschland ein Zusammenkommen der hier vorhandenen buddhistischen Schulen seit 1955 stattfindet. Dieses Zusammenkommen nennt sich seit der Tagung am Sitz der Altbuddhistischen Gemeinde in Utting im Vorjahre „Deutsche Buddhistische Union.“ Um dieses Zusammenkommen hat sich besonders verdient gemacht unser Freund Josef German Bauer, der hier unter uns weilt.

Die geheime Wahlverwandtschaft, die echter buddhistischer Geist immer schafft, hat Friedrich Heiler in seinen obigen Ausführungen gespürt. Auch unser Zusammenkommen ist davon geleitet. In unübertroffener Weise hat unser Lehrer diesem Geiste Ausdruck gegeben. Es ist das im Kapitel über die vier Brahma-Zustände in der LEHRE DES BUDDHO. Dabei verbindet sich das Loslösungsstreben von allem, was ich als anattā, als nicht das Ich erkenne in vollendeter Harmonie mit der Pflege der vier unermeßlichen Zustände: der Güte oder des allgemeinen Wohlwollens – des Mitleidens – der Mitfreude und des heiligen Gleichmutes. Er sagt da:

„Der wahre Grund für jene grenzenlose Anteilnahme, die der Heilige gegen alle Wesen hegt, ist nämlich in dem Satze beschlossen: 'Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe

verabscheuen' (Mittl. Sammlg., 51. u. 94. Sut.). Freilich darf man diesen Satz nicht so nehmen, wie er sich dem oberflächlichen Blick präsentiert, sondern muß ihn mit dem Buddha-Auge betrachten. Diesem aber stellt er sich, wie folgt, dar: Wenn ich Wohl begehre und Wehe verabscheue, so ist dieses Ich natürlich nicht mein Körper, auch nicht meine Empfindung, meine Wahrnehmung, meine Gemütsstätigkeiten, noch auch mein Erkennen, kurz, nicht der Inbegriff meiner Persönlichkeit, denn das alles ist ja *nicht-ich*, anattā. Ich selbst bin, wie wir wissen, etwas von diesem radikal Verschiedenes, das sich in keiner Weise positiv bestimmen läßt, bin das Unergründliche schlechthin. Nur so viel weiß ich im Lichte meiner Erkenntnis, daß ich nichts von der Welt bin, das heißt, ich kann rein negativ sagen, daß im Grunde nichts von der Welt etwas mit mir zu tun hat. Im Gegenteil stellt meine Persönlichkeit und damit die Welt nur eine *Beschränkung* von mir dar, von welcher Schranke ich mich als Heiliger in Verwirklichung der heiligen *Freiheit* losmache, eine Freiheit, die vollständig wird, wenn ich in meinem letzten Tode auch den Mechanismus, mittels dessen ich mit der Welt in Verbindung stehe, den sinnenbehafteten Körper, definitiv abwerfe. Dann bin ich absolut frei, damit aber *schrankenlos, grenzenlos*, Begriffe, die ja alle nur besagen, daß jede Schranke, jede Grenze, die meine Freiheit beeinträchtigte, gefallen ist: 'Von dem, was man Körperlichkeit nennt, *befreit*, o Vaccho, ist der Vollendete gar tief, *unermeßlich*, unergründlich, gleichwie etwa der große Ozean' (Mittl. Sammlg., 72. Suttam). Wenn ich aber im Grunde schrankenlos, grenzenlos und andererseits ein Wesen bin, das Wohlsein begehrt und Wehe verabscheut, dann ist natürlich auch dieses Begehren nach Wohlsein und dieses Verabscheuen des Wehes grenzenlos; und in der Tat erfährt das ja auch jeder jeden Augenblick an der Unersättlichkeit seines Verlangens nach Wohlsein und seinem schrankenlosen Abscheu vor allem Leid. Nicht aber erfährt er die Schrankenlosigkeit seines Wesens selbst. Denn *er selbst* hat sich ja auf seine Persönlichkeit und einen bestimmten Interessenkreis *beschränkt*, eben weshalb dann auch sein grenzenloses Verlangen nach Wohlsein und Verabscheuen des Leidens sich auf diesen beschränkten Kreis konzentriert, sich innerhalb seiner auswirkt. Im werdenden Heiligen aber kommt in dem gleichen Maße, als er alles, auch seine Persönlichkeit, als anattā erkennt, auch die Schrankenlosigkeit seines Wesens selbst zum Durchbruch. Damit wird dann aber auch sein Begehren nach Wohlsein und sein Verabscheuen des Leidens von der Beschränkung auf den bisher willkürlich gezogenen Kreis befreit: ersteres weitet sich in Form grenzenlosen *Wohlwollens* – nur ein anderer Ausdruck für Güte –, sein Verabscheuen des Leidens aber in Form grenzenlosen Mitleids über das All hinaus: er leidet mit, wo nur immer Leid empfunden wird und sei es in Fixsternweiten. Ebenso schrankenlos ist natürlich aber auch die Freude, die in Befriedigung seines Begehrens nach Wohlsein in dem gleichen Maße in ihm aufgeht, als er sich anschaulich als von seiner Persönlichkeit verschieden erkennt und damit sich in seinem eigentlichen Wesen über diesen Urquell alles Leidens erhaben weiß, wie endlich auch der heilige Gleichmut, in welchem sein grenzenloses Verlangen nach Wohlsein zu allerletzt, wenn er auch jene heilige Freude als eine vergängliche Regung erkannt hat, ebenso grenzenlos befriedigt wird und damit für immer zur Ruhe kommt.“

Der Weg des Loslassens läßt uns zugleich weiter werden. Die Unermeßlichkeit ist das hohe Ziel. Arbeiten wir an uns! – Lassen wir diese Wahlverwandtschaft, die uns hier zusammenführte, nicht nur eine Wahlverwandtschaft im großen und ganzen sein. Diese kann sich auch wieder verlieren.

Aus dem Geiste der Güte, aus dem Geiste des Wohlwollens muß alles gesagt und getan werden, wenn es zum Glück und zum Frieden für uns und für die anderen reichen soll. Die Richtschnur aber für unser Denken, Reden und Tun sind die fünf *Sīlas*. In diesem Geiste wollen wir dann unsere gemeinsame Gewissenserforschung halten. Wir wollen mit Andacht uns das anhören, was uns diese Pavāranā-Feier zu sagen hat, wir wollen mit Andacht auch das Schweigen halten.

Wie wir das Studium guter Bücher über die Lehre nicht versäumen dürfen, so weist uns diese

Feier darauf hin, wie wichtig die tägliche Meditation im stillen Winkel ist. Sie ist für den Buddhajünger das Unaufschiebbar und Wichtige, was für den frommen Christen das Gebet ist. Sie ist die stete Kraftquelle. Sie ist es, die unsere Wahlverwandtschaft mehr und mehr vertieft. Aus der täglichen Meditation allein erwächst der Geist, der uns in der Altbuddhistischen Gemeinde immer mehr und mehr zu einer religiösen Bruderschaft vereinigt. Und das ist die große Aufgabe, die unserer Altbuddhistischen Gemeinde gestellt ist.





---

# LASTTRÄGER UND PERSÖNLICHKEIT

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XIII. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1960/2503

Obige Übersetzung<sup>8</sup> des bekannten Suttam vom Lastträger von Kurt Schmidt und seine bemerkenswerten Anmerkungen dazu geben Anlaß die Begriffe *puggalo*, *sakkāyo* und *tathāgato* im Sinne des Anattā-Gedankens, wie ihn Georg Grimm gemäß dem alten Pāli-Kanon darlegt, deutlicher zu umreißen. Kurt Schmidt weist uns sehr aufschlußreich daraufhin: „... Auch *puggala* kann mit ‘Person’ übersetzt werden, aber dann könnte man es mit *sakkāya* verwechseln, das gewöhnlich mit ‘Person’ übersetzt wird. Der *sakkāya* kann die fünf Gruppen nicht abwerfen, denn er besteht aus ihnen; der *puggala* kann es.“

Die Übersetzung von *puggalo* (Nominativform der Stammform: *puggala*) mit „Person“ ist sehr häufig und führt zu vielen Irrtümern. Durch diese Übersetzung wird ein Problem verseicht, das nur im Sinne derer seicht ist, die es als seicht gestellt ansehen, weil sie es im Sinne dieser Übersetzung mißdeuten, und es somit nicht im Sinne der ernstesten Problemsteller sehen.

Solcher Seichtigkeit entgeht es natürlich, daß der Durst und das Anhaften nicht zum Persönlichkeitsgetriebe<sup>9</sup> gehören, wie Georg Grimm es im Kapitel „Die Sankhārā“ der LEHRE DES BUDDHO darlegt. „Eben deshalb heißen die fünf Gruppen ja *Haftensgruppen*: man *haftet* an ihnen infolge des *Durstes* nach ihnen: ‘Man haftet an den zum Anhaften geeigneten Gruppen. Deshalb werden sie die Haftensgruppen genannt’“ (Samy.-Nik. XXII, 48). Und diese Haftensgruppen sind die Persönlichkeit. „Die Persönlichkeit (*sakkāyo*), die Persönlichkeit, heißt es, Ehrwürdige; was hat denn wohl der Erhabene gesagt, Ehrwürdige, was die Persönlichkeit sei?“ So fragt der Anhänger Visākho die weise Nonne Dhammadinnā. „Die fünf Gruppen des Anhaftens sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt, Bruder Visākho, nämlich die Haftensgruppe der körperlichen Form, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung,

---

<sup>8</sup> Hier nicht wiedergegeben (Anm.d.Red.)

<sup>9</sup> „Das Wort Person (= Maske) geht auf das lateinische Wort ‘personare’ zurück, das ‘hindurchtönen’ bedeutet. Demgemäß wurde bei den alten Römern die Maske des Schauspielers, die den ganzen Kopf bedeckte und je nach der Verschiedenheit der darzustellenden Charaktere verschieden war, ‘persona’ genannt. Person, Persönlichkeit ist also gleichbedeutend mit ‘durchtönte Maske’“ (Georg Grimm, die Botschaft des Buddha, S. 44). „Person bezeichnet schon seit dem späten Altertum den Einzelnen in seiner menschlichen Eigenart, also insofern er nicht nur Naturorganismus ist.“ „Persönlichkeit im Unterschied zur Person das Eigensein des Einzelnen, wie es ein zweites Mal nicht anzutreffen ist.“ (Philosophisches Wörterbuch, Alfred Kröner Verlag Stuttgart).

die Haftensgruppe der Gemütsregungen<sup>10</sup>, die Haftensgruppe des Erkennens. Diese fünf Gruppen des Anhaftens, Bruder Visākho, sind die Persönlichkeit, hat der Erhabene gesagt.“ (Mittl. Sammlg. 44)

Immer wieder wird im Kanon betont, wie verhängnisvoll es ist, wenn der Mensch (*puggalo*) keinen Einblick in den Körper gewonnen hat (*ekacco puggalo abhāvitakāyo*), d. h. sich nicht klar geworden ist über das, was wir unsere *Persönlichkeit* – *sakkāyo* – nennen, wobei z. B. in Ang. III, 101 zwischen *puriso* und *puggalo* abgewechselt wird. Dem Unwissenden ist *sakkāya*, die Persönlichkeit, ein *sat-kāyo*. „Dabei bedeutet *kāyo* den Inbegriff der fünf Gruppen: körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen, Erkennen, während *sāt* = seiend ist. Mit *sakkāya* will also der Inbegriff der fünf Gruppen als das wirklich *Seiende* – *so von uns* – bezeichnet, das heißt zum Ausdruck gebracht werden, daß wir in diesen fünf Gruppen *bestanden* seien. Genau den gleichen Inhalt hat aber unser Begriff der *Persönlichkeit*. Mit ihm wird nämlich ein für sich bestehendes *Wesen* gedacht, das in den Merkmalen – eben den fünf Gruppen – in denen es *erscheint, sich erschöpft*. *Sakkāyo* und *Persönlichkeit* sind also in der Tat gleichwertige Begriffe“ (DIE LEHRE DES BUDDHO, S. 36/37). Der Mensch (*puggalo*) aber, der Einblick in den Körper gewinnt (*ekacco puggalo bhāvitakāyo*), erkennt immer mehr, daß der *sakkāyo* eine Last ist, von der gilt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst (Ich)“.

Der Begriff „*puggalo*“ ist umfänglicher als der Begriff „*sakkāyo*“. Er umfaßt den Durst und das Anhaften und weist damit auch auf den Lastträger hin. „Natürlich sind die fünf Gruppen, solange wir an ihnen hängen, *Qualitäten* von uns, aber es sind keine *wesentlichen* Qualitäten, sie haben nichts mit unserem eigentlichen Wesen zu tun. Daraus folgt: Solange ich an ihnen *hafte*, bin ich selbstverständlich nicht ohne sie“ (DIE LEHRE DES BUDDHO, S. 128). Der Anattā-Gedanke kündigt uns: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ So sagt es uns der Vollkommen-Erwachte von seiner höchsten Warte aus. Ohne seine überwältigende Botschaft ständen wir im Dunklen. Den Anattā-Gedanken finden wir bestätigt; er sagt uns das, was wir längst ahnten. Der Weg vom Anattā-Gedanken zur Anattā-Weisheit aber ist ein allmählicher. Allerdings mag auf ihm ruckweise immer wieder ein Schleier reißen, der bis dahin erheblich den Klarblick hinderte.

---

10 Wenn die Sankhārā der vierten Haftensgruppe mit Gemütsregungen übersetzt werden, so trifft das den ganzen Umfang der Bedeutung dieser Haftensgruppe. „Das Wort *Gemüt* ist selbst nichts weiter als ein bloßer Sammelname für die Summe aller überhaupt möglichen inneren Regungen nach der Willens- und Vorstellungsseite hin. Streng genommen sind natürlich auch die Gemütsregungen nach der *Vorstellungsseite* hin *Willensäußerungen*, nämlich eben die unmittelbare Verwirklichung des aufsteigenden Wollens im *Denken*. Dies kommt auch treffend in unserem Worte ‘Gemüt’ zum Ausdruck, in welchem die Beziehung auf den Willen bei weitem überwiegt“ (DIE LEHRE DES BUDDHO, S. 47). –

„Die vierte Haftensgruppe führt den Namen Hervorbringungen (*sankhārā*) par excellence. Das Denken der vierten Haftensgruppe ist also das *hervorbringende* Denken, das will sagen, das im Dienste des dürstenden Willens stehende Denken, das unablässig bemüht ist, den unersättlichen Rachen des dürstenden Willens mit Nahrung zu stopfen, auf daß er uns nicht fortwährend quäle, indem er das herbeizuschaffen trachtet, wonach er giert. Der Buddha schildert diese Art zu denken, wie folgt: ‘Die Lehre von den achtzehn geistigen Erwägungen, Mönche, habe ich verkündet. Mit Bezug worauf habe ich das gesagt? Erblickt man mit dem Auge eine Gestalt, so erwägt man die zu Frohsinn Anlaß gebende Gestalt, erwägt die zu Trübsinn Anlaß gebende Gestalt, erwägt die zu Gleichgültigkeit Anlaß gebende Gestalt. Hört man mit dem Ohre einen Ton, riecht man mit der Nase einen Duft, schmeckt man mit der Zunge einen Saft, tastet man mit dem Leibe ein Tastobjekt, denkt man mit dem Denken ein Denkobjekt, so erwägt man das zu Frohsinn Anlaß gebende Denkobjekt, erwägt das zu Trübsinn Anlaß gebende Denkobjekt, erwägt das zu Gleichgültigkeit Anlaß gebende Denkobjekt’ (Ang.-Nik. III, 61). Weil so dieses Denken ganz im Dienste des dürstenden Willens steht, deshalb wird es unaufhörlich von diesem Willen durchwogt ‘mit all den Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte, Leidenschaften nennt’. Der Buddha sagt von einem solchen Denken (*cittam*), daß es von Gier, Haß und Verblendung, eben Äußerungen des Durstes verunreinigt, beschmutzt sei. Die deutsche Sprache hat für diese Verfassung des denkenden Geistes den überaus treffenden Ausdruck ‘Gemüt’. Eben deshalb können wir die Sankhārā der vierten Haftensgruppe auch die hervorbringenden oder schöpferischen Gemütstätigkeiten nennen.“ (DIE LEHRE, S. 210)

Untrüglich zeigt sich der rechte Weg, wenn es uns leichter wird und der innere Friede zunimmt, weil sich die Last im Loslassen, im immer spürbarer werdenden Nicht-mehr-Haftens vermindert und mehr und mehr ohne mich, welches unbeschreibliche Glück es sein mag, wenn vollendete Wunschlosigkeit alle Last der Wünsche hinter sich gelassen.

*Insoweit* ich an den fünf Gruppen haften, die die Persönlichkeit konstituieren, bin ich nicht ohne sie, wie das Sāriputto im Yāmaka-Suttam zum Ausdruck bringt, wenn er fragt: „Was meinst du, Freund Yāmako: Hältst du dafür, daß der Vollendete ohne Körper, ohne Empfindung, ohne Wahrnehmung, ohne Gemütsstätigkeiten, ohne Erkennen sei?“ – „Das freilich nicht, Freund.“ (Samy.-Nik. XXII, 85). Das ist freilich der Sāriputto des Yāmaka-Suttam und überhaupt des alten Pāli-Kanon, *nicht der* Sāriputto, der im Mahāyāna seine Größe einbüßte, weil er für die rein analytischen Tendenzen des späteren und späten Theravāda zum Wortführer gestempelt wurde. Wir wollen uns noch folgende Stellen vor Augen führen, bei denen das Wort „puggalo“ gebraucht wird:

„Mit zwei Eigenschaften behaftet wird ein Individuum (*puggalo*) wie etwas, das man getragen hat, abgeworfen in die Hölle (*Dvīhi bhikkhave dhammehi samannāgato puggalo yathābhatam nikkhitto evam niraye*). Mit welchen zwei? Mit schlechten Sitten und schlechter Erkenntnis.“ In der Gāthā<sup>11</sup> des Itivuttakam 32, die diesen Sachstand wiederholt, wird *puggalo* abgelöst von *naro* = der Mann. Dasselbe ist bei der Gāthā des Itivuttakam 33 der Fall, wo gesagt wird: „Mit zwei Eigenschaften behaftet wird ein Individuum (*puggalo*) wie etwas, das man getragen hat, abgeworfen in den Himmel (*Dvīhi bhikkhave dhammehi samannāgato puggalo yatahābhatam nikkhitto evam sagge*). Mit welchen zwei? Mit guten Sitten und guter Erkenntnis.“

„Ein Wesen (*ekapuggalo*), Mönche, das in der Welt erscheint, erscheint vielen zum Segen, vielen zum Wohle, aus Mitleid für die Welt, zum Heil und Segen und Wohl für Götter und Menschen. Welches ein Wesen? (*Katamo ekapuggalo?*). Der Vollendete, der Heilige, der Vollkommen-Erwachte (*Tathāgato araham sammā sambuddho*)“ (Ang.-Nik. I, 22). – „Nicht möglich ist es, Mönche, ist unbegründet, daß einer (ein Individuum), der von rechter Erkenntnis durchdrungen ist, etwas für das Ich (Selbst) halten sollte (*Atthānam etam bhikkhave anavakāso yam ditthisampanno puggalo kañci dhammam attato upagacceya n’etam thānam vijjati*). Wohl aber, Mönche, ist es möglich, daß der Weltling etwas für das Ich (Selbst) halte (*Thānañ ca kho etam bhikkhave vijjati yam puthujjano kañci dhammam attato upagaccheyya thānam etam vijjatīti*)“ (Ang.-Nik. I, 25).

„Erkennen heißt ‘für mich sind Objekte’“ (Buddh. Weisheit, 3. Auflage). Auf das Subjekt als Lastträger aber weist eindeutig ein Umfänglicheres hin: Leiden heißt ‚für mich sind Objekte‘. Das allein trifft den eingefleischten unseligen Zustand des Gedrängtwerdens und Haftens in der wichtigsten Weise. „Du bist; denn *du leidest* – ein Satz, der jeden Augenblick als wahr unmittelbar erfahren wird“ (DIE LEHRE, S. 93). Mit der Bezeichnung „Puggalo“ wird das Subjekt des Leidens zum Ausdruck gebracht, der Puggalo ist der Lastträger; er ladet sich die Last auf und er wirft die Last ab<sup>12</sup>. Im Durchschauen der fünf Haftensgruppen, im Durchschauen der Persönlichkeit (*sakkāyo*) als drückende Last nimmt der unheilvolle Durst, der quälende Drang ab,

---

<sup>11</sup> Gāthā = die Strophe.

<sup>12</sup> Auch schon in der großen Zufluchtsformel des Sotāpatti-Samyuttam heißt es von den vier Gruppen der Heiligen und den Wegen zu ihnen: „die vier Paare von Menschen, die acht Arten (Charaktere) von Menschen (*yad idam cattāri purisayugāni atthapurisapuggalā*)“. Die Art des Durstes und des Anhaftens und ein durch Wissen erworbenes Loslassen bestimmen den Charakter, die Sankhārā, und je nach den Sankhārā erfolgt auch das Anhaften in der gegenwärtigen Existenz und nach dem Untergang der Persönlichkeit. Je nach den Sankhārā bringt der Puggalo die Persönlichkeit hervor, je nach den Sankhārā prägt er die Persönlichkeit für sich. „Dabei bedeutet Sankhāro in erster Linie den *Akt* des Hervorbringens, kann aber auch das Hervorgebrachte bezeichnen, also auch den Sinn von *sankhatam* haben, gerade so wie unser Wort ‘Hervorbringung’“ (DIE LEHRE, S. 204).

der immer wieder aus täuschenden Berührungen in den daraus resultierenden Empfindungen neue Nahrung erhält und zu neuem Anhaften führt. Auch der Durst wandelt sich wetterwendisch je nach den gegebenen Bedingungen. Wie von der Persönlichkeit, den Berührungen und Empfindungen, so gilt gleichfalls vom Durst: „Der Durst ist das Ich (das Selbst): eine solche Behauptung, die kann nicht angehn (*Tanha attā ti yo vadeyya, tam na uppajjati*); beim Durste wird ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen (*Tanhāya uppādo pi vayo pi paññāyati*); wobei nun aber ein Entstehen und Vergehen wahrgenommen wird, muß einer ‘Mein Ich entsteht und vergeht’ als Ergebnis gelten lassen; darum geht es nicht an, ‘Der Durst ist das Ich’ zu behaupten“ (Mittl. Sammlg., 148. Suttam).

So hat natürlich S. Schayer recht, wenn er sagt, daß „der pudgala (Sanskrit = *pudgala*; Pāli = *puggala*) das Überpersönliche ist, das nur in Wechselbeziehung mit den psycho-physischen Elementen als ‘Person’ individualisiert wird (the pudgala is the suprapersonal which only in correlation with the psycho-physical elements is individualised as a ‘person’)“.

Unsere ganze Situation schildert Georg Grimm in Anlehnung an Worte Schopenhauers: „Wenn wir sehr in uns gehen, finden wir, daß wir nicht in einem absoluten Zustande sind und die Zeit (was vor Kant schon lange Philosophen und Mystiker durch den Begriff der Ewigkeit aussprachen) uns unwesentlich ist, ebenso der Besitz eines Erkenntnisapparates und damit die Funktion des Erkennens selbst. Wir fühlen sogar eine Sehnsucht nach Befreiung von all diesen Bestimmungen (dies ist, scheint mir’s, der Grund alles echten philosophischen Bestrebens). Es muß also ein Zustand sein, in dem keine Erkenntnistätigkeit stattfindet, es also auch kein Objekt gibt und ich selbst eben deshalb auch nicht Subjekt bin, daher in jenem Zustande aber auch nichts meinem Bewußtsein Analoges ist, und obgleich sich in diesem ein Streben und Vorgefühl davon findet, so kann doch nie ein Begriff davon aufgestellt werden, eben weil es über allen Verstand ist“ (Buddhistische Weisheit, 3. Aufl., S. 67).

Alles Persönliche ist eine Last und auch der persönliche Gott ist ein Gott, der belastet ist, und insofern ist er unfrei. Persönlichkeit ist Belastung und Beschränkung, ein tiefeingefleischter Zustand der Unfreiheit, den nur religiös ganz Große, die als karmische Frucht selbstloser Gesinnung und entsprechender Worte und Taten unter hierfür geeignetsten Verhältnissen leben, in der bekannt gewordenen Existenz völlig loswerden können, wie der Buddho und seine Heiligen, alle anderen auf dem rechten Wege aber nur allmählich. Im Puggalo, der sich von der Last befreien kann, klingt in der Sehnsucht nach Befreiung von den fünf Haftensgruppen, die die Persönlichkeit ausmachen, schon durch, was für ihn als Tathāgato dann Wirklichkeit wird. Es klingt schon durch, was zu folgender Erwägung führt: „Auf die Frage: ‘Was werde ich sein, wenn ich einmal als Heiliger den letzten Tod hinter mir, den letzten Körper abgelegt habe?’ könnte man also auch erwidern: ‘Genau das Gleiche, was du *jetzt* bist. Was bist du aber *jetzt*? Kannst du es mir sagen, nachdem doch alle Bestandteile deiner Persönlichkeit nicht dein Selbst, sondern *anattā* sind? Versuche es einmal, dich unter Berücksichtigung dieser Tatsache zu definieren. Es wird dir *unmöglich* sein; denn du bist eben bereits *jetzt* ein *Unergründliches*“ (DIE LEHRE, S. 144).

„Einen also geisteserlösten Mönch, Mönche, finden auch die Indā-, Brahmā- und Pajāpati-Götter nicht, wenn sie ihn suchen: ‘Hierauf gestützt ist das Bewußtsein des Vollendeten’. Und warum das? Schon in dieser sichtbaren Erscheinung, Mönche, ist der Vollendete unerfaßbar (*Evam vimuttacittam kho bhikkhave bhikkhum sa – Indā devā sa-Brahmakā sa Pajāpatikā anvesam nādhigacchanti: idam nissitam tathāgatassa viññānanti, tam kissa hetu: Ditthe vāham bhikkhave dhamme tathāgatam ananuvejjo ti vadāmi*)“ (Mittl. Sammlg., 22. Suttam). Durch Abwerfen der Last wird der Puggalo „zum ‘So ist es’ (Tathatā) Hingelangten“, also zum „zur Wirklichkeit (wie sie in Wahrheit ist) Vorgebrungenen“ (DIE LEHRE, S. 144). Erstmalig übersetzte Oldenburg Tathāgato

mit „der Vollendete“, ihm schlossen sich die meisten deutschen Übersetzer an, so Georg Grimm, Karl Seidenstücker, Karl Eugen Neumann und Kurt Schmidt.

„Abgeschnitten vom Kanal zum Werden (dem Durste), Mönche, besteht der Körper des Vollendeten. Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken (*Ucchinna-bhava-nettiko, bhikkhave, Tathāgatassa kāyo titthati. Yav’assa kāyo thassati tāva nam dakkhinti deva-manussā. Kāyassa bheda uddham jīvita-pariyādānā na dakkhinti deva-manussā*). Wie, Mönche, wenn der Stiel eines Mangofruchtbüschels vom Baume losgeschnitten ist, alle Mangofrüchte, die an dem Stiele hängen, diesem nachfolgen, ganz ebenso, Mönche, verhält es sich mit dem Körper des Vollendeten, der vom Kanal zum Werden (dem Durste) abgeschnitten ist. Solange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen ihn sehen, aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken“ (Längere Sammlg., 1. Suttam)<sup>13</sup>.



---

<sup>13</sup> „Man beachte wohl: Der Körper des Vollendeten mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen wird mit dem Mangofruchtbüschel, sein Wille zum Leben mit dem Stiel dieses Büschels, der Vollendete selbst aber mit dem durch das Abschneiden des Büschels samt Stiel nicht berührten Mango-*Stamm* verglichen. Damit vgl. man Rigveda-samhita X, 136, 3: ‘Die Leiber nur an unserstatt – ihr Erdensöhne, seht ihr da’.“ (DIE LEHRE, S. 144)

---

## WIE MACHE ICH MICH – TROTZ ALLEM – ZU EINER INSEL?

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur großen Vesāk-Feier am Sonntag, den 8. Mai 1960  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“ in Utting am Ammersee

YĀNA. XIII. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1960/2504

Jeder von uns kam still für sich zur Lehre und doch haben wir uns zu einer Gemeinschaft zusammengefunden. Stärker als jeder Widerstand ist die Kraft der Wahlverwandtschaft, die einander finden läßt. In den buddhistischen Kreisen zeigt sie sich am ursprünglichsten. Es suchten sich verwandte Seelen und trafen sich hier ohne jeden äußeren Zwang, ohne jede andere Veranlassung.

Unter uns gibt es manchen, den schon in seiner Jugend eine Buddha-Statue eigentümlich anzog, den die Abbildung eines Stupa heimatlich berührte. Früh schon fanden Artikel über den Buddha, die Lehre und die Gestaltung buddhistischen Lebens sein besonderes Interesse. Ich selbst habe derartige Erinnerungen und auch Freunde haben mir oft gesprochen von dieser schon in der Jugend vorhandenen Sympathie für Buddhistisches. Doch sei es um eine Sympathie, die sich schon auf diese Art äußert. Gewiß zeigt diese Sympathie eine alte Wahlverwandtschaft, doch könnte gerade sie später leicht im Geäst irgendeines Mystizismus hängen bleiben. Und gerade hier ist das Dumpfe, Unklare überaus gefährlich. Dazu muß das religiöser Veranlagung eigentümliche Anliegen kommen: Hier ist eine Unheilssituation. Aus ihr müssen wir einen Ausweg suchen.

Das aber kann dann auch zeitlebens so bleiben, ein fortwährendes Suchen, ein fortwährendes Sich-Sehnen, ohne daß doch ein Ausweg sich zeigt. Auch Fragen müssen erst klar gestellt sein, vor allen Dingen die Fragen, die wir an uns selbst stellen. Nicht jeder findet den Lehrer, der ihn, wie der Buddha die Jünglinge im Mahāvaggo I, 14 prüfend fragt: „Was meint ihr nun von euch, ihr Jünglinge? Was ist besser für euch, wenn ihr das Weib sucht oder wenn ihr euer Selbst sucht?“ Es ist das die Frage, die uns im Hauptwerk unseres ehrwürdigen Lehrers Georg Grimm als Frage und Antwort im Geiste des Buddha in vollendetster Deutlichkeit vor Augen gebracht wird. Frage und Antwort im Mahāvaggo zeigen, worauf es ankommt. Einem Vollendeten antworten die Jünglinge: „Herr, besser wäre es für uns, wenn wir unser Selbst suchen würden.“ Es ist die immer wiederholte Frage der Suchenden durch alle Jahrtausende und die immer wiederholte Antwort der nach dem Besseren sich Sehrenden, wenn immer wieder der Anstoß sich ergibt, sich diese ernsteste aller Fragen zu stellen. Das Weib tritt hier als die schrankenlose Lebensbejahung vor uns, als die Hingabe an die Eindrücke und Gefühle, als das Sichverlieren im Triebhaften, die Suche nach dem Selbst aber als das allmähliche Durchschauen, das allmähliche Freiwerden von der Macht der Eindrücke und Gefühle, das Loskommen vom Triebhaften.



Die Stimme des Vollkommen-Erwachten fand bei uns Anklang. Das schwere Problem, an dem wir trugen, war uns deutlich geworden. Ich kann eine Unheilssituation als solche deutlich empfinden und kann auch merken, daß es einen Ausweg geben müsse. Doch trotz des Bewußtseins des Unangemessenen seiner Situation wird der Mensch zumeist vergeblich einen Ausweg suchen, was seine Situation nur umso schlimmer gestaltet. Uns erfüllte es nach langem Suchen mit Vertrauen zum Buddho, „daß er den sicheren indirekten Weg geht. Der Grundzug seiner Lehre besteht nämlich darin, uns Schritt um Schritt, so daß wir bequem und sicher folgen können, aufzuzeigen, was wir auf jeden Fall nicht sind, indem er das Resultat jedes Mal in das große Wort zusammenfaßt: ‘Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst’“ (DIE LEHRE DES BUDDHO, S. 94). Wenn ich unseren ehrwürdigen Lehrer Georg Grimm als Unterweiser in der Lehre des Buddho hier verstanden habe, habe ich etwas verstanden, das ich nie hätte allein finden können. Der Gegensatz des Selbst und des Nicht-Selbst beherrscht die ganze Welt und jedes einzelne Wesen. Es kommt nur darauf an, die Grenze zwischen dem Selbst und dem Nicht-Selbst richtig zu ziehen, den Trennungsstrich an der richtigen Stelle zu machen. Der Buddho hat diesen Trennungsstrich zwischen attā und an-attā – Selbst und Nicht-Selbst – ganz genau gezogen (DIE LEHRE, S. 94). Was mir aber nicht angehört, was ich nicht brauche, das ist eine Last, die ich loswerden muß. Im Loslassen finde ich das Heil. Das ist die Hohe Botschaft des Vollkommen-Erwachten, die bei uns Anklang fand.

Wir lasen das alles aufmerksam, wir waren mit Hingabe bei diesem Studium. Des einen Aufmerksamkeit nahm mehr diese Ausführung in Anspruch, des anderen jene. Es wurde für uns zu einer frohen Botschaft, und eine frohe Botschaft spricht Geist und Seele, spricht Kopf und Herz an. Und bei diesem Studium merkten wir: Auch schon am Anfange beglückt die Buddha-Lehre. So wurde uns dieses Studium zu einem Studium ganz eigener Art. Wenn man von den Tibetern sagt, daß sie ein Buch mit besonderer Andacht entgegennehmen, so tuen wir es hier, und nur mit Andacht dürfen wir ein solches Buch lesen. Dieses Studieren geht geradezu über in ein Sich-zurücklehnen und ein die Dinge in die Augen fassen. Studium wird hier zur beschaulichen Betrachtung, es ist eben ein Studium ganz eigener Art; es ist ein Studium, das das Sehen lehrt.

Wir lesen im Hauptwerke unseres Lehrers Sätze wie diese: „Entwicklung und Verfall sind nur die beiden Seiten *eines* Vorganges, des Geschehens, des Weltgeschehens, überhaupt: was *wird*, stellt sich in der ersten Hälfte als Entwicklung, in der zweiten als Verfall dar“ (DIE LEHRE, S. 69). Wir können diese Sätze mit Aufmerksamkeit lesen und doch scheinen sie etwas Banales zu sagen, etwas, das wohl jeder sehen kann, immer wieder konstatiert und auch immer wieder vergißt, weil es einfach so selbstverständlich ist. Wenn wir aber, gepackt vom Sinn der Ausführungen, das Werk im rechten Geiste studieren, dann richtet sich der Blick gleich auf die eigene Persönlichkeit und auf die Persönlichkeiten der Umgebung. Unter diesem Blickpunkt gibt es nichts Banales, da wird gerade das Alltäglichste zum Wichtigsten. Dann liegt in diesen Ausführungen eine Antwort, wie sie der Erhabene dem Ānando erteilte, als sich Ānando wunderte, daß der Erhabene nun nicht mehr so stattlich erscheine wie früher: „So ist es, Ānando, daß der Jugend Altern, der Gesundheit Siechtum, dem Leben Sterben eignet“ (Samy.-Nik. XLVIII, 41). Das ist aus solchem Munde eine sehr ernste Antwort, die uns zuruft, daß wir *jeden* Tag nützen müssen und *keine* Zeit verlieren dürfen.

Aus diesem andächtigen Lesen, aus diesem Studium ganz eigener Art wächst uns die beseligende Atmosphäre tiefen Vertrauens zu und wir verstehen: Auch am Anfange schon beglückt die Lehre. Und dieses Glück des Anfanges wollen wir uns sichern, welche Schwierigkeiten wir auch haben mögen. Das Vertrauen und das Glück sind auch hier schon so groß, daß wir einfach gar nicht anders können; wir müssen einfach alles tun, um uns dieses Glück zu erhalten und es zu vermehren. Wir können einfach nicht stehen bleiben, denn nichts bleibt fest und beständig.

Vertrauen und Glück nötigen uns einfach, in der Richtung des Heilsamen weiterzuschreiten. Es gibt keinen Stillstand, der immer ein Rückgang wäre, d.h. Vertrauen und Glück verblaßten wieder.

Wir dürfen es als eine günstige Frucht des Karma betrachten, an einem solchen Studium Gefallen zu finden. Das Studium erweckt und verstärkt unsere geistige Einstellung. Da finden wir das große Vertrauen, das sich in den Worten manifestiert: „Das Erscheinen eines Vollendeten, Heiligen, Vollkommen-Erwachten findet sich selten in der Welt – ein Unterweiser in der vom Vollendeten verkündeten Lehre und Ordnung findet sich selten in der Welt“ (Ang.-Nik. III, 115).

Ich spreche hier ganz absichtlich von einer inneren Situation des Anfanges. Ich will aber damit nicht gefährlich vereinfachen, indem ich diese Situation für die Situation des Anfanges schlechthin bei jedem von uns halte. Ich spreche hier nur von eigenen Erfahrungen und von den Erfahrungen mancher Freunde. Ich spreche von einer Situation, wie sie bei vielen ganz offensichtlich ist. Das Studium der Lehre erfreut und erquickt uns, und aus dieser Freude heraus, die unser Vertrauen so sehr vermehrt hat, tun wir alles, damit wir möglichst oft zu diesem Studium kommen, das eine solche Bedeutung für uns gewann.

Woran uns sehr liegt, dafür finden wir auch die nötige freie Zeit. Wenn wir diese Studien lieben, dann finden wir auch dafür Zeit. Wir lassen dann lieber von manchem anderen ab, um nur ja Zeit für unsere Studien zu haben. So steht die Ablösung vom Hindernden, vom Feindlichen im Vordergrund. Ein der Lehre gemäßes Leben beginnt mit der Ablösung vom Feinde. Damit es wirklich zu dieser Ablösung komme, muß sie mit Vernunft vollzogen werden. Hier ist die Buddha-Lehre eine Lehre der Vernunft, der der Zelotismus jeder Schmerzensaskese durchaus fremd ist. Auch die Ablösung vom Feinde muß sich als Folge einer inneren Reife einstellen, Gewalttätigkeit täuscht nur eine Ablösung vor, die sich bald genug als unecht erweist.

Und doch müssen wir uns vom Feinde ablösen, wenn unser edles Streben nicht zu einem Stillstand kommen soll, der immer einen Rückschritt bedeutet. Der Ärmste ist der, der am meisten Bedürfnisse hat, und der Reichste der, der am wenigsten braucht. Der Gutverdienende, der alle Möglichkeiten erschöpft, um ein Wohlleben zu führen, hat keinen Spielraum mehr für edleres Streben. Erst dann zeigt sich wahre Bedürfnislosigkeit, wenn man gewisse Dinge nicht mehr braucht, die man haben kann. Um den Spielraum zu gewinnen, den wir für unser Studium brauchen, dürfen wir nicht von Bedürfnissen besessen sein, die uns zu immer erneuten Anstrengungen anpeitschen. Die Freude am Studium läßt uns dafür sorgen, daß wir auch dafür Zeit haben. Es muß uns Freude machen wie dem Kinde sein Spiel, das oft viel reineren Ernst in sich birgt als die ganze Wichtigtuerei des Erwachsenen. Insofern können wir wirklich von einem Spielraum sprechen.

Ohne Anstrengung ist allerdings die Ablösung vom Feinde nicht zu erreichen. Es gibt so manchen Verkehr, es gibt so manchen Briefwechsel, den man schleunigst aufgeben muß. Allzuwenig Bedeutung hätte sonst die Lehre gewonnen; es wäre nicht einmal der Anfang gemacht. Es stünde dann zu erwarten, daß die Bekanntschaft mit der Lehre nur eine vorübergehende Erscheinung in unserem Leben wäre. Ablösung vom Feinde ist es auch, wenn wir uns nicht der allgemeinen Meinung untertänig machen, daß wir das oder jenes Buch gelesen haben, den oder jenen Film gesehen haben müssen. Der Zeitgeist ist immer darauf aus, jeden in der Masse untergehen zu lassen und das erreicht er am besten, indem er Bedürfnisse suggeriert. Hier dürfen wir uns nicht überwältigen lassen, sondern müssen vielmehr vernünftig urteilen, was denn nun auch wirklich noch für uns notwendig ist. Und prüfen wir uns einmal, mit wem wir noch umgehen und was wir noch lesen, damit wir uns kennen lernen!

Die meisten unter uns allerdings werden sich ihren Umgang nur sehr bedingt wählen können. Das bringt allein schon der Beruf mit sich. Wir sind mit manchem Menschen zusammen, den wir lieber meiden möchten. Hier müssen wir freilich im Zusammenleben mit diesem Verkehr fertig werden.

Er ist ja auch nicht von ungefähr da. Diesen Menschen, der uns unsympathisch ist, der uns eine Gefahr dünkt, haben wir als eine Frucht unseres Karma uns gegenüber. Wir müssen auch ihn zu verstehen suchen und vor allen Dingen müssen wir ihm das Beispiel geben, daß er Freundlichkeit und Entgegenkommen zu schätzen lerne. Wir werden ihn auf diese Art dazu bringen, daß er seine besseren Seiten zeige. So wird es uns auch hier trotz allem leichter werden, unseren Weg zu gehen.

Sehr erschwert uns den Weg eine laute Umgebung und quälender Lärm kann zu einem argen Feinde werden. Wenn er eine alltägliche Erscheinung für uns ist, müssen wir auch da mit ihm fertig werden. Wenn wir bei einem quälenden Lärm noch genauer hinhören, wird der Lärm nur immer quälender. Wir wissen, daß Abneigung ein ebenso verhängnisvolles Anhaften wie die Gier ist. Wie es ja auch gilt, daß dort, wo Abneigung vorhanden ist, ebenso viel Gier vorhanden ist, und wo Gier vorhanden ist, ebenso viel Abneigung vorhanden ist. Wenn wir aber den Lärm, der auf uns eindringt, gleichsam annehmen, dann hören wir gar nicht mehr so hin, und er verliert für uns an Bedeutung. Auch hier können wir trotz allem eine gewisse Unabhängigkeit gewinnen.

Dieses Studium ganz eigener Art, uns immer wieder mit so großer Freude erfüllend, daß es dann ins beschauliche Betrachten übergeht, gibt uns die Lösungen an die Hand. Schon das andächtige Lesen, das in seinem Bestreben, gründlich zu begreifen, ein Studium ist mit der Tendenz, das Gelesene beschaulich betrachtend zu durchdringen und zu verarbeiten, läßt uns auch immer wieder in uns hineinlauschen, wobei plötzlich die Sorgen schwinden, wie es künftig gehen mag, und die Anregungen da sind, die uns von Fall zu Fall ganz richtig entscheiden lassen. Da finden wir, daß wir doch mehr Zeit haben, als wir sonst immer nur zu haben glauben, da merken wir, daß wir für einen guten Zweck stets noch mehr Mittel haben, als wir sie bisher zu besitzen glaubten. Aus dieser erneuten und berichtigten inneren Einstellung heraus gewinnen wir stets neu genügend Zeit für unsere stillen Studien und wir haben auch immer die Gabe übrig, die zu geben uns eine herzliche Freude ist. Unser Studium ganz eigener Art macht uns offen und frei. Es ist nicht das Studium des verdrießlich sich Abschließenden.

Wie gesagt: Mit diesem Studium schon ist ein In-sich-hinein-Lauschen verbunden, das plötzlich manches hörbar macht, was uns früher unhörbar blieb. Wir denken an das, was Sokrates über die ihm zuteil werdende innere Stimme sagt: „Mir ist von Kindheit an dieses zuteil geworden, eine gewisse innere Stimme, welche, so oft sie sich meldet, mich immer nur abhält von etwas, was ich zu tun gedenke, niemals aber antreibt.“

Das alles wird gefördert durch den rechten Umgang. Allerdings findet man den rechten Umgang nur nach Aufgabe des falschen. Wir kommen nicht auf den Weg, der zur Einheit des Geistes führt, wenn wir den Umgang mit Menschen nicht aufgeben, die andere Wege gehen. Wir kommen dabei höchstens ins Taumeln. Wir brauchen den Umgang mit Menschen, die wach halten, was die Worte ausdrücken: „Wer im Frieden Seligkeit gefunden, der Weisung Gotamos vergessen wird er nie.“

Wir brauchen zum Umgang Menschen, die sich aus ihrer Einstellung heraus ernstlich bemühen, die Silas zur Richtschnur ihres Lebenswandels zu machen. Wenn das Leben nicht nach den fünf Silas ausgerichtet ist, ist weder die eigene Befriedung noch die Befriedung der Umgebung da. Und erst diese Befriedung gibt die Grundlage für ein Streben zum Heile. Gegenseitig müssen wir uns durch unser Beispiel ermuntern und aneifern.

Wir brauchen die rechten Freunde, damit wir nicht als Einzelgänger in Illusionen verfallen und sonderbar werden. Eine Aussprache ist manchmal sehr notwendig und klärt dann die Situation. Die rechten Freunde ermuntern uns aber auch, wenn wir mutlos werden. Sie sagen es uns aus eigener Erfahrung, daß der Weg nicht stets nach oben geht, sondern wir auch immer wieder durch Täler hindurch müssen. Wenn wir an eine Wanderung nach dem Hochgebirge denken, so

haben wir ein deutliches Gleichnis für diesen Wandel auf dem Wege. Der Wanderer muß überall auf den Weg achten, den er gerade unter den Füßen hat, sonst stürzt er unterwegs ab und böse endet der Weg in der Tiefe anstatt oben auf den Höhen. Der Buddha sagt von der falsch angefaßten Lehre, daß sie der verkehrt angepackten Schlange gleiche, die dem ungeschickt Zufassenden den tödlichen Biß versetze. Die Freunde aber ermuntern immer wieder, wenn der Weg beschwerlich wird.

Dann gibt es auch dieses Geheimnis des Weges, das uns den Freund notwendig macht. Das Gleichnis von den zwei Freunden zeigt es uns. Ein Freund steigt auf den Felsen empor, während der andere sich diese Mühe nicht macht, sondern unten bleibt. Als der Freund oben aber dem Freunde unten den Anblick einer leuchtend schönen Landschaft schildert, hält dieser den geschilderten Ausblick für gänzlich unmöglich. Erst als er selbst hinaufgestiegen, muß auch er bekennen: „Ich sehe da freilich, Bester, einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.“ Da hält ihm der Freund, der zuerst hinaufgestiegen, entgegen: „Eben erst haben wir, Bester, deine Rede also vernommen: Unmöglich ist es, es kann nicht sein, daß du oben vom Felsen aus einen derartigen Anblick hast. Und jetzt wiederum, Bester, haben wir deine Rede also vernommen: Ich sehe da oben vom Felsen aus einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel.“ Und jener spräche: „Solange ja mich eben, Bester, dieser hohe Fels gehindert hat, habe ich *das Sichtbare* nicht gesehen“ (Mittl. Sammlg., 125. Suttam).

Wenn wir auf einem Hügel oder gar auf einem Berge stehen, haben wir den Überblick über die ganze Gegend. Wir orientieren uns weithin in der Runde. Wir sehen auch die Umwege, die wir gegangen sind, wir sehen, wohin uns die Irrwege hätten führen können. So gewinnen von diesem Hochblick aus sogar die Umwege und die Irrwege ihre Bedeutung. Hier wird für uns alles positiv, hier wird für uns alles zum Heile. In den Tälern aber sinken die Hügel und Berge über uns zusammen und wir verlieren den Überblick. Wenn wir aber in ein tiefes Tal geraten sind, ohne die Kraft, wieder aus ihm emporzusteigen, dann werden wir gleichsam erdrückt von den ringsum ragenden Bergen. Die Höhenwege werden bedeutungslos für uns, und wir haben keinen Überblick mehr über Umwege und Irrwege. Wehmütig und kraftlos bleiben wir, wo wir sind. Hier wird für uns alles negativ, hier wird für uns alles zum Unheile.

Wenn wir die rechten Freunde haben, können wir über all das reden. Jeden wirklich Strebenden drängt es einfach zum rechten Umgange, weil er die offenbaren und die verborgenen Schwierigkeiten merkt. Und so heißt es im Samyutta-Nikāya III, 18. Suttam des Kosala-Samyutta: „Und in diesem Sinne, Ānando, muß du das auch verstehen, daß der gesamte heilige Wandel besteht in der Freundschaft der Guten, in der Gesellschaft der Guten, in der Gemeinschaft der Guten.“

Diese Gemeinschaft ist es auch, die das Buddha-Wort an uns heranträgt. Dieser Gemeinschaft Bestreben ist es, uns dazu zu bringen, über unsere gegenwärtige Lage nachzudenken. Die vier Hohen Wahrheiten vom Leiden treten vor uns hin. In ihnen charakterisiert sich unsere Situation und zeigt sich die Errettung aus ihr. Daß der ganze Mensch schlicht und einfach erfaßt werde, liegt dieser Gemeinschaft am Herzen. Dabei verlieren Traditionen und das Abhängigsein von religiösen Zeremonien und Gebräuchen ihre Bedeutung.

Die einflußreichste Tradition allerdings tragen wir alle in uns. Das ist die Tradition, die wir aus den früheren Leben mitbringen, es ist unsere eigentliche Tradition. Diese beeindruckendste Tradition war es, die uns die Buddha-Lehre als etwas Vertrautes empfinden ließ. Diese beeindruckendste Tradition fördert oder hindert uns bei unserem Wandel auf dem Pfade. Dieser Tradition, die jeder als sein eigener Erbe mitbringt, wird der Vollkommen-Erwachte gerecht, wenn er von drei Arten von Heil-werden, von Heilig-werden spricht und von den Pfaden zu ihnen, die der vollendeten Heiligkeit vorangehen. Als Ziel dieser Gemeinschaft steht vor uns der Eintritt in den Strom der

Lehre, die Sotāpannaschaft und der Weg dahin. Auch das ist schon eine Sicherung vor des Daseins Abgründen. Das Unheilvolle des Ich-bin-Dünkels wird schon insoweit durchschaut, daß nur noch der Große Frieden des Nibbānam endgültiges Heil bleibt und die entschiedenste Veranlassung von innen her gegeben ist, den Friedensweg der Loslösung weiter zu gehen.

Wem das Buddha-Wort zu dieser lebendigen Bedeutung kam, der schätzt auch ganz von selber die Gemeinschaft der Gleichstrebenden. Er weiß, was ihm diese Gemeinschaft bedeutet. Er wird dieser Gemeinschaft immer dankbar bleiben. Und so heißt das ganze Buddha-Wort, dessen ersten Teil ich vorhin schon zitierte: „Das Erscheinen dreier Menschen, Mönche, findet sich selten in der Welt: Das Erscheinen eines Vollendeten, Heiligen, Vollkommen-Erwachten findet sich selten in der Welt – ein Unterweiser in der vom Vollendeten verkündeten Lehre und Ordnung findet sich selten in der Welt – ein dankbarer, erkenntlicher Mensch findet sich selten in der Welt“ (Ang.-Nik. III, 115).

Wir sprachen von dem Studium ganz eigener Art, wir sprachen von dem lehrgemäßen Leben, wir sprachen von der Freundschaft mit im Sinne der Lehre guten Menschen. Für manchen von uns wird nicht mehr zu tun sein. Er wird sich zurzeit nicht mehr zumuten dürfen. Wenn seine Freude wächst, wird damit auch der Antrieb zum Rechten wachsen. Zur Unzeit mehr zu tun, ginge über seine Kräfte und brächte ihm nur Rückschläge. Man muß es gerade auf diesem Wege lernen, die Zeit seiner Reife abzuwarten, eingedenk des Buddha-Wortes: „Geduld ist die höchste Askese.“ Auch hier müssen wir schon nach innen lauschen: Wie mache ich mich *trotz allem* zu einer Insel? Innere Reife wird dort wirksam, wo Selbsterkenntnis wirksam wird.

Es gibt Freunde, die mehr brauchen. Sie können sich mehr zumuten. Wer merkt, worauf es ankommt, dem bleibt bei allem Gejagt- und Gehetztwerden noch genug Zeit für ein stilles Verweilen. Ihm bleibt genug Zeit für ein Abklingenlassen des aufdringlich sich wichtig Gebenden, in unseren Gedanken sich immer in den Vordergrund Drängenden, es bleibt ihm eine Menge Zeit, eine Hinwendung zu vollziehen zu den Quellen, die den Tiefen des eigenen Inneren entspringen.

Wenn wir nach den vielen Eindrücken des Tages, des Wirkens satt, uns schließlich in einem Geruhsamkeit gestattenden Winkel wieder finden, schwingt freilich das innere Getriebe im angekurbelten Rhythmus weiter, weswegen wir so gern zur Zeitung oder Illustrierten greifen, den Rundfunk hören oder uns vor das Fernsehen hinsetzen, weil nach dem Gesetze der Trägheit gern alles so weiterschwingt, wie es eben gerade schwingt, bis die Ermattung endlich den Erlöser Schlaf herbeiruft. Wenn wir aber gerade *da* merken, worauf es ankommt, können wir die Zeitung Zeitung sein lassen, die Illustrierte Illustrierte, können wir den Rundfunk Rundfunk sein lassen und das Fernsehen Fernsehen. Und damit haben wir schon viel getan, daß wir es gerade jetzt einmal sein lassen können.

Wie viele sprechen vom Meditieren und wie wenige kommen wirklich dazu. Den meisten bleibt es leider ein Wunschtraum. Der Mensch tut etwas ganz Bedeutsames, der sich gerade aufgerichtet hinsetzt und seinem Buddha-Altar sein Angesicht zuwendet. Der Buddha-Altar steht hier als Vornehmstes stellvertretend für jede andächtig stimmende Ecke. Im Freien mögen wir freilich an stillem Ort bei sonst günstigen Bedingungen besonders schnell zur Konzentration gelangen.

Wir können unsere Aufmerksamkeit der Einatmung und der Ausatmung zuwenden. Ohne den Atem vermögen wir normalerweise nicht zu leben, die Ein- und Ausatmung ist eine ständige Funktion, und wir können sie uns jederzeit bewußt machen. Wenn wir den Atem beobachten – es mögen auch zuerst immer wieder Störungen eintreten –, so beeinflussen wir ihn zu gleicher Zeit. Wir tun dies ohne alle Anstrengung und ohne alle Verkrampfung. Die Atembeobachtung dient in unserem Falle nur der körperlichen und geistigen Beruhigung. Sie wird zum einfachsten Mittel, zu einer anfänglichen Konzentration zu kommen. Wir beobachten also den Atem und



damit beeinflussen wir ihn, wie gesagt, zu gleicher Zeit. Es ergibt sich dann nämlich von selbst ein zunehmendes Gleichmaß und eine Vertiefung des Atmens. Diesem veränderten Atem-Rhythmus aber folgt eine beträchtliche Beruhigung des Rhythmus des inneren Getriebes. So gleitet dabei geistig und körperlich Belästigendes ab, es verschwindet.

Damit ist der Rhythmus des inneren Getriebes ein anderer geworden; feinere Schwingungen werden wahrnehmbar. Wir sind andächtig geworden, wir haben uns konzentriert. Wir sind in der Verfassung, Betrachtungen über die vier Gegenstände der Besonnenheit vorzunehmen, in der Pāli-Sprache sind sie als die Satipatthāna-Betrachtungen bekannt. Es sind Betrachtungen über das Körpergetriebe und über die Körperlichkeit überhaupt, über die Empfindungen, über die Gemütszustände und über unsere Vorstellungswelt. Diese Betrachtungen, welche auch immer für uns aktuell sein mögen, zerstören unsere Illusionen und falschen Vorstellungen.

So erkennt der Betrachter etwa: Es ist nur ein Körper – es sind nur Empfindungen – es sind nur Gemütszustände – es ist nur unsere Vorstellungswelt – alles das sind nur Haufen, die stets ihren eigenen Gesetzen gehorchen. Alles ist schon ein Ergriffenes, und wenn ich giere und anhafte, hänge ich mittendrin im Wettstreite des Ergreifens. Die spezifisch menschlichen Hervorbringungen (*sankhārā*) werden immer wieder von chemischen und physikalischen Hervorbringungen angegriffen, die nach der Oberherrschaft streben, was sich als Krankheit bemerkbar macht und im Tode enden kann. Die Hemmungen des Willens stauen den Fluß unserer Gemütsregungen und machen sich quälend bemerkbar.

*Wen* quälen sie? Wenn ich mich mit dem Haufen der Persönlichkeit, wenn ich mich mit meinem Wollen und Gieren identifiziere, dann quälen sie mich, sie quälen *mich*, wenn sie mein Ein- und Alles bedeuten. Doch da ist *das*, was mich hier niedersetzen ließ, da ist *das*, was mich hier betrachten läßt. *Das* läßt mich erkennen: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Diese Erkenntnis kann zur *Sicherheit des unmittelbaren Erlebnisses* werden. Damit weiß ich aber auch: Die Möglichkeit, die mich in dieser Klarheit erkennen läßt, hat mir durch seine Botschaft nur *Einer* gebracht, der *Vollkommen-Erwachte*, und dieser Botschaft Bestätigung finde ich allein in mir selber, nirgends sonst. *Diese* Bestätigung einzig erstrebe ich, die Reden und Meinungen anderer verlieren für mich ihre Bedeutung.

Was einzig und allein mein Ein und Alles sein kann, diese Persönlichkeit und ihre Welt, ist ein Zusammengesetztes, das seinen eigenen Gesetzen gehorcht und nicht von mir gehalten werden kann. Das Elend des Verhaftetseins zeigt sich an der eigenen Persönlichkeit und den Persönlichkeiten der anderen. Alles erweist sich als zusammengesetzt und damit als von sehr zweifelhaftem Bestande, alles das, dessen ich mich rühmen könnte. Im Wettstreite des Ergreifens siegt immer das Heer der mir feindlichen Kräfte, ihr Sieg aber heißt Zerfall alles dessen, was auch immer uns angenehm und förderlich war. Zuletzt führt er stets wieder zum völligen Zerfall, zum Tode. Wie vielfältigen Tod wir auch schon in der gegenwärtigen Existenz erfahren müssen, diese ganze Persönlichkeit aber und ihre Welt entschwindet uns beim endgültigen Zerfall, beim Sterben schlechthin.

Gerade *jetzt* während der Betrachtung sehen wir, daß *uns* alles entschwindet, wie es eben vor *uns* auftauchte und immerfort vor *uns* auftaucht und *uns* wieder entschwindet. *Hinter aller Betrachtung* aber liegt die Möglichkeit der Loslösung, die uns zu dieser Betrachtung überhaupt erst kommen ließ – wer es fassen kann, der fasse es! Aus dieser inneren Gewißheit werden wir hinwiederum leicht und frei.

Dabei werden wir auch leicht und frei, weil wir wissen, daß gerade das, was wir in der Einbildung kleiner Stunden anderen voraushaben, nur eine Variation dessen ist, was Millionen andere auch haben. „So wie ich bin, so sind jene, – wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis



macht, – tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten“ (Sutta-Nipāto 705). Wie verpflichtend aber auch für den Weg unseres Strebens! Denn der Buddha-Weg wird oft verhängnisvoll mißverstanden, weil die *Gleichgültigkeit, die noch vor dem Pfade liegt*, mit dem *heiligen Gleichmut, der sich erst als Frucht des Pfades einstellt*, ineingesetzt wird. In der Betrachtung aber wird deutlich, daß jeder Mensch und jedes Tier genau wie wir Wohl suchen und Wehe verabscheuen. In der Betrachtung wird deutlich, daß sich der andere genau so nach Liebe und Güte sehnt wie wir selbst. In der Betrachtung wird deutlich, daß der andere genau so leidet wie wir selbst. *Hier* liegt der Ansporn zu immer erneutem Streben nach einem sittenreinen Wandel, ein Streben, welches das Zusammenleben überhaupt erst erträglich macht. Ohne dieses Streben fehlt dem Pfade jede *wirkliche* Grundlage und Gleichgültigkeit wird dünnelhaft mit dem heiligen Gleichmut ineingesetzt. Verklärt wird der Weg durch die Mitfreude, daß es bei allem Schmerz und Gram und bei aller Verzweiflung so viel ernstes Streben gibt, daß es Mitwanderer gibt, die im Weg der Loslösung das Heil wissen. Der durch die heilige Mitfreude verklärte Weg erst führt hin zum heiligen Gleichmut, der es verstehen lernt: „Es gibt Gemeines, es gibt Erhabenes und es gibt eine Entrinnung in das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches“ (Mittl. Sammlg., 7. Suttam)

Doch ist das alles nur ein Rahmen, und Worte stehen dürftig hinter allem Erleben zurück. Wichtig ist es, daß wir uns einfach um des Betrachtens willen hinsetzen, ohne dabei auch nur noch den geringsten anderen Zweck im Auge zu haben. Wichtig ist es, daß wir es eben über uns bringen, uns im einladenden Winkel gerade aufgerichtet bequem hinzusetzen. Wichtig ist es, daß wir die Methode finden, alles Beunruhigende von uns abgleiten zu lassen. Wichtig ist es, daß wir, wenn wir ruhig geworden sind, Betrachtungen im Sinne der vier Gegenstände der Besonnenheit lebendig werden lassen. Denn lebendig müssen sie werden! Wo es beim bloßen Worte bleibt, da bleibt alles leer und hohl und nichtig, da wird der Mensch weiterhin hin- und hergetrieben von jeder Gemütsregung wie ein dürrer Grashalm von jedem Windstoß. Warum wären wir dann zur Buddha-Lehre gekommen, wenn wir zu denen gehören sollten, die sich zeitlebens mit frommen Phrasen betören!

Wenn wir uns zur Meditation hinsetzen, erwarten wir kein anderes Resultat, als eben meditieren zu können. Uns ist Meditation das Nachsinnen, das Nachdenken, die Betrachtung. Wir können nichts anderes tun, als konzentriert im Sinne der Satipatthāna, im Sinne der vier Gegenstände der Besonnenheit zu denken. Das ist alles, was wir tun können. Wir können nur konzentriert verweilen. Wenn wir Kontemplation, wenn wir erkennendes Schauen mit dem Willen erreichen wollen, wenn wir sie erzwingen wollen, dann werden wir nichts erreichen, dann wird uns auch die vorhandene Konzentration noch zerrinnen. Wir können nur vom Nachdenken, vom Durchdenken zu einem anschaulichen Erfassen kommen, das in ein beschauliches Betrachten übergeht.

Dieses stille Verweilen berichtigt und reinigt immer wieder von neuem unsere geistige Einstellung und die Folgen zeigen sich in unserem ganzen Denken, Reden und Tun. Da wird nichts forciert; die Veränderung erfolgt einfach aus innerstem Bedürfnis, die Umwandlung tritt notwendig ein und läßt einen neuen Menschen erscheinen. Das stille Verweilen läßt die rechte Anschauung und das rechte Sich-entschließen offenbar werden, das als Teil der Weisheit des Hohen Achtfachen Pfades zur Geltung kommt. Vorbereitet wird er durch den Teil des Hohen Achtfachen Pfades, der sich auf das rechte Verhalten bezieht, das sich auf rechte Rede, rechtes Tun und rechten Beruf erstreckt. Andererseits gewinnt das Verhalten wieder durch wachsende Weisheit. Die Meditation aber wird durch den Teil der Konzentration charakterisiert, die den rechten Kampf, die rechte Besonnenheit und die rechte Konzentration im engeren Sinne umfaßt.

Dieses stille Verweilen gibt uns die Insel im rastlosen Wechsel, ob er in uns oder um uns erscheine. Wenn wir konzentriert betrachten, mögen wir dann zum erkennenden Schauen kommen, dem Unbeschreiblichen, das eine Gewißheit verleiht, die über alle Gewißheit geht, die uns je eine

Wissenschaft verleihen könnte. Es währt nur Augenblicke, doch seine Bedeutung ist einschneidend. Rechte Anschauung und rechtes Sich-entschließen als Teil der Weisheit des Hohen Achtfachen Pfades werden hier aus lauterster Klarsicht erneuert und vertieft. Der Fluß der Persönlichkeit und ihre wechselnde Welt sind als nicht das Selbst deutlicher geworden.

Dieses erkennende Schauen, dieses Ñāḍassanam, läßt einen Schleier aufreißen und vor uns liegt eine *neue* Wirklichkeit. In *einem* Anblick haben wir vor uns, was uns sonst nur aus getrennter Sicht das Urteil, das unter dem Anattā-Gedanken steht, zu begründen sucht.

In dieser tiefen Sicht ist Loslösung vom beengenden Persönlichen, das uns im gewöhnlichen Zustande stets umschränkt und beschränkt, ein Weiterwerden, ein Blick in Möglichkeiten über Möglichkeiten; es ist das Erleben der Worte: „Ein Vollendeter ist frei davon, daß sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre: *er ist tief, unermesslich, unergründlich, wie der große Ozean*“ (Samy.-Nik. XLIV, 1). Es ist ein Erleben dieser Worte, ich sage nicht, das Erleben schlechthin. Das Erleben schlechthin ist die Vollendung. Aber auch auf dem Wege ist Vollendung als ein Leuchten immer wieder zu erleben, gleichwie dem Wanderer an manchem Tage das Hochgebirge schon mit aller seiner Erhabenheit herübergrüßt, und doch hat er es noch nicht erreicht und hat es gleichsam doch schon erreicht.

Wer solche Sicht hat, dem bleibt die erste Zufluchtsformel, die Zuflucht zum Buddho, immer lebendig. Er weiß um den Tathāgato, er weiß um den Vollendeten. Ein Nachglanz dieses erkennenden Schauens bleibt ihm, wann auch immer er die Zuflucht nehme zum Buddho, auch dann, wenn alles unsicher zu werden droht. Von ihm gilt: Er hat sich *trotz allem* zu einer *Insel* gemacht.

Wer ab und zu erfährt, was selige Loslösung ist, der verläßt nimmermehr diesen Weg. Selige Loslösung – ab und zu muß er sie erfahren, diese stille Heiterkeit, dieses Friedvoll-werden. Wer sie ab und zu erfährt, der geht den Weg weiter und weiter, geht ihn trotz aller Hindernisse. Die ganze Bedeutung zeitweiliger Loslösung zeigen uns die Worte des Erhabenen im 44. Suttam des Sechserbuches des Anguttara-Nikāyo: „Da aber, Ānando, kommen einem Menschen Groll und Dünkel an und von Zeit zu Zeit steigen in ihm begehrlische Zustände auf und entfahren ihm böse Worte. Aber er hört fleißig die Lehre, befaßt sich viel mit der Wahrheit und durchdringt mit Erkenntnis viel, auch wird ihm zeitweilige Loslösung zuteil. Er gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile, er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles“. Und von einem Menschen, dessen Verhalten noch sehr zu bemängeln ist, wenn auch schon Vertrauen zur Lehre und die neue geistige Einstellung die große Wende anzeigt, sagt der Erhabene im 75. Suttam des Zehnerbuches des Anguttara-Nikāyo: „Da ist ein Mensch, Ānando, von schlechter Sittlichkeit (*dussīlo*), aber er kennt der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, worin seine Unsittlichkeit sich restlos auflöst. Auch hört er fleißig die Lehre, befaßt sich viel mit der Wahrheit und durchdringt mit Erkenntnis viel, auch wird ihm zeitweilige Loslösung zuteil. Er gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile, er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles“. In solcher vorübergehenden Loslösung tut sich *unmittelbar kund*, worauf es ankommt. Da begründet sich die Zuflucht zum Dhammo, die da ist die Zuflucht zum NIBBĀNAM, die Zuflucht zum EWIGEN FRIEDEN, die Zuflucht zum GROSSEN FRIEDEN, dem WUNDERDING schlechthin. Und so nennt unser ehrwürdiger Lehrer den Dhammo das Wunderding.

Im Frieden der Loslösung erfahren wir einen Anhauch des Nibbānam, das da ist der angemessene Zustand, der Zustand des Tathāgato, des Vollendeten. Wir finden ihn in der vollkommenen Loslösung, doch schon in der zeitweiligen Loslösung wird er uns offenbar.

Dann mögen auch wieder trübe Stunden kommen, aus dem was Loslösung war, mag wieder Entsagung werden mit ihrer Beimischung schmerzlicher Empfindung, doch die Zuflucht zum

Dhammo bleibt gerade da eine Zuflucht. Keine leeren Worte sind es mehr, wenn wir sagen: „Klar sichtbar ist diese Hohe Lehre, der Dhammo, jederzeit zugänglich, vom Dhammo gilt: ‘Komm und sieh’, er ist der Führer, Verständige können ihn in sich selber feststellen.“ Auch so haben wir uns *trotz allem* zu einer *Insel* gemacht.

Was sagt uns aber die dritte Zufluchtnahme, die Zuflucht zum Sangho, die Zuflucht zur heiligen Gemeinschaft? Hier stelle ich an uns alle eine Gewissensfrage. Möge sie sich jeder selber beantworten. Eine wirkliche Gemeinschaft setzt nämlich voraus, daß wir den lieben Bruder, daß wir die liebe Schwester, daß wir den lieben Freund gütig und mitleidend zu verstehen suchen. Und so frage ich hier: Wen hat Verstehen und Einfühlen schon mit großer Freude erfüllt, weil er dabei sah: Hier habe ich einen Mitstrebenden, hier habe ich einen Weggefährten an der Seite? – Wer ist dabei schon so recht mit Freude erfüllt worden, wenn er sich sagte: Das Glück, das ich erfahre, das erfährt auch mein Weggefährte? – Wenn die Freude da ist: Auch dieser liebe Mitmensch sucht den Weg zum Heile, auch dieser liebe Mitmensch erfährt Heil, dann hat sich bereits dieser Sangho, diese heilige Gemeinschaft gebildet. Im gemeinsamen Vertrauen zur Lehre und in der gemeinsamen rechten geistigen Einstellung besteht hier die heilige Gemeinschaft.

Eben haben wir gehört, daß der Erhabene von einem Menschen sagt, dem noch manche Mängel und Schwächen anhaften: „Aber er hört fleißig die Lehre, befaßt sich viel mit der Wahrheit und durchdringt mit Erkenntnis viel, auch wird ihm zeitweilige Loslösung zuteil. Er gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile, er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles“. Und warum ist das so? „Weil ihn der Strom der Lehre (*dhammasoto*) mit sich fortreißt“, antwortet der Erhabene. Wenn für uns gilt: „Die Lehre des Buddho ist wie die Tatze des Löwen, was sie da trifft, ob hoch oder niedrig, das trifft sie gründlich“, dann wird die rechte geistige Einstellung uns dem mächtigen Strom der Lehre anheimgeben. Hier und im ganzen Universum führt dieser Strom Wesen dem Großen Frieden des Nibbānam zu. Mit ihnen wissen wir uns vereint. Die Mächtigen und Weitgekommenen unter ihnen werden uns Helfer sein. Wir erfahren diese Hilfe, wenn wir aus tiefinnerstem Bedürfnis unsere Zuflucht zum Sangho, zur heiligen Gemeinschaft nehmen. Und so haben wir uns auch hier *trotz allem* auf eine *Insel* gerettet.

Das ist unser Wissen um die *Drei Juwelen*, die da sind der Buddho, der Dhammo und der Sangho, und was sie für uns bedeuten, erfahren wir still für uns immer wieder und wieder. Es sind *Drei* Kleinodien in *einem* Heiligtum, und das ist ein Heiligtum, das mählich zur *Großen Leerheit*, zur *Sūnyatā* wird und damit zur Stätte des Glückes der Wunschlosigkeit, die da ist der GROSSE FRIEDEN DES NIBBĀNAM.



---

# WELCHE AUSSICHTEN ERÖFFNET MIR DIE BUDDHA-LEHRE FÜR LEBEN UND FÜR STERBEN?

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur Pavāranā-Zusammenkunft am 28. August 1960  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XIII. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1960/2504

**I**m Dīgha-Nikāyo, 2. Suttam, heißt es vom Tathāgato, vom Vollendeten: „Er verkündet den Dhammo, beglückend an seinem Anfang, beglückend in der Mitte, beglückend am Ende“.

Daß wir Wesen sind, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen, braucht man niemandem zu beweisen. Es liegt zutiefst in unserer Natur. David Hume gibt dem Ausdruck, wenn er sagt: „... Willst du den Menschen weiter ausforschen und den Grund dafür hören, warum er denn das Leiden verabscheut, so ist das das vorderste Ende. Diese Tatsache kann auf keinen weiteren Faktor mehr zurückgeführt werden.“ Die meisten Menschen erstreben dieses Glück auf den bekannten Wegen. Dieses Glück aber zwischen Geburt und Tod ist dauernd bedroht; es ist begrenzt durch die inneren und äußeren Möglichkeiten, die sich uns bieten. Diesem Glück widersetzen sich innere und äußere Hemmnisse.

Ich sage gewiß meinen Freunden und Zuhörern im Hause der Altbuddhistischen Gemeinde nichts Neues, sondern erinnere nur an gemachte Erfahrungen, wenn ich auf die Worte Schopenhauers hinweise: „Wenn der ganze Leib gesund und heil ist, bis auf irgend eine kleine Wunde, oder sonst schmerzende Stelle; so tritt jene Gesundheit des Ganzen weiter nicht ins Bewußtsein, sondern die Aufmerksamkeit ist beständig auf den Schmerz der verletzten Stelle gerichtet und das Behagen der gesamten Lebensempfindung ist aufgehoben. – Eben so, wenn alle unsere Angelegenheiten nach unserm Sinne gehn, bis auf *eine*, die unserer Absicht zuwider läuft, so kommt diese, auch wenn sie von geringer Bedeutung ist, uns immer wieder in den Kopf; wir denken häufig an sie und wenig an alle jene andern wichtigeren Dinge, die nach unserm Sinne gehen“ (Parerga I, Kap. V).

An anderer Stelle sagt Schopenhauer: „... Jede epische, oder dramatische Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete Glück selbst darstellen. Sie führt ihren Helden durch tausend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: sobald es erreicht ist, läßt sie schnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach dessen Erreichung nicht besser daran war, als zuvor“ (Die Welt als Wille und Vorstellung, § 58).

So gibt es unter den für die Buddha-Lehre Interessierten gewiß manchen, der zu der Lebensweisheit gefunden hat, die schon Aristoteles mit den Worten zum Ausdruck bringt: „Nicht dem Vergnügen, der Schmerzlosigkeit geht der Vernünftige nach“. Die Buddhabotschaft aber geht weit darüber hinaus. Sie spricht den religiösen Menschen an. Der religiöse Mensch aber ist gerade der Mensch, der mit der größten Deutlichkeit der steten Bedrohtheit gewahr wird. Ihm aber erscheint *dieser* Zustand durchaus unangemessen. Wer aber einen Zustand als unangemessen empfindet, der ahnt damit auch implizite etwas von einem angemessenen Zustand, von einem Zustand dauerhaften Glückes.

Die religiöse Sicht ist eine viel weitere als die Sicht des bloß Weisen. Der in größter Bedürfnislosigkeit lebende Diogenes und der Welteroberer Alexander sollen an einem Tage des Jahres 323 vor der Zeitwende gestorben sein. Zu diesem merkwürdigen Zusammentreffen sagt Paul Deussen: „... Beide vermochte weder die Herrschaft über eine Welt, noch der Verzicht auf eine Welt vor dem allgemeinen menschlichen Schicksal zu retten, welches uns gemahnt, nach Höherem zu trachten, als was beide anstrebten.“ Der wirklich religiöse Mensch, der die Rückbindung an Mächte in sich fühlt, die jenseits des beengenden Persönlichen walten, spürt zugleich die Aufgabe in sich, diese Rückbindung zu realisieren. Der *wirklich* religiöse Mensch muß aufgelockerter sein als der Strebende, dem es auf bloße Lebensweisheit ankommt, weil die gefühlte Rückbindung auf ein viel Umfänglicheres und Größeres hinweist.

Wir sind der Überzeugung, daß der Buddho den religiösen Menschen ansprechen will. Echte Religiosität aber tritt in Erscheinung in einem mitfühlenden Geiste, der auch an andere denkt. Und so beginnt der Erhabene seine Lehrdarlegung mit dem Hinweis auf das Dānam, auf das Geben, auf das Spenden. Wer dadurch nicht angesprochen wird, der ist für alle weiteren Lehrdarlegungen in Wahrheit erst recht nicht empfänglich. So charakterisiert der Erhabene die Anschauung eines Menschen, der für die Lehre empfänglich ist, mit den Worten: „Spenden ist von Wert, Opfer ist von Wert, Darreichung ist von Wert, es gibt eine Frucht, eine Reife der guten und schlechten Taten, diese Welt ist, es gibt eine andere Welt, ‘Mutter’ ist kein leerer Begriff, ‘Vater’ ist kein leerer Begriff, ‘rein geistige Wesen’ ist kein leerer Begriff, es gibt in der Welt vollkommen lebende, vollkommen wandelnde Asketen und große Religiöse, die diese Welt und die andere Welt erklären, nachdem sie dieselbe durch sich selbst erkannt und verwirklicht haben“ (Majjh.-Nik. 117. Suttam).

Erst wer aufgeschlossen für das Dānam ist, der ist auch bereit um Sittenreinheit zu ringen, weil sie überhaupt erst die Grundlage zu weiterem Streben schafft. Das Dānam in seiner verschiedenartigsten Art und Weise, in der es sich äußert, im Geben, im Opfern, im Darreichen, im Helfen, im aufmerksamen Hinhören und angestregten Sichbesinnen auf einen wirklich guten Ratschlag, läßt erst aufgelockert werden für eine Lehre, die uns von der Last unserer mannigfachen Anhänglichkeit und unserer vielen Vorurteile befreien will. Das Dānam setzt ein Sicheinfühlen, ein Mitfühlen, es setzt Hilfsbereitschaft voraus. Es will Unglück mindern und Glück verbreiten. Es läßt auch an andere denken und insoweit über die eigene Enge hinwegkommen. Es macht bereit zum Streben nach Sittenreinheit, die überhaupt erst die innere und äußere Atmosphäre schafft, in der rechtes Streben möglich ist.

Natürlich ist dieses Streben mit Anstrengung verbunden, weil in uns die niedere Natur ihre Ansprüche anmeldet und uns zum Kampfe zwingt. Gier, Haß und Verblendung suchen uns ganz an die vorhandene Persönlichkeit und ihre Welt zu binden. Im Menschen steckt auch die Tendenz zum Menschlichen, Allzumenschlichen und auch zum unheilvoll Abgründigen. Und dieser Weg der Anstrengungen und Kämpfe bringt kein reines Glück mit sich.

So fragt der Erhabene den Verkünder einer anderen Lehre: „Wie aber, Udāyī, gibt es einen durchaus glücklichen Zustand? Gibt es einen auf Vernunft beruhenden Pfad, der zu diesem durchaus

glücklichen Zustand führt?“ – „Von unserem Lehrer, Herr, sind wir also unterwiesen; ‘Es gibt einen durchaus glücklichen Zustand; es gibt einen auf Vernunft beruhenden Pfad, der zu diesem durchaus glücklichen Zustand führt.’“ – „Was aber ist dies, Udāyī, für ein auf Vernunft beruhender Pfad, der zur Verwirklichung dieses durchaus glücklichen Zustandes führt?“ – „Da, Herr, enthält sich einer des Tötens, enthält sich des Nehmens des Nichtgegebenen, enthält sich eines üblen Wandels hinsichtlich der Sinnenlüste, enthält sich falscher Rede oder er hat noch andere Asketenpflichten auf sich genommen.“ – „Was meinst du nun, Udāyī, zu einer Zeit, da man sich des Tötens enthält, sich des Nehmens des Nichtgegebenen enthält, sich des üblen Wandels hinsichtlich der Sinnenlüste enthält, sich falscher Rede enthält und noch andere Asketenpflicht auf sich genommen hat, ist das Selbst zu einer solchen Zeit durchaus glücklich oder glücklich und leidvoll?“ – „Glücklich und leidvoll, o Herr.“ – „Was meinst du nun, Udāyī, wenn man sich auf einen mit Glück und Leid gemischten Pfad stützt, gelangt man da zur Verwirklichung eines durchaus glücklichen Zustandes?“ – „Abgeschnitten hat der Erhabene das Gespräch, abgeschnitten hat der Pfadvollender das Gespräch“ (Majjh.-Nik. 79. Suttam).

Daß die These des Sakuludāyī falsch ist, Sittenreinheit allein führe zu einem durchaus glücklichen Zustande, stellen diese Fragen des Erhabenen klar. Es sieht aber der gutwillige Mensch ohne weiteres ein, daß ein Verhalten, das die Sīlas zur Richtschnur nimmt, überhaupt erst die Grundlage für eine wirkliche Menschlichkeit abgeben kann. So sagt auch unser ehrwürdiger Lehrer: „Das Charakteristikum des *Edelmenschen* hat der Buddho in seinen fünf Sittenregeln zusammengefaßt: Nichts Lebendes – auch kein Tier, auch kein Insekt – ohne schlechthin zwingenden Grund töten – Nichtgegebenes nicht nehmen – nicht unzüchtig sein – nicht lügen – berauschende Getränke vermeiden. Wessen sittliche Ideale in dieser fünffachen Richtung liegen, so, daß er sie unablässig zu verwirklichen strebt, der darf mit Sicherheit hoffen, als Mensch wiedergeboren zu werden.“

Auf dieser Basis erhalten wir uns das Menschentum. Was Menschentum aber bedeutet, zeigt uns folgendes erschütternde Gleichnis: „Gleichwie etwa, Mönche, wenn ein Mann eine einkehlige Reuse in den Ozean würfe; die würde da vom östlichen Winde nach Westen getrieben, vom westlichen Winde nach Osten getrieben, vom nördlichen Winde nach Süden getrieben, vom südlichen Winde nach Norden getrieben; und es wäre da eine einäugige Schildkröte, die alle hundert Jahre einmal emportauchte; was meint ihr nun, Mönche: sollte da etwa die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in jene einkehlige Reuse hineingeraten?“ – „Wohl kaum, o Herr; oder doch nur, o Herr, irgend einmal vielleicht, im Verlaufe langer Zeiten.“ – „Eher noch mag, Mönche, die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in jene einkehlige Reuse hineingeraten; aber schwieriger, sag’ ich, Mönche, ist Menschentum erreichbar, sobald der Tor einmal in die Tiefe hinabgesunken. Und warum das? Weil es dort, Mönche, keinen gerechten Wandel, geraden Wandel, kein heilsames Wirken, hilfreiches Wirken gibt: einer den anderen auffressen ist dort, Mönche, der Brauch, den Schwachen ermorden“ (Majjh.-Nik. 129. Suttam).

Der Erhabene läßt Yamo, den Totenrichter, ausrufen: „O daß ich doch Menschentum erreichte!: Aho vatāham manussattam labheyham!“ (Majjh.-Nik. 130. Suttam). Die bedeutsamste Situation ist für uns das Menschsein. Menschsein gibt uns unser Schicksal in die Hand. Menschsein kann geöffnet bleiben für wirkliches Menschentum. Es kann auch darüber hinausführen. Es kann aber auch das Menschentum vertan werden und dann für – unabsehbare Zeiten. Alle ernstesten Religionen sehen die Abgründe des Daseins. Unsere gegenwärtige geistige Einstellung, unsere gegenwärtige Haltung bestimmt auch unsere Zukunft, auch unsere große Zukunft nach dem Zerbrechen dieser Existenz. Als Mensch können wir unser Schicksal in die Hand nehmen. Wir können den rechten Weg zum Heile gehen und dieser Weg beginnt mit Hilfsbereitschaft und dem Sich-bemühen um Sittenreinheit, er führt über ein edles Menschentum.



Menschentum ist also als ein großer Umsteigebahnhof zu betrachten. Wir sind mittendrin in der Ewigkeit. Unser jetziges Leben ist das Jenseits zu dem früheren Leben und nicht nur zu dem früheren Leben, sondern auch zu den Leben, die diesem vorausgingen, jede Gegenwart ist das Jenseits zu dem, was vorausging. Unser nächstes Leben wird das Jenseits zu unserem gegenwärtigen Leben sein und das, was kommen wird, das Jenseits zur Gegenwart. Der Mensch aber, der diese Botschaft gehört hat und guten Willens ist, bestimmt diese Zukunft. Zum Könige Pasenadi von Kosalo sprach der Erhabene: „Es käme zu dir, großer König, von Osten, von Westen, von Norden und von Süden her je ein glaubwürdiger, zuverlässiger Mann. Die sprächen zu dir: ‘Ich habe zu melden, großer König: Ich komme aus dem Osten – aus dem Westen – aus dem Norden – aus dem Süden. Da habe ich gesehen, wie aus dem Osten – aus dem Westen – aus dem Norden – aus dem Süden – ein großer Berg gegen uns herankommt, wolkengleich, alles, was lebt, zermalmend. Tue, großer König, das da zu tun ist.’ Wenn sich, großer König, gegen dich eine solche Riesengefahr erhöbe, der furchtbarste Untergang von Menschen, *wo es doch so schwer ist, Menschentum zu erreichen*, was wäre da zu tun?“ – „Wenn sich, o Herr, gegen mich eine solche Riesengefahr erhöbe, der furchtbarste Untergang von Menschen, *wo es doch so schwer ist, Menschentum zu erreichen*, was wäre da anderes zu tun, als recht zu handeln, in Frieden zu wandeln, Heilsames zu tun, Günstiges zu tun?“ – „So vermelde ich dir, großer König, künde dir, großer König: ‘Gegen dich ziehen Alter und Tod heran’, was ist da zu tun?“ – „Wenn gegen mich, o Herr, Alter und Tod heranzieh, was wäre da anderes zu tun, als recht zu handeln, in Frieden zu wandeln, Heilsames zu tun, Günstiges zu tun?“ – „So ist es, großer König, so ist es, großer König. Da gegen dich Alter und Tod heranzieh, was solltest du da noch anderes tun, als recht handeln, in Frieden wandeln, Heilsames tun, Günstiges tun“ (Samy.-Nik. III, 3, 5).

Gerade die Buddha-Lehre zeigt uns, wie ich eben sagte, daß wir mittendrin stehen in der Ewigkeit. Das Bemühen um Hingabe und das Nehmen der Sīlas zur Richtschnur für den Lebenswandel macht uns für diese weite, Raum und Zeit überwindende Einstellung empfänglich. Es ist eine beseligende Einstellung, die uns innerlich heiter macht und mit einer Freude erfüllt, die uns die Hingabe an dieses Weltgetriebe nicht geben kann. Diese Heiterkeit des Geistes gibt uns schon hier und damit auch für unsere Große Zukunft nach dem Tode einen Himmel, der mürrischen, mißmutigen Naturen nie aufgeht. Es ist dies eine Gemütsverfassung, wie sie der Vers 16 des Dhammapādam schildert; „Hienieden freut er sich, auf drüben freut er sich, wer günstig wirkt – Er freut sich, froh-zufrieden, *wenn er die Reinheit seines Wirkens überblickt*“.

Im 120. Suttam der Mittleren Sammlung zeigt uns der Erhabene Wiedergeburt je nach den Hervorbringungen (*sankhārā*), je nach den Neigungen. Er sagt uns, daß ein Mensch bei seiner Wiedergeburt das Menschentum erreichen wird, das er des Erreichens für wert hält, wenn er mit Vertrauen ausgerüstet ist, mit Sittenreinheit, mit Kenntnis der Lehre, mit Hingabe und mit Weisheit (*saddhāya - sīlena - sutena - cāgena - paññāya samannāgato hoti*).

Weiter hören wir, daß auch die himmlischen Zustände für den in seiner Wiedergeburt da sein werden, der nach ihnen strebt, wenn er nur ausgerüstet ist mit Vertrauen, mit Sittenreinheit, mit Kenntnis der Lehre, mit Hingabe und mit Weisheit. „Der hat reden hören: ‘Die Götter, die leben lange und herrlich und glücklich’. Und er gedenkt bei sich: ‘O möchte ich doch beim Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode, zur Gemeinschaft mit solchen Göttern wiederkommen!’ Darauf richtet er das Gemüt, darauf stellt er das Gemüt ein, dazu erzieht er das Gemüt. Diese Neigungen und diese geistige Verfassung, die er also in sich gepflegt und entwickelt hat, führen zu seiner Wiederkunft in eine solche Existenz.“

Unser Lehrer sagt in seinem Hauptwerke im Kapitel über die Sankhārā: „Wir sind solche berufsmäßige Demirugen – Welten-Schöpfer –, daß wir in dieser unserer Schöpferfähigkeit überhaupt nicht zur Ruhe kommen. Kaum haben wir uns in unserer Geburt eine neue Welt ge-

schaffen, so beginnen wir schon gleich wieder, unserem Weltenbaumeister, unserem dürstenden Willen nach Leben, unablässig den Bauplan für unsere *künftige* Welt in unseren gegenwärtigen schöpferischen Gemütstätigkeiten zu suggerieren, mit der Folge, daß uns dieser Durst beim Zerbrechen unseres gegenwärtigen Körpers zum Ergreifen eines ganz bestimmten, eben durch unsere vergangenen Gemütstätigkeiten determinierten Keimes in einem neuen Mutterschoße führt. Diesen Keim gestalten wir dann in unseren *Hervorbringungen (sankhārā)* als den willigen Gesellen des Baumeisters zu einem neuen körperlichen Organismus ...“ Dieser Organismus kann aber von feinerer Art sein als dieser menschliche, der eine so grobe Welt als Gegenüber hat. Das Merkmal einer groben Welt aber ist die rasche Vergänglichkeit. Rasche Vergänglichkeit aber wird spürbar als Kummer, Jammer, Gram, Schmerz und Verzweiflung, wird fühlbar als Leid, wie es hier auf dieser Erde allenthalben herrscht. Ein fein-geistiger Organismus aber hat eine fein-geistige Welt als Gegenüber. Das Kennzeichen einer fein-geistigen Welt indessen ist eine viel größere Dauerhaftigkeit und damit auch eine entsprechende Verminderung von Kummer, Jammer, Gram, Schmerz und Verzweiflung.

Wenn sich der Drang vermindert, möglichst viel erraffen zu wollen und sich als Der und Der zu behaupten, so werden wir einfach heiterer. Es wird uns eben leichter, weil sich die Last der Persönlichkeit vermindert. So werden wir für eine Anschauung geöffnet, die nicht in den Dingen selbst den Wert sucht, wie es der Fall ist, wenn man glaubt, sie durchaus haben zu müssen. Die Last vermindert sich und wir werden innerlich froher und heiterer. Es überkommt uns eine Leichtigkeit, die ein Vorgeschmack himmlischer Seligkeit ist. Was soll uns schon passieren? Dieser Frohsinn und diese Heiterkeit geben uns eine Gewißheit, die weit über das gegenwärtige Leben hinausreicht. Was kann uns auch der Tod anhaben? Er kann im günstigen Falle nur Störungen beseitigen, die aus der derzeitig uns gegenüberstehenden Welt kommen, damit uns ganz der Zustand werde, der unserer inneren Verfassung entspricht. Wenn wir schon jetzt dabei sind, diese grobe Welt durch unsere geistige Einstellung zu überwinden, so wird uns dabei völlig deutlich, daß unser Tod nur eine Pforte zum weiteren Wege unter friedvolleren Bedingungen ist.

Das alles aber steht unter einer Haltung, die *Danām*, die Hingabe übt und sich die *Sīlas* zur Richtschnur nimmt. „Wer bloß zu erkennen sucht, aber nicht auch den rechten Wandel führt, der erkennt und sieht auch nicht der Wirklichkeit gemäß. Und nur wer der Wirklichkeit gemäß erkennt und sieht, macht dem Leiden ein Ende.“ Diesem Zitat aus *Anguttara-Nikāyo IV, 175* fügt unser Lehrer in seinen „*Brillanten buddhistischer Weltanschauung*“ hinzu: „*Daher* also kommt es, daß so wenige die *Buddhalehre* begreifen!!!“ Wir denken dabei auch an des *Angelus Silesius* Worte: „Frag’ nicht, was göttlich sei: denn so du es nicht bist – so weißt du es doch nicht, ob du’s gleich hörst, mein Christ“.

In seinem Hauptwerke führt unser ehrwürdiger Lehrer im Kapitel über die *Sankhārā* aus, „... daß diese schöpferischen Denkakte *dauernd* gehegt und gepflegt und von einem entsprechenden Verhalten (*vihāro*), nämlich von ‘keinen Harm verursachenden Taten und Worten’ begleitet sein müssen, wenn sie ihr Ziel erreichen sollen. Warum? Wir wissen bereits, daß unsere Wiedergeburt durch die Art des uns erfüllenden *Durstes* bestimmt wird, indem dieser Durst ein Ergreifen eines ihm wahlverwandten Keimes herbeiführt. Es handelt sich also darum, diesen Durst entsprechend zu veredeln, ihn mithin *umzuschaffen*. Das erfolgt eben auf dem Wege der schöpferischen Denkakte, die solange gehegt und gepflegt werden müssen, bis diese Willensumschaffung erreicht ist.

Solange das nicht der Fall ist, läßt jede schöpferische Denktätigkeit neben dem unmittelbar verfolgten Zwecke der Befriedung des quälenden Durstes als das *weiter von ihr ‘Hervorgebrachte’ (sankhatam)* auch den Durst in seiner bisherigen Verfassung anwachsen, verstärkt ihn, da sie ihm ja neue Nahrung zuführt: ‘Und sein Durst, der zu neuem Werden führende, der wächst ihm nur

immer noch mehr', führt der Buddha im 149. Suttam des Majjhima-Nikāyo aus. Die Weltenreise geht also in den bisherigen Bahnen weiter. Für den, dem daran liegt, sein nächstes Dasein günstiger zu gestalten als sein gegenwärtiges und damit nach seinem Tode in eine Welt übersiedeln, auf die er sich freuen kann, handelt es sich mithin darum, mit eiserner Energie jene schöpferische Denktätigkeit zu pflegen, die seinen dürstenden Willen in die von ihm ersehnte Richtung lenkt. Welches sind aber die in dieser Beziehung möglichen Denkart? 'Dreierlei Arten schöpferischer Denktätigkeiten gibt es: die künftiges Glück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftiges Unglück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftige Unverstörbarkeit bringende schöpferische Denktätigkeit' (Dīgha-Nikāyo, 33. Suttam). – 'Wenn der in Nichtwissen geratene Mensch eine Glück bringende schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine glückliche Welt. Wenn er eine Unglück bringende schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine unglückliche Welt. Wenn er eine auf Unverstörbarkeit – (durch Sinnenobjekte) – gerichtete schöpferische Denktätigkeit hervorbringt, dann gelangt sein Bewußtsein in eine unverstörbare Welt – (Brahmawelt)'. So die Ausführungen unseres ehrwürdigen Lehrers. Das heißt: Das All, das wir nach unserem Tode in unserem neuen Bewußtsein als Fortsetzung unseres jetzigen Bewußtseins erleben werden, stellt sich uns als eine entsprechende Welt dar. „Hier im Bewußtsein steht das All“ (*viññānatthiyo sabbā*) (Sutta-Nipāta, Vers 1114).

Wir gestalten selbst die Welten, die wir erleben. Die Welt, die als Frucht unserer Willenstendenzen seit Anbeginn dieser unserer Existenz für uns da ist – „Den Willen, Mönche, nenne ich das Wirken (Kammam); denn ist der Wille da, so wirkt man, sei's in Werken, Worten oder in Gedanken“ (Ang.-Nik VI, 63) – die Welt als Frucht unserer früheren Willenstendenzen also, die uns seit unserer letzten Geburt umfängt, wandelt sich uns fortwährend ab zum Guten oder zum Schlechten oder zum Guten und Schlechten. Wir sind zwar noch in dieser Persönlichkeit da und werden als diese Persönlichkeit benannt, doch gestalten wir schon wieder eine neue Welt. Wenn dies sehr eindeutig eine friedlichere Welt ist, dann wird sich auch nach dem Tode eindeutig eine friedlichere Welt uns zeigen.

Aus all dem, was ich bisher sagte, geht schon hervor, daß nur eine gütige Gesinnung die Sīlas wahrhaft zur Richtschnur nehmen kann. Eine mit den Mitwesen mitleidende und mit ihnen mitfühlende Art erst verwirklicht die Sīlas im Geiste des Vollkommen-Erwachten. Eine solche Geistesart erst macht zu noch höherem Erkennen fähig. „Wie nun, Bruder, wird beim Erhabenen um der Sittenreinheit willen heiliges Leben gepflegt?“ – „Das nicht, Bruder ... Aber, Bruder, Sittenreinheit führt zu einem reinen Geiste, ein reiner Geist führt zu reinem Verständnis, reines Verständnis vertilgt die Zweifelsucht und führt zu reinem, von keinem Zweifel mehr getrübteten Erkennen (*sīlavisuddhi yāvad-eva cittavisuddhatthā, cittavisuddhi yāvad-eva ditthivisuddhatthā, ditthivisuddhi yāvad-eva kañkhāvitānavisuddhatthā*)“ (Majjh.-Nik., 24. Suttam).

Wer nicht nur sich selbst betrachtet, sondern auch die Persönlichkeit des anderen, wer nicht nur seiner Empfindungen gewiß wird, sondern auch der Empfindungen der anderen, der erst ist fähig, die Hohe Wahrheit vom Leiden zu verstehen: „Das ist das Leiden; das ist die Entstehung des Leidens“. Überall sieht er dieses Mißverhältnis zwischen den Wünschen und dem Weltenlauf. Überall bemerkt er gehemmttes Wollen. Unsere Persönlichkeit aber fußt auf der Körperlichkeit. Und wir haben alle schon genug erlebt und gesehen, um dem Antonius von Padua zuzustimmen, wenn er sagt: „O dieser Körper! Nackt, blind, winselnd tritt er in dieses Exil ein und nackt, blind, elend geht er wieder aus diesem Exil fort, der Notwendigkeit des Hungerns und der Kälte ist er unterworfen, von Krankheit heimgesucht, voll von Unrat ist er. Warum also, du Armer, Unglücklicher, bist du stolz? Wessen rühmst du dich? Wenn du stolz sein willst, so sei denn stolz auf diese Jauchegrube!“ Wer Sinn dafür hat, daß wir mittendrin in der Ewigkeit stehen, der erst erkennt auch das Leiden in seiner ganzen Größe, weil er die Gefahr eines falschen Weges sieht.

Er erst sieht die Qualen und die Abgründe, die der Torheit und dem Leichtsinn offen stehen. Er erst vermag zu fassen, was die Worte des 67. Dialoges der Mittleren Sammlung zum Ausdruck bringen: „Versunken bin ich in Geburt, in Altern und Sterben, in Sorgen und Leiden, in Trübsal und Verzweiflung, in Leiden versunken, in Leiden verloren! O daß es doch etwa möglich wäre, dieser ganzen Leidensanhäufung ein Ende zu machen!“

Wer zu seinem Teil verstanden hat: „Das ist das Leiden; das ist die Entstehung des Leidens“, der will als „ein Wesen, das Wohlsein begehrt und Wehe verabscheut“ (Majjh.-Nik., 51./94. Suttam) jetzt aber auch die Hohe Wahrheit vom Leiden erfahren, die da sagt: „Das ist die Vernichtung des Leidens; das ist der zur Vernichtung des Leidens führende Pfad“. „‘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 gewährte 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 gewährte ich, daß ich nicht mehr um die Sinnenfreuden herumtanzte“ (Majjh.-Nik., 14. Suttam).

Das sind letzte und höchste Möglichkeiten, die uns immer bei des Erhabenen Lehrverkündung entgegenleuchten, damit wir wirklich aufmerken. Nur so werden wir auch dessen gewahr, was uns zu unserem Teile zukommt. Da werden wir auf den majestätischen Torbogen hingewiesen, der über dem Eingang zum Pfade steht und der der Anattā-Gedanke ist. Dieses Erlebnis können wir kaum besser zum Ausdruck bringen, als dies Hans Much in seiner Erzählung „Der Schritt aus der Heimat in die Heimlosigkeit“ mit den Worten tut: „Die stoßende Kraft erkennst du am Widerstand, urewiges Wesen am Leid der Vergänglichkeit. Das Leid der Vergänglichkeit ist der Mahner, daß wir unvergänglich sind“. Der Erhabene aber verkündet uns: „Was vergänglich ist, ist leidbringend, was leidbringend ist, ist anattā (nicht der Attā, nicht das Selbst). Was anattā ist, davon gilt: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ (Samy.-Nik. XXXV.1–6).

Das ist Eingangspforte und Wegweiser zugleich und dieser Wegweiser zeigt sich immer und immer wieder auf dem Wege, stets deutlicher und entschiedener. Da wird zunächst das Studium der Sutten und der Werke zum unabdingbaren Bedürfnis. Es ist ein Studium gepaart mit beschaulicher Betrachtung, es geht zu guter Letzt immer mehr in beschauliche Betrachtung über. Es ist eben ein Studium ganz eigener Art; es ist ein Studium, das das Sehen lehrt.

Dieses andächtige Lesen, dieses Studium ganz eigener Art wird das sein, das zu hegen und zu pflegen für viele unter uns gerade das Rechte sein wird. Wer mehr braucht, der wird bei allem Gejagt- und Gehetztwerden noch genug Zeit für ein stilles Verweilen finden. Er weiß, was wichtig ist, und wenn er nicht gestimmt ist, dann wird er sich stimmen. Er wird Ernst damit machen, sich zu gegebener Stunde gerade aufgerichtet bequem hinzusetzen und dem Buddha-Altar sein Antlitz

zuwenden. Der Buddha-Altar steht hier als Vornehmstes stellvertretend für jeden andächtig stimmenden Ort.

Eine der möglichen Methoden zur nötigen andächtigen Gestimmtheit zu kommen besteht darin, die Aufmerksamkeit der Ein- und Ausatmung zuzuwenden. Unser Organismus ist auf den Atem angewiesen; ohne ihn vermögen wir normalerweise nicht zu leben. Die Atem-Funktionen können wir uns jederzeit bewußt machen. Wenn wir den Atem beobachten – es mögen auch zuerst immer wieder Störungen eintreten –, so beeinflussen wir ihn zu gleicher Zeit. Wir tun dies ohne alle Anstrengung und ohne alle Verkrampfung. Die Atembeobachtung dient in unserem Falle nur der körperlichen und geistigen Beruhigung. Sie wird zum einfachsten Mittel, zu einer anfänglichen Konzentration zu kommen. Wir beobachten also den Atem und damit beeinflussen wir ihn, wie gesagt, zu gleicher Zeit. Es ergibt sich dann nämlich von selbst ein zunehmendes Gleichmaß und der Atem wird kaum noch spürbar. Wir finden die gesuchte Vertiefung, die erstrebte Andacht, weil dem veränderten Atem-Rhythmus eine beträchtliche Beruhigung des Rhythmus des inneren Getriebes folgt. So gleitet dabei geistig und körperlich Belästigendes ab, es verschwindet.

Mit dem veränderten Rhythmus des inneren Getriebes werden feinere Schwingungen wahrnehmbar. So andächtig, so konzentriert, sind wir in der rechten Verfassung, Betrachtungen über die vier Gegenstände der Besonnenheit vorzunehmen, in der Pāli-Sprache sind sie als die Sati-patthāna-Betrachtungen bekannt. „Das Entstehen und Verschwinden der vier Gegenstände der Besonnenheit, Mönche, will ich euch zeigen. Das höret! Was ist also die Entstehung des Körpers? Die Aufnahme der Nahrung bedingt die Entstehung des Körpers, die Aufhebung der Nahrung bedingt die Aufhebung des Körpers. – Die Entstehung der Berührung bedingt die Entstehung der Empfindung, die Aufhebung der Berührung bedingt die Aufhebung der Empfindung. – Die Entstehung des körperlichen Organismus bedingt die Entstehung des Gemütes, die Aufhebung des körperlichen Organismus bedingt die Aufhebung des Gemütes. – Die Entstehung der Denktätigkeit bedingt die Entstehung der Denkobjekte, die Aufhebung der Denktätigkeit bedingt die Aufhebung der Denkobjekte“ (Samy.-Nik. XLVII, 42).

„So verharrt er bei den vier Gegenständen der Besonnenheit in der Beobachtung der vier Gegenstände der Besonnenheit, in der Betrachtung der vier Gegenstände bei sich selber und bei den anderen verharrt er. Die Erscheinungen nach ihrem Entstehen betrachtet er bei den vier Gegenständen, die Erscheinungen nach ihrem Vergehen betrachtet er bei den vier Gegenständen, die Erscheinungen nach ihrem Entstehen und Vergehen betrachtet er bei den vier Gegenständen. Nur ein Körper ist's – nur Empfindungen sind es – nur Gemüt ist es – nur Denkobjekte sind es, so ist ihm seine Besonnenheit gewärtig, so weit das zur rechten Erkenntnis (der wirklichen Sachlage) dient, zur rechten Besinnung“ (Majjh.-Nik., 10. Suttam, Dīgha-Nik., 22. Suttam).

Alles das zeigt sich mir als hinfällig, als vergänglich und damit als unbefriedigend, als leidvoll. Und weil es so ist, leuchtet darüber das *Große Mantra* auf: *Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst (n'etam mama, n'eso ham-asmī, na me so attā)*. „Was es auch an Körperlichkeit, was es auch an Empfindung, an Wahrnehmung, an Gemütsregungen, an Bewußtsein gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, häßlich oder schön, fern oder nahe, – alle diese Gestalten, Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütsregungen und alles Bewußtsein sollte man in rechter Einsicht der Wirklichkeit gemäß also ansehen: 'Das gehört mir nicht, das bin ich, nicht, das ist nicht mein Selbst'" (Samy.-Nik. XXII, 59). Das ist das Große Mantra, das uns den Weg zur Unerschütterlichkeit zeigt. In den Satipatthāna-Sutten zeigt sich der Anattā-Gedanke immer wieder in der Form: „Und unangelehnt lebt er und an nichts in der Welt haftet er (*anissito ca viharati na ca kiñci loke upādiyati*). So verharrt er bei den vier Gegenständen der Besonnenheit in der Beobachtung der vier Gegenstände der Besonnenheit.“



In dieser Geistesverfassung verstehen wir die Worte Sāriputtos, die er an den sterbenden Anāthapindiko, den großen Wohltäter des Sangho, richtete: „Da hast du denn, Hausvater, dich also zu üben: ‘Nicht dieser Welt werde ich anhängen, und nicht mit dieser Welt befassen wird sich mein Erkennen; nicht jener Welt werde ich anhängen, und nicht mit jener Welt befassen wird sich mein Erkennen; und was ich gesehn, gehört, gedacht, erkannt, untersucht, im Geiste erforscht habe, auch daran werd’ ich nicht hangen und nicht damit befassen wird sich mein Erkennen’: also hast du dich, Hausvater, wohl zu üben!“ (Majjh.-Nik. 143. Suttam). So lernt er verstehen, was auch zum letzten Gedanken seines Lebens werden mag, mit dem er siegt: „*Leidbringendes nur* entsteht, wo etwas entsteht; *Leidbringendes nur* vergeht, wo etwas vergeht“ (Samy.-Nik. XXII, 90). So innerlich beseligt, läßt er seine derzeitige Persönlichkeit entgleiten: „*Leidbringendes nur* vergeht, wo etwas vergeht.“

„Ein solcher wird ein *Erlesener* genannt, der den Saddhammo, die gute Wirklichkeitslehre, bereits *sieht*, der das Wissen des Kämpfers besitzt, der *anklopft an das Tor der Ewigkeit*“ (Samy.-Nik. XII, 50). „Ein solcher ‘wandelt’“ nach Samy.-Nik. XXV, 1, 2 „‘auf dem rechten Wege, wandelt im Bereiche der Erlesenen, ist hinübergekommen über den Bereich der gewöhnlichen Menschen’. Sein Vertrauen bzw. seine schon erworbene Einsicht muß aber so stark sein, daß ‘er unfähig geworden ist, eine Tat zu begehen, die ihn in eine Hölle oder in tierischen Schoß oder in das Gespensterreich führen könnte’. Ja, er ist auch ‘unfähig zu sterben, ehe er die Frucht der Sotāpannaschaft erreicht hat’, eine Versicherung, die durch die Erwägung verständlich wird, daß sein glühendes Verlangen oder, im Sinne des Buddho gesprochen, seine das Leben schaffende und erhaltende Schöpferfähigkeit (*ayusankhāro*) das Leben immer wieder neu anfacht, bis er sein Ziel erreicht hat“ (DIE LEHRE, S. 326).

Im Suttanipāto künden uns die Verse 230 und 231: „Die Hohen Wahrheiten, wer da klar durchschaut, – wohl aufgezeigt vom abgrundtiefen Weisen, – mag der auch noch gar arg nachlässig sein, – ein achtendes Dasein wird er nicht erleiden; zugleich mit seines Schauens Aufgang ja verschwinden diese Drei: Der Glaube an Persönlichkeit, die Zweifelsucht, der Hang zu frommen Bräuchen, – und keine Tat kann er begehen mehr, – die in des Daseins Tiefen führen könnte“. Voll innerer Seligkeit kann er ausrufen: „Entronnen bin ich der Hölle, entronnen der Tierwelt, entronnen dem Gespensterreich, entronnen dem Abweg, der Leidensfährte, der verstoßenen Welt, bin eingetreten in den Strom – der in ‘das Todlose’ überführt –, sicher davor, je wieder hinabzusinken zu den Orten der Pein, bin mit unablenkbarer Entschiedenheit darauf bedacht, mich für die erlösende Erkenntnis reif zu machen“ (Samy.-Nik. XII, 5). „Reines Erkennen, jenseits der Zweifelsucht, führt zu reinem erkennendem Schauen, was der Pfad ist und was er nicht ist, reines erkennendes Schauen, was der Pfad ist und was er nicht ist, führt zu reinem fortschreitendem erkennendem Schauen, reines fortschreitendes erkennendes Schauen führt zum reinen erkennenden Schauen schlechthin, reines erkennendes Schauen schlechthin führt zum vollkommenen Nibbānam auf Grund des Nicht-mehr-haftens (*kankhavita-ranavisuddhi yāvad-eva maggāmaggañānadassanavisuddhatthā, maggā-maggañānadassana-visuddhi yāvad-eva patipadāñānadassanavisuddhatthā, patipa-dāñā-nadassanavisuddhi yāvad-eva ñānadassanavisuddhatthā, ñānadassanavisuddhi yāvad-eva anupādā parinibbān-atthā*).“ (Majjh.-Nik., 24. Suttam).

Mit der zunehmenden Durchschauung des beengenden und beschränkenden Persönlichen als nicht das Selbst kommt die Schrankenlosigkeit unseres Wesens selbst zum Durchbruch. „Von dem, was man Körperlichkeit nennt, *befreit*, o Vaccho, ist der Vollendete gar tief, *uner-meßlich*, unergründlich, gleichwie etwa der große Ozean“ (Majjh.-Nik., 72. Suttam). Das aber ist der hehre Weg, der uns von den quälenden Wünschen befreit, das ist unser einzigartiger Weg zum Glück. Für jeden von uns wird wirklich der Dhammo „beglückend in seinem Anfang, beglückend in der Mitte, beglückend am Ende“. Je glücklicher wir aber werden, desto weniger können wir auch



andere Wesen leiden sehen. Im Rahmen des uns Möglichen werden wir hingebungsvoller, werden wir hilfsbereiter. Nur insoweit einer selbst friedlicher und damit glücklicher geworden ist, kann er auch anderen Frieden bringen und sie glücklicher machen.

„Was immer, Mönche, es an Dingen gibt, die ein gutes Karma hinsichtlich der (künftigen) Beilegungen schaffen: sie alle haben nicht den Wert eines Tausendstels der das Gemüt (von den 'Einflüssen' der Selbstsucht) loslösenden Güte. Die Güte begreift sie alle in sich und leuchtet und flammt und strahlt. Gleichwie die Sonne am reinen, wolkenlosen Himmel alles den Luftraum erfüllende Dunkel verscheucht und leuchtet und flammt und strahlt, ebenso auch, Mönche, haben alle Dinge, die ein gutes Karma hinsichtlich unserer künftigen Beilegungen schaffen, nicht den Wert eines Tausendstels der das Gemüt erlösenden Güte. Die Güte nimmt sie alle in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt. ... Wer besonnen unbegrenzte Güte erweckt und dazu das (stete) Hinschwinden der Beilegungen (*upadhikkayam*) schaut: dünn sind für den die Koppeln. Wer nicht tötet und nicht töten läßt, nicht Gewalt gebraucht und nicht Gewalt gebrauchen läßt, wer voll Güte gegen alle Kreaturen ist, dem droht schlechterdings von niemandem Feindschaft“ (Itivuttaka 27).



---

## GELEITWORT

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XIV. Jahrgang, Heft 1/1961, Januar/Februar 1961/2504

Unser Lehrer Georg Grimm sagt einmal: „Jeder wahren Seelen- und Geistesgröße eignet ein gut Teil Verachtung des eigenen Lebens, eben weshalb denn Menschen, denen sie inwohnt, mit ihrem eigenen Leben, und sei es noch so armselig, auch gar leicht fertig werden und Kräfte für das Allgemeinwohl frei bekommen. Wird aber das eigene Leben zum Inbegriff aller Güter, dann wird naturnotwendig das Streben nach äußerster Auskostung dieses Gutes und damit die Genußsucht oder der Egoismus zum beherrschenden Faktor des einzelnen werden und alle tätige Sorge für das Gemeinwohl ersticken.“

Diese Haltung „ist aber nur möglich, wo sich noch irgendwie ein Bewußtsein unseres eigentlichen Wesens erhalten hat, insbesondere das Bewußtsein, dass unser Sein sich nicht in dem Bahnstück zwischen Geburt und Grab erschöpfe, sondern darüber hinausreiche, eben weshalb denn dieses Bahnstück in dem gleichen Maße, als jenes Bewußtsein vorherrscht, seine Wichtigkeit für das Individuum verliert. Dieses Bewußtsein ist nun aber eben das, was man das religiöse Bewußtsein nennt, und was sich in der Gesamtheit des Volkes als seine Religion verkörpert“.<sup>14</sup>

Indem wir diese Haltung im Gegenwärtigen einnehmen, gestalten wir schon das Zukünftige. Und gerade weil wir die Entstehung durch Abhängigkeit immer wieder betrachten, um uns vor allen Illusionen bei dem Gewordenen zu bewahren, wird uns deutlich und deutlicher, was sich unter der Führung des Vollkommen-Erwachten so ausdrückt: Von jedem einzelnen Glied der Kette der Abhängigkeiten wie auch von der Kette im ganzen gilt: „Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein wahres Selbst“.

Das aber ist der echte An-attā-Gedanke, der darauf hinführt, daß hinter dem Signum des Lebens der ungeheuere Hintergrund metaphysischer Wirklichkeit sich auftut. Und was ist das Signum des Lebens? Das Signum des Lebens aber ist dies: Durch den körperlichen Organismus mit seinem Sechssinnenbereich entsteht die Berührung, durch die Berührung entsteht die Empfindung, durch die Empfindung entsteht der Durst, durch den Durst entsteht das Anhaften, durch das Anhaften entsteht das Werden. Der körperliche Organismus mit seinem Sechssinnenbereich indessen ist als Frucht des karmischen Wirkens der Vergangenheit da. „Den Willen, Mönche, nenne ich das Wirken; denn ist der Wille da, so wirkt man, sei's in Werken, Worten oder in Gedanken“ (Ang.-Nik. VI, 63).

Aus der Vergangenheit kommt uns die Gebundenheit durch diesen körperlichen Organismus mit seinem Sechssinnenbereich. Und auch von ihm gilt das große Wort, das immer wieder aus der Besinnlichkeit und Meditation neue Deutlichkeit und Kraft empfängt: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist an-attā. Was an-attā ist: das gehört mir nicht, das bin nicht

---

<sup>14</sup> Georg Grimm, „Zur Einführung“, BUDDHISTISCHER WELTSPIEGEL, Juli 1919.

ich, das ist nicht mein Selbst. Auf diese Weise ist das der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit anzusehen“ (Samy.-Nik. XXXV, 179–184).

Im *Jetzt* begegnen sich Gebundenheit und Un-Abhängigkeit. Wem diese sieghafte Erkenntnis aufgeht, dem tut sich weit das Tor zur Freiheit auf. Wir können wählen!

Wir können aber nur wählen, wenn wir tief angerührt sind, weil wir einen Weg fanden, der in seinen Stationen schon uns diese Freiheit bestätigt und verbürgt. Was uns beim stillen Studium so froh macht, das zur beschaulichen Betrachtung mehr und mehr hinleitet, ist der wachsende Klarblick, der das bestätigt, was erst als ein innerliches Aufgerufensein da ist. Dabei gewinnen wir eine wahre Zuflucht, und die dreifache Zuflucht zum VOLLKOMMEN-ERWACHTEN, zur LEHRE und zur HEILIGEN GEMEINSCHAFT, wo sie auch immer sich befindet, bringt ein inneres Bedürfnis zum Ausdruck.

Sie wird zum Bedürfnis und sie wird zur Versicherung, daß wir, enthoben allem Zufall, schon jetzt eine Zuflucht finden, die ein echter und wirklicher Vorgeschmack der höchsten Sicherheit ist. Ob wir mit jemandem darüber reden oder ob wir mit niemandem darüber reden, wir tragen es in uns und sind voll begründeter Zuversicht.

In diesem Geist fanden wir uns in den Wochen des Beisammenseins zusammen. In diesem Geist wurden die Bücher herausgegeben. DER SAMSĀRO, DIE WELTENIRRFAHRT DER WESEN, ging als ein Reisehandbuch für den Ergriffenen hinaus – und gerade dieses Buch zeigt sich als so begehrt –, und DAS GLÜCK, DIE BOTSCHAFT DES BUDDHO kündigt einen Weg, auf dem das Glück des Friedens, den die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann, einfach folgen muß.

So leuchtet die Freude des innerlich Erhobenen über diesem Jahre des vierzigjährigen Bestehens der Altbuddhistischen Gemeinde. Jeder verstärkt dieses Leuchten der Freude, der den wahren Geist dieser Gemeinschaft erfaßt hat. Wer aber hat ihn erfaßt? Jeder hat ihn erfaßt, der die tieferen Gründe für seine geistige Einstellung und sein Verhalten dem entnimmt, was ihm gerade diese Gemeinschaft zur Notwendigkeit macht.

Damit wird er ein Eckpfeiler. Er hat schon etwas von der Haltung des alten Weisen gewonnen: „Das Ausreifenlassen ist ein tiefes Geheimnis: – Das Schwache und Biogsame – ist immer stärker und widerstandsfähiger – als das Starke und Starre“<sup>15</sup>.

Aus solchem Geiste tiefer Verinnerlichung heraus war es auch gesagt, wenn unser Lehrer gelegentlich davon sprach, daß diese Gemeinschaft ihre Berechtigung habe, wenn auch nur ein Sotāpanno aus ihr hervorgehe. Ewigkeitswerte können nur bei unmittelbarer innerer Bestätigung wirklich begriffen und erfaßt werden.

Daß die Freunde sich mehren, die sie *wirklich* begreifen und erfassen, dazu werden die drei Wochen des Beisammenseins in diesem Jubiläumsjahr wieder ihren Teil beitragen.



---

<sup>15</sup> Lao-tse, TAO-TE-KING, Textgestaltung Rudolf Backofen, Herausgeber Werner Zimmermann, Verlag Frankhauser, Thielle/Neuch. (Schweiz).

---

*GLAUBE ODER VERTRAUEN –  
BRAUCHEN WIR SIE ZUM BEGEHEN  
DES PFADES?*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag, gehalten am Sonntag, dem 28. Mai 1961  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XIV. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1961/2505

**D**aß wir uns heute in diesem schönen Raum versammelten, der nach Ausbau und Ausstattung hinfort ganz allein der Lehrverkündung dienen wird, gehört zu den Früchten, die die beiden vorjährigen Wochen des Beisammenseins reifen ließen. Aus der reinen Tendenz, dem Saddhammo eine Stätte zu schaffen, ging diese Frucht hervor, die einfach sich entwickeln mußte. Es war schlechthin notwendig geworden, daß wir uns in einem Heiligtum treffen, das nur als ein solches da ist. Es ist ein besonders stiller Ort, der auch den einzelnen zur Meditation einlädt. Ein heiliger Kreis ist hier um uns gezogen. Er vereinigt unsere Gemeinschaft zu einem Mandala, das uns durch die Kraft unserer Andacht zur Bewährung führt.

Wenn ich jetzt zum Thema der Woche spreche „Glaube oder Vertrauen? Brauchen wir sie zum Begehen des Pfades?“, dann beginne ich mit Betrachtungen, die uns allen hier sehr nahe liegen werden. Wir vernahmen erst kürzlich, daß nun tatsächlich Menschen in Raketenbehältern in den Weltraum hinausgelangten und auch glücklich wieder landeten. Sie wurden als große Sieger gefeiert. Lange wurden sie für diesen Zweck hart trainiert. Für die Dauer der Fahrt waren sie ganz dem Mechanismus der sie umschließenden Kapsel und dem Funktionieren der Instrumente anheimgegeben. Während ihrer gefährlichen Fahrt lebten sie unter solchen Bedingungen eingepfercht, daß von Freiheit keine Rede mehr sein konnte, es sei denn, daß man das so teuer erkaufte Gefühl der Schwerelosigkeit dafür gelten läßt. Was werden aber der Mond oder die so viel weitere Venus oder der Mars dem Menschen zu bieten haben, wenn er schließlich tatsächlich dahin gelangt? Wir dürfen bei allen Erfolgen mit Recht skeptisch bleiben, wenn schon in den Polarzonen der eigenen Erde das Leben für uns fast unerträglich schwer wird, wenn schon in den Gegenden um den Äquator nur der Tropentüchtige längere Zeit gesund bleiben kann.

Das aber ist Sache der Einstellung, die letzten Endes auf dem Geschmack fußt, der gewöhnlich ebenso wenig wie das triebhafte Verlangen zu belehren ist, denn wer sich mit der Körperlichkeit weitgehend identifiziert, der glaubt bei der Vervollkommnung der geeigneten Mittel auch das Streben nach Höherem, das tief in ihm liegt, nur auf diese Weise verwirklichen zu können. Schlimmer ist das damit verbundene Machtstreben mit seinen offenen und versteckten Drohungen als Ausdruck einer materialistischen Weltanschauung. Wenn Faust prahlt, dem

Tüchtigen sei die Welt nicht stumm, was brauche er in die Ewigkeit zu schweifen, dann antwortet ihm die Sorge: „Bei vollkommenen äußeren Sinnen – wohnen Finsternisse drinnen.“ Und diese ganz unselige Geistesverfassung charakterisiert die Sorge mit den Worten: „Er verhungert in der Fülle, – sei es Wonne, sei es Plage – schiebt er’s zu dem andern Tage, – ist der Zukunft nur gewärtig – und so wird er niemals fertig.“ So konnten wir an diesen Triumphen keine helle Freude empfinden, Mitleid schien uns angebracht.

Der religiös veranlagte stille Denker sieht hier nicht den Weg zum Glück der Freiheit. Es regt sich hier bei ihm dasselbe wieder, was ihn eine Auferstehung des Fleisches und eine leibliche Himmelfahrt ablehnen ließ. Darin kann er kein Heil sehen. Er fühlt in sich selbst die Möglichkeiten, sich von den beschränkenden Bedingungen zu befreien, in die ihn diese grobe Leiblichkeit hineinzwängt. Ich denke aber hierbei gar nicht an einen, der hier schon tiefer gesehen hat und das, was er sah, verwirklichte, ich denke lediglich an den religiösen stillen Denker, der hinter den Erscheinungen eine tiefere Wirklichkeit ahnt. Das objektiv Gegebene in seinen Zusammenhängen allein genügt ihm nicht. Von dieser Ahnung des stillen Denkers will ich hier ausgehen.

Georg Grimm gab einmal ein Gleichnis: „Eine Anzahl Menschen durchwandere nachts eine Gegend. Um diese sehen zu können, trage jeder eine elektrische Laterne mit Scheinwerfer bei sich. Die Farbe des ausstrahlenden Lichtes sei in allen Laternen vollkommen gleich. Gleichwohl sieht ein Teil der Wanderer die aus der Dunkelheit heraustretenden Gegenstände in einem zarten grünlichen Schimmer. Der andere Teil sieht diesen Schimmer nicht ...“ – „Die Wanderer bei Nacht sind die Menschen, das Licht in den Laternen ist ihr Erkenntnisvermögen. Die in ihren Sehbereich eintretenden Gegenstände sind die Objekte der Welt. Der grünliche Schimmer aber ist der Schimmer eines Ewigen, den alle nur möglichen Gegenstände der Welt, trotz ihrer ausnahmslosen eigenen Vergänglichkeit, auf den betrachtenden Geist zurückwerfen. Gar viele zwar sehen diesen Schimmer nicht. Es sind die Materialisten aller Zeiten und aller Schattierungen, ... die sich noch dazu nicht wenig auf diesen ihren ‘Wirklichkeitssinn’ gegenüber den anderen einbilden, die es sich einfach nicht abstreiten lassen, daß sie jenen Schimmer eines Ewigen wirklich und leibhaftig wahrnehmen, weshalb sie es sich dann natürlich auch gefallen lassen müssen, daß sie von jenen ‘Aufgeklärten’, in Wahrheit aber schon so ziemlich auf den tiefsten, überhaupt möglichen Stand aller Weltbetrachtung Angelangten, als Phantasten und Träumer qualifiziert werden.“<sup>16</sup>

Viele sehen diesen Schimmer des Ewigen an den Gegenständen selbst. Als ein Großer unter ihnen gehört Platon dazu, als einer, dem es gegeben ist, genial zum Ausdruck zu bringen, was viele fühlen. Er sieht die ewigen Ideen aus allen Dingen strahlen. „Platon hat den Schimmer des Unvergänglichen, des ‘Todlosen’ gesehen, aber da er dessen Quelle, die in ihm selber quoll, nicht erkannte“, wie Georg Grimm sagt, „er diese Quelle vielmehr in den den Schimmer bloß zurückwerfenden Objekten suchte, so wurden von ihm zur Dignität dieses Ewigen bloße unwesentliche *Bestimmungen* desselben, bloße ‘Beilegungen’ erhoben. Immerhin bleibt wahr, daß er gerade durch *die Vergänglichkeit* alles Bestehenden auf die Spur des Unvergänglichen geführt wurde ...“<sup>17</sup> Was Platon ahnte, sah der große Plotin, sein Vollender.

Den Scharfsichtigsten und Scharfsinnigsten unseres Gleichnisses aber sind jene zu vergleichen, „die den Schimmer eines Ewigen, den alle Dinge der Welt, trotz ihrer eigenen Vergänglichkeit, auf den erkennenden Geist zurückwerfen, in unserem eigenen Selbst, unserem eigenen tiefsten Wesen, das auch das Licht der Erkenntnis bereits ausstrahlt, gründen sehen: Weil unser eigenes

---

<sup>16</sup> „Kraft und Stoff im Lichte der Lehre des Buddha“ in DIE WISSENSCHAFT DES BUDDHISMUS von Georg Grimm.

<sup>17</sup> Siehe vorige Anmerkung.

tiefstes Wesen unvergänglich ist, reflektiert alles Vergängliche auf uns das *Leid der Vergänglichkeit* und damit den *Schimmer der Unvergänglichkeit* jenes unseres eigenen Wesens, woraus dann weiterhin die Ahnung aufsteigt, daß in gleicher Weise wie unser eigenes Wesen, so auch das – nicht erscheinende – *Wesenhafte* von allem andern unvergänglich ist.“<sup>18</sup>

Glück und Sicherheit liegen in uns selbst. Das hat deutlicher als jeder andere der Vollkommen-  
Erwachte erfahren und als solcher war es ihm gegeben, allen denen es formvollendet zu ver-  
künden, deren Augen wenig mit Staub bedeckt sind. Als Ahnung aber liegt es so sehr im  
Menschen, daß die weitaus meisten „sich auch durch die offenkundige Unmöglichkeit, hier auf  
Erden wirklich dauernd glücklich zu werden, und auch durch keinen Beweis angeblicher  
Wissenschaft, daß der Mensch im Tode vernichtet werde, in ihrem Vertrauen in die Untrüglichkeit  
ihres *Urgeföhls*, ihres *Urinstinktes*, irremachen lassen“, wie es Georg Grimm in seinen „Ewigen  
Fragen“ zum Ausdruck bringt. Er sagt dort weiter: „Dieses Urgeföhle, dieser Urinstinkt hämmert  
ihnen jeden Augenblick immer wieder neu mit einem unsichtbaren Hammer ins Herz: Deine  
Ursehnsucht nach einem vollkommenen und damit unsterblichen Glückszustande muß, muß  
unbedingt befriedigt werden können, und da sie hier auf Erden unmöglich befriedigt werden  
kann, so muß sie eben in einem Jenseits ihre Erfüllung finden können. – Aus diesem Urgeföhle,  
diesem Urinstinkte heraus vertraut sich dann der Mensch auch ruhig den Religionen an, die ihn  
den vollkommen glücklichen Zustand in einem Himmelreiche lehren, vertraut sich ihnen auch  
dann an, wenn ihm die Religionen seine Unsterblichkeit und dieses Himmelreich nicht beweisen  
können, sondern Glauben von ihm verlangen. Dieser Glaube wird ihm nicht schwer, eben weil  
derselbe seinen unwankbaren Stützpunkt in der Ursehnsucht und in dem Urgeföhle des  
Menschen selber findet. Darin liegt die unzerstörbare Kraft aller Jenseitsreligionen.“

Doch sind die Menschen zumeist geplagte Wesen, denen gar wenig Ruhe gegönnt ist. Sie sind es  
heute umso mehr, weil die Fülle der Eindrücke sie ganz erdrückt, so daß sie weniger als je zu sich  
selbst zurückfinden. Es fehlt die besinnliche Stunde, die dazu verhilft, wieder einmal klar zu  
sehen. Hinzu kommt, daß das Urgeföhle, von dem wir sprachen, in den abstrusen Dogmen, unter  
denen zumeist gänzlich versteckt Religion vor uns hintritt, nicht mehr wieder erkannt wird. Daher  
die innerliche Abwendung so vieler von den Konfessionen, die sie als Erbschaft übernahmen. Das  
große Verhängnis aber ist, daß sie Religion mit der ererbten Konfession gleichsetzen und sich  
damit überhaupt vom Religiösen abwenden. Es fristet sich dann oft verkümmert dahin mit dem  
Glauben an die Macht der Sterne, an hilfreiche Talismane und dgl. Die Menschen verloren einen  
Glauben, den sie für den Ausdruck der Religion schlechthin hielten, und glauben bei dieser  
Einstellung damit natürlicherweise auch ihre Religion verloren zu haben. Ein Glaube aber, der  
einmal verloren ist, kann nicht willkürlich wieder restituiert werden. Religion indessen wird nur  
dort lebendig, wo sie aus *innerstem* Bedürfnis sich als *Wichtigstes* anmeldet und Verwirklichung  
fordert. Mit unserem religiösen Bedürfnis erbten wir einen Diamanten, wenn auch einen, den  
eine Schmutzschicht bedeckt. Wenn wir aber diesen Diamanten ungereinigt in seiner Schachtel  
liegen lassen und auf ihn vergessen, so bedeutet er nichts mehr für uns. Erst wenn wir uns mit  
ihm beschäftigen, ihn zu reinigen trachten und hochofreut merken, wie er klarer und klarer wird  
und das Sonnenlicht in ihm funkelt, dann wird er für uns wertvoll. Wir werden aufgeschlossen  
und heiter und entdecken immer neue Schönheiten an ihm.

Die am Glauben ihrer Konfession Schiffbruch erlitten, wenden sich heute oft einem Glauben an  
die Wissenschaft zu. Die Wissenschaftsgläubigkeit ist das Zeichen der heutigen Zeit. Auch ihre  
Quellen liegen tiefer. Als Zeitgenossen fühlen wir uns als selbstverständliche Teilhaber an allen  
Erleichterungen des Lebens, die jetzt errungen sind, wir fühlen uns mitbeteiligt an allem, was wir  
Fortschritt nennen, und, wenn wir tiefer und damit unparteiischer sind, dann haben wir das

---

<sup>18</sup> Siehe die vorausgehenden Anmerkungen.



mahnende schmerzliche Empfinden, als Zeitgenossen mitschuldig beteiligt zu sein an den Zwangsläufigkeiten, die unser Leben immer mehr bestimmen und – tyrannisch beherrschen. Und das mit Recht. Denn als Versteher der Buddha-Lehre ist es uns ja mehr oder weniger klar, daß wir nicht von ungefähr hier sind, sondern daß wir infolge der Frucht unseres Karma in diese Zeit passen und also auch die Mitschöpfer ihrer Vorteile und Nachteile sind und ihre Vorteile freudig genießen und durch ihre Nachteile zutiefst erschreckt werden.

Das ist aber im Hinblick darauf, daß es als Frucht des Karma da ist, in der Weise der Fall wie etwa bei einer Schwebfliege, die unvergleichbar besser als jeder Hubschrauber souverän die Art ihres Fliegens beherrscht, während die Konstruktion des Hubschraubers darauf beruht, daß dem Nachsinnen aufleuchtete, was die Grundlage dieser Art des Fliegens ist. Der Erfinder baute danach und beim Experiment erweist es sich, daß der Hubschrauber auch auf diese Art zu fliegen vermag mit dem großen Vorteil, daß die Insassen ruhig von oben her beobachten und auf sonst unzugänglichem Gelände landen können. Hinter der selbstverständlichen Virtuosität der Schwebfliege wird der Hubschrauber freilich stets zurückbleiben.

Um aber hier wirklich etwas zu wissen, um die Grundlagen der Fortschritte der Wissenschaft zu kennen, müßten wir die nötigen Fachkenntnisse haben und müßten wir überdies die dazu notwendigen Apparate besitzen und außerdem müßten wir geschickt genug sein, sie auch in der rechten Weise zu gebrauchen. Und wenn das auch auf diesem oder jenem Spezialgebiete der Fall wäre, dann fehlte aber doch im unübersehbar gewordenen Bereich der vordringenden Wissenschaft weitgehend jede anschauliche Erkenntnis. Wir bleiben auf die Theorien angewiesen, die uns aufgetischt werden und die heute andere sind als vor einigen Jahren und in einigen Jahren wieder andere sein werden als heute.

In einer Würdigung des Geschehens um Juri Gagarin sagt Hermann Proebst: „... Auch hier im Westen gewahren wir ein beklemmendes Mißverhältnis zwischen dem Übermaß wissenschaftlicher Erkenntnis, wie es in solchen Pioniertaten allen sichtbar zum Ereignis wird, und der platten Unwissenheit, die in tausend wesenlosen Phrasen darüber redet, schreibt und phantasiert. Der Abstand zwischen den Avantgarden der Entwicklung und den riesigen Heerblöcken, in denen das Fußvolk der Geschichte langsam nachzieht, ist so weit geworden, daß aller Zusammenhang verloren geht. Es gibt keinen verbindenden Weg und kein geistiges Band. So könnte es dahin kommen, daß die Völker erst in einer Katastrophenminute bemerken, was eigentlich an der Spitze geschah. Und die Frist für Vorwarnungen ist nun äußerst knapp geworden.

Schon lange vor dem Erscheinen des Sputnik hatte Hendrik de Man einmal geschrieben, da der Mensch die Umwelt, aus der er seine Eindrücke und Reize erhält, so gewaltig auszudehnen verstand, möchte man auf den ersten Blick annehmen, daß dies die Folge sein müsse: 'Die Welt ist eins und der Mensch weiß alles.' In Wahrheit jedoch sei es eher umgekehrt; niemals vorher sei das Weltbild des Durchschnittsmenschen verworrener und trügerischer gewesen. Einmal übersteige das beschleunigte Tempo im Erleben die Grenze der Aufnahmefähigkeit des Bewußtseins. Zum anderen führe ein Unmaß neuartiger Eindrücke bei den Spezialisten der Erkenntnis zur Zerstückelung und bei der Masse zur Oberflächlichkeit. Gagarin in seiner Kapsel genoß die Schwerelosigkeit als eine neue Erfahrung; aber für den Betrachter seines Abenteuers war er nicht für einen Augenblick wirklich Herr seiner selbst oder gar Sieger über Naturkräfte, sondern der sicher gelenkte Spielball in einer künstlich geschaffenen Umwelt, in der er sich ohne Maßstäbe, Perspektive und Orientierung verloren hätte, wie in grenzenlose Wüste verirrt, wenn nicht ein fremder Wille seinen Gehorsam erzwungen hätte. Man versteht, daß er sehr froh war, wieder nach Hause zu kommen.“

Der Wissenschaftsgläubige ist ganz perplex geworden durch das ihn überwältigende äußere Geschehen, und das Nur-Glauben des Konfessionsgebundenen ist in einem Formalismus erstarrt.

Beim bloßen Glauben ist die Ursehnsucht, das Urgefühl, ist die Urquelle der Religion unkenntlich geworden und hat alle ursprüngliche Kraft eingebüßt. Lebendiger Glaube aber wurzelt noch in diesen Tiefen. Georg Grimm sagt einmal: „Nach Jesus gehört ein felsenfester, über alle Möglichkeit eines Zweifels erhabener Glaube dazu, die Wirkung hervorbringen zu können, nach dem Buddha ist vollkommene Konzentration des Geistes erforderlich, d. h. also eine konzentrierte Einstellung des Geistes auf den zu erreichenden Erfolg, so zwar, daß dieser Geist in einer alles überwältigenden Weise von der Vorstellung, daß der Erfolg eintreten werde, völlig *besessen* ist“.<sup>19</sup> Und das Evangelium charakterisiert wiederholt diesen lebendigen Glauben. Als ein krankes Weib in dem Gedanken: „Möchte ich nur sein Kleid anrühren, so würde ich gesund“ dieses sein Kleid, ohne daß er es merkte, von hinten berührte und dadurch gesund wurde, sagt er zu ihr: „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen“ (Matth. 9, 20–21). Im griechischen Text heißt es: „Hē pístis sou sésōkén se“ und pístis heißt vor allen Dingen auch Vertrauen, Zutrauen. Bei Mark. 6, 5–6 lesen wir: „Und er konnte allda nicht eine einzige Tat tun, außer wenigen legte er die Hand auf und heilte sie, und er verwunderte sich ihres Unglaubens.“ Wenn es im griechischen Urtext heißt: „Kai ethaúmasen dià tēn apistían autōn“, so heißt apistía auch Mißtrauen, Zweifel, Ungewißheit. Zu dem Vater eines Besessenen spricht Jesus: „Wenn du könntest glauben: alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt“ (Mark. 9, 23), so heißt es da im Urtext: „Pánta dynatà tō pisteúonti“, was auch heißt: „Alle Dinge sind möglich dem, der voll Vertrauen ist.“ Und das große Wort bei Mark. 11, 23, daß der Glaube Berge versetzen könne, wandelt Georg Grimm in „Buddha und Christus“ um, indem er Jesus sagen läßt: „Wahrlich, ich sage euch: Wer zu dieser Krankheit spräche: Hebe dich weg und verschwinde von mir! und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß es geschehen würde, was er sagt, so würde ihm geschehen, was er sagt“, oder, wie wir schon sahen, wenn er tiefes Vertrauen hätte, daß es geschehen würde, was er sagt, dann würde ihm mit Sicherheit Erfüllung werden.

Der Begriff des lebendigen Glaubens wird näher erläutert, wenn es heißt: „Glaube wird in dem Maße religiös wertvoll, als er sich aus bloßem Fürwahrhalten zu Vertrauen wandelt, das nicht als Leistung neben andere Leistungen tritt, sondern selber zur Quelle wird, der des Menschen Leistungen entströmen.“<sup>20</sup> Beim Vollkommen-Erwachten aber wird schon von vornherein kein Glaube an die schlechthinnige Heilswirkung einmaliger historischer Ereignisse gefordert, wie sie dem Kreuzestod Jesu zugeschrieben wird, und schon von vornherein wird kein Glaube an eine Auferstehung des Fleisches und an eine leibliche Himmelfahrt erzwungen. Für solche Glaubensforderungen blieb echt indischer Geist immer ohne Verständnis, wie auch der große Plotin, in dem die Philosophie der Griechen gipfelt, und alle Gnosis bis zu den Katharern und zur Jetztzeit dafür keinen Sinn hatte. Beim Vollkommen-Erwachten bleibt nur für ein begründetes Vertrauen Platz.

Wir sprachen schon von einem Vertrauen, das bis zu den Quellen unserer Allfähigkeit vordrang und deshalb so wunderbare Wirkungen hatte. Der Vollkommen-Erwachte aber zeigt uns den Weg, wie wir uns bewußt diese Quellen erschließen. Er verweist uns auf diese unsere Persönlichkeit, durch die erst alles, was wir wahrnehmen und was in unser Bewußtsein eintritt, mit anderen Worten unsere ganze Welt für uns da ist. Deswegen sind seine Worte für uns so bedeutsam: „Ich erkläre, daß in diesem mit Wahrnehmung und Bewußtsein behafteten elenden Körper die Welt enthalten ist, der Welt Entstehung, der Welt Untergang und der zum Untergang der Welt führende Pfad“ (Ang.-Nik. IV, 45). Das wird uns näher erläutert schon in seiner ersten Rede im Gazellenpark zu Benares: „Der Körper – die Empfindung – die Wahrnehmung – die Gemütsregungen – das Bewußtsein sind nicht das Selbst; wären nämlich diese fünf

---

<sup>19</sup> BUDDHA UND CHRISTUS, S. 253, Anm. 57.

<sup>20</sup> WÖRTERBUCH DER RELIGIONEN, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, unter „Glaube“.

Haftensgruppen – die zusammen die Persönlichkeit ergeben – das Selbst, dann würden sie nicht der Krankheit unterworfen sein, und man könnte von ihnen sagen: 'Sie sollen so und so sein; sie sollen nicht so und so sein.' Da die fünf Haftensgruppen aber nicht das Selbst sind, so sind sie der Krankheit unterworfen, und man kann von ihnen nicht sagen: 'Sie sollen so und so sein; sie sollen nicht so und so sein'. Was meint ihr: Sind die fünf Haftensgruppen ewig oder nicht ewig?' – „Nicht ewig, Herr.“ – „Und was nicht ewig ist, bringt das Leid oder Glück?“ – „Leid, Herr.“ – „Und was nicht ewig, leidvoll, vergänglich ist, kann man das etwa in diesem Sinne betrachten: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?“ – „Das ist unmöglich.“ – „Darum also“, sagt der Vollkommen-Erwachte, „was es auch an diesen fünf Haftensgruppen gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, niedrig oder erhaben, fern oder nahe, alle diese Haftensgruppen sollte man in rechter Weisheit der Wirklichkeit gemäß also ansehen: 'Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst'“ (Samy.-Nik. XXII, 59; Mahāvaggo I, 6).

Diesen wichtigsten richtunggebenden Gedankengang bringt uns dann der Vollkommen-Erwachte wieder und wieder nahe, um ihn uns möglichst tief einzuprägen. Mit anderen Worten, er lädt uns ein, darüber nachzudenken, daß wir nach den Worten Georg Grimms nicht in unserer gebrechlichen, ohnmächtigen Persönlichkeit aufgehen, vielmehr in unserem tiefsten Wesen schrankenlos sind, „unermesslich wie der Ozean“ (Samy.-Nik. XLIV, 1). Wir können *alles* in der Welt *werden*, weil wir *nichts* von der Welt *sind*. Im Kapitel über die Sankhārā seines Hauptwerkes sagt Georg Grimm: „Wir sind solche berufsmäßigen Demiurgen, daß wir in dieser unserer Schöpfertätigkeit überhaupt nicht zur Ruhe kommen.“ Wie wir aber diese unsere Fähigkeiten in die rechte Richtung lenken können, führt er in den Worten aus: „Dieses unser tiefstes Wesen braucht nur von den Einengungen und Fesseln unserer eigenen Persönlichkeit, insbesondere auch den uns erfüllenden *Trieben*, die seine gesamte Tätigkeit in eine bestimmte Richtung *drängen*, in der völligen, wenn auch vorübergehenden Beruhigung unseres Persönlichkeitsgetriebes befreit und so selber frei zu werden, und es quellen ohne weiteres aus ihm die Energien hervor, welche in der Richtung der Verwirklichung der Vorstellung liegen, die ihm der allein noch tätige Geist in voller Reinheit vorhält. Es ist gerade so, wie auf einem Dampfschiffe der auf dem Verdeck stehende Kapitän nur seine Befehle durch das Sprachrohr, welches von dort in den Maschinenraum hinunterführt, zu geben braucht, und sofort führt sie der Maschinist aus – ob das Schiff abfahren, stoppen, schneller oder langsamer laufen soll – wenn nur der Maschinist nicht anderweitig beschäftigt und so seine Aufmerksamkeit abgelenkt ist. Ebenso dringen *konzentrierte* Vorstellungen unseres Geistes in unseren *Grund* hinunter, dahin, wo die Energien ihren Ursprung haben, und lösen dort die auf die Verwirklichung der Vorstellung gerichtete Betätigung aus.“ Das erfolge in ähnlicher Weise, wie z.B. bei einem entsprechenden Anlaß Schamröte im Gesichte aufsteige oder Zornesröte, aus Todesangst Leichenblässe sich zeige usw.

Dem ernst Strebenden erschließt sich der Quell, aus dem letzten Endes aller Glaube und alles Vertrauen entquillt. Damit gelangt er zu einem begründeten Vertrauen. Von diesem begründeten Vertrauen zum Buddha, zum Dhammo und zum Sangho ist in der großen Bekenntnisformel nach Samy.-Nik. LV, 11, 1 die Rede, die wir immer am Anfang der Uposatha-Feier sprechen. Sucher der Wahrheit brauchen dieses begründete Vertrauen, um wieder festen Fuß zu fassen. Einzig dieses Vertrauen hält oft im Dornestrüpp unseres Alltagslebens die LEHRE lebendig. Wie nötig wir das Vertrauen zum Begehen des Pfades brauchen, wird uns in dieser Woche des Beisammenseins klar werden. Unter welchen Bedingungen jeder einzelne von uns auch immer leben muß, jedenfalls ist es nicht ohne ein begründetes Vertrauen, wenn wir uns jetzt hier zusammenfinden, weil uns das Thema der Woche wichtig genug ist, es zu prüfen.

Des Vertrauens Ausdruck ist die Zufluchtnahme. Selig zu preisen ist der Wanderer auf dem Pfade, der aus innerstem Bedürfnis immer wieder seine Zuflucht zu den Drei Juwelen nimmt. Bei ihm

lebt die LEHRE auch im Alltag. „Die nur immer zum Buddho ihre Zuflucht genommen haben, die werden nicht auf den Abweg geraten. – Den menschlichen Körper verlassend, werden sie sich in einen Götterleib einhüllen (*Ye keci Buddham saranam gatāse na te gamissantī apāyam, – Pahāya mānusam deham deva-kāyam paripūressantīti*)“ (Dīgh.-Nik. XX).

Von diesem begründeten Vertrauen her wird auch unser ganzes Verhalten bestimmt, unser Sīlam. Wir brauchen einfach die harmonische Atmosphäre in uns und um uns herum und leben danach. – Von diesem begründeten Vertrauen her kommen wir mehr und mehr zur Samādhi, worin ich in unserem Falle das tiefinnerliche Bedürfnis verstehe, das uns wieder und wieder in unserem stillen Winkel verweilen läßt. – Von diesem begründeten Vertrauen her kommen wir mehr und mehr zu Erkenntnis und Weisheit, zur sieghaften Paññā.

Wir sprachen davon, daß die LEHRE uns die Pforte zu unserem religiösen Urgefühl öffnet, aus dem Glaube und Vertrauen letztlich hervorgehen und für den Einsichtigen über das begründete Vertrauen stets mehr und mehr zum Wissen werden. Auf diesem Wege tut sich uns der tiefere Sinn der dreifachen Zuflucht kund.

Wir gelangen dazu, es mehr und mehr zu wissen, daß in uns selbst die höchste Möglichkeit liegt, die Tathatā, die Soheit. In uns selbst finden wir den Tatha + āgato, den zum „So ist es“ Hingelangen, den TATHĀGATO. In uns selbst liegt das ganze Geheimnis, das der Vollkommen-Erwachte mit den Worten zum Ausdruck bringt: „Schon in dieser sichtbaren Erscheinung nenne ich den Vollendeten unerfaßbar“ (*Ditthe vāham bhikkhave dhamme tathāgatam ananuvejjo ti vadāmi*) (Mittl. Sammlg. 22. Suttam). Wenn das nicht so wäre, so vermöchten wir auch nicht die Botschaft des Buddho zu begreifen und sie zur Richtschnur zu nehmen. „Wär’ nicht das Auge sonnenhaft, – Die Sonne könnt’ es nie erblicken; – Läg’ nicht in uns des Gottes eigne Kraft, – Wie könnt’ uns Göttliches entzücken?“ So kündigt es uns Goethe im Rückblick auf ein Wort des großen Plotin.

Mehr und mehr wissen wir auch, daß die Zuflucht zur LEHRE, die Zuflucht zum DHAMMO uns mehr und mehr bestätigt wird durch die Seligkeit des Loslösungsweges. Dieser Weg aber ist nur bezeugt, wenn wir wirklich weiter und freier werden, wenn Anteilnahme und Mitgefühl uns erfüllt. Eine zunehmende innere Einigkeit und der damit wachsende innere Friede führen unwillkürlich zu einer Haltung, der engstirniger Egoismus und sture Rechthaberei nicht mehr möglich ist. Diese innere Harmonie aber wird als eine Vorahnung des NIBBĀNAM, des GROSSEN FRIEDENS empfunden und dabei erfaßt, daß alle Wesen ihn, den GROSSEN FRIEDEN, zutiefst ersehnen, wenn sie auch verblendet zu ihrem Unheil sich und all ihr Sehnen und Suchen mit dem Vergänglichen identifizieren. Das leuchtet uns auf und ermuntert uns immer wieder unsere Zuflucht zum SADDHAMMO, zum besten Ding zu nehmen oder zum WUNDERDING, wie Georg Grimm ehrfurchtsvoll sagt.

Die Zuflucht zum SANGHO aber wird uns eine Zuflucht zu einer mächtigen und hilfreichen Gemeinschaft hier und in allen Welten. Sie erstreckt sich über den ganzen Kosmos. Es ist die Zuflucht zur Gemeinschaft der Edlen, die wirklich auf dem Wege sind, in den Strom der Lehre einzutreten oder schon vom Strome der Lehre davongetragen werden. Es ist die Gemeinschaft der Heiligen in ihren verschiedenen Graden. Auch hier wissen wir mehr und mehr, daß wir Stütze und Stab finden.

Ein einmal gefaßtes Vertrauen begleitet uns überallhin; es verläßt uns auch in unseren schwachen Stunden nicht.



---

**WELCHE BEDEUTUNG HABEN DIE VIER  
GÖTTLICHEN ZUSTÄNDE (BRAHMAVIHĀRĀ)  
– LIEBE UND GÜTE, MITLEIDEN,  
MITFREUDE, HEILIGER GLEICHMUT –  
IM LEBEN DES LAIENANHÄNGERS?**

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag am 20. Juli 1961 im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XIV. Jahrgang, 4./5. Heft, Juli/August/Sept./Oktober 1961/2505

**W**enn ich heute über das Thema der Woche spreche: „Welche Bedeutung haben die vier göttlichen Zustände (*Brahmavihārā*) – Liebe und Güte – Mitleiden – Mitfreude, heiliger Gleichmut – im Leben des Laienanhängers?“, so ist mir der Umfang und die gewaltige Bedeutung dieser Frage so sehr bewußt, daß dies, was ich hier sage, nur eine Anregung für die Gespräche dieser Woche geben soll. In diesen Aussprachen erst soll auch das Thema seine eigentliche Beantwortung finden. Und es hat sein besonderes Gewicht, daß dieses Thema gerade die Woche des Beisammenseins beherrscht, in der wir des vierzigjährigen Bestehens der Gemeinschaft gedenken. Diese Frage hier interessiert uns ganz besonders; denn von Anfang an war unserer Gemeinschaft die Tendenz zu einer religiösen Bruderschaft eingepflegt und die Frage: „Welche Bedeutung haben die vier göttlichen Zustände im Leben des Laienanhängers?“ wurde eigentlich schon auf dem Lebenswege der Altbuddhistischen Gemeinde beantwortet. Die Antwort aber wollen wir uns in dieser Woche besonders deutlich machen.

Vor zehn Jahren zitierte Schwester Māyā bei ihrem Festvortrag zum dreißigjährigen Bestehen der Altbuddhistischen Gemeinde einen Brief unseres Lehrers Georg Grimm vom 16. November 1920 aus Montuiri de Mallorca, worin es heißt: „Der letzte schreckliche Krieg, der hinter uns liegt und all das ungeheure Leid, das er auslöste, werden sich als die Wehen einer Neugeburt der religiösen Idee in ihrer höchsten Vollendung darstellen“. Was hier gesagt wurde, scheint allerdings durch die nachfolgenden Ereignisse widerlegt worden zu sein. Dabei bleibt aber bestehen, daß bei einzelnen Menschen dieses große umstürzende Ereignis eintrat. Und diese wenigen bekamen für viele ihrer Mitmenschen die entscheidende Bedeutung. Wer will aber bei dem entschiedenen Vorrang einer solchen Bedeutung ermessen, wie weit sie überhaupt geht und noch gehen wird?

In ihrer Festrede führte Schwester Māyā weiter aus: „Die ‘Buddhistische Gemeinde für Deutschland’“ – am 20. Juli 1921 von Dr. Georg Grimm und Dr. Karl Seidenstücker gegründet – „zählte damals bereits eine stattliche Anzahl Anhänger. Aber Georg Grimm wollte mehr: es ging ihm nicht allein darum, den Dhammo vom Schutt einer tausendjährigen Scholastik zu befreien und ihm



wieder seinen verlorenen Ehrenplatz unter den großen Weltreligionen zu sichern, sondern es ging ihm vor allem an um seine praktische Verwirklichung. Dieses praktische Ziel aber liegt, wie uns alle Heiligen und alle Weisen künden, im eigenen Innern beschlossen. 'Im eigenen Innern wird es von Weisen erkannt', versichert uns der Buddha, während Lao-tse erklärt: 'Des hohen Menschen Reichtum ist im Innern' – 'Der vollendete Weise sorgt ganz und gar für sein Inneres und sorgt nicht für die äußeren Sinne.'

Um aber diesen Weg zu beschreiten, mußte die 'Buddhistische Gemeinde für Deutschland', die nur eine lockere Gemeinschaft von Laienanhängern war, enger zusammengefaßt werden, es mußte eine Weggemeinschaft von Mensch zu Mensch geschaffen werden, und das war nur möglich, wenn die Gemeinde nach außen abgeschlossen war. So wurde sie denn am 26. September 1924 umgewandelt in die 'Buddhistische Loge zu den Drei Juwelen', deren eigentliche Aufgabe darin bestand, ihre Mitglieder auf den Weg zur Sotāpānasschaft zu führen. Denn nur wer auf dem rechten Wege wandelt, kann den Dhammo durchdringen. Nur wer sich, wenn auch vorübergehend, von seiner Persönlichkeit losreißen kann, hat die Möglichkeit, in sein Inneres hinabzusteigen und so zum Seher des Nibbāna zu werden; und nur wer bereits, wenn auch in ganz bescheidenem Maße, zum Seher des Nibbāna geworden ist, nur der, und nur der allein hat auf immer seine Wegrichtung geändert ...“

Was vor zehn Jahren gesagt wurde, können wir heute wiederholen. Eine Weggemeinschaft von Mensch zu Mensch, eine Bruderschaft ist aber nur dort da, wo aus der Einstellung im Lichte des An-attā der Weg der Los-Lösung vom Verhaftetsein an kleinlichen Interessen gegangen wird und damit auch wirklich brüderliche und schwesterliche Hingabe frei wird und uns über uns hinauswachsen läßt.

Los-Lösung und Hingabe sind bei recht erkanntem Anattā-Gedanken *ein* Weg. Bei lebendigem Erleben tritt hier kein Gegensatz auf. Nur dann kann man Gegensätze aufzeigen, wenn Los-lösung zu einem Vorwand für egoistisches Sich-Absondern entartete, oder wenn Gelehrte ihre rein theoretischen Erörterungen anstellen. Alle Praxis aber macht klar, daß die Wege der Los-lösung und der Hingabe nicht zu trennen sind.

Wer die Vorträge unserer letzten Jahre gehört hat, unsere Zusammenkünfte besuchte und auch die Ausführungen im YĀNA aufmerksam las, der weiß, wie sehr um diese Gedanken gerungen wurde, und wie es gelang, sie an Hand des Buddhawortes zu verdeutlichen.

Wir alle haben schon oft das Sutta in Samyutta-Nikāyo XXII, 22 gelesen, das von der schweren Last spricht, die uns niederdrückt. Diese Last wird dort so charakterisiert: „Was ist nun die Last?“ – „Die fünf Haftensgruppen sind die Last: die Haftensgruppe der körperlichen Form, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütsregungen, die Haftensgruppe des Erkennens. Das nennt man die Last.“

Als der Laienjünger Visākho die weise Bhikkhuni Dhammadinnā fragt: „Persönlichkeit (*sakāyo*), Persönlichkeit, so sagt man, Ehrwürdige: was hat denn nun, Ehrwürdige, der Erhabene Persönlichkeit genannt?“ antwortete ihm diese: „Diese fünf Haftensgruppen, Freund Visākho, hat der Erhabene Persönlichkeit genannt, das will sagen: die Haftensgruppe der körperlichen Form, die Haftensgruppe der Empfindung, die Haftensgruppe der Wahrnehmung, die Haftensgruppe der Gemütsregungen, die Haftensgruppe des Erkennens. Diese fünf Haftensgruppen also, Freund Visākho, hat der Erhabene Persönlichkeit genannt (*Ime kho āvuso Visākha pañc' upādāna-khandhā sakkāyo vutto Bhagavatā ti*).“

Die Persönlichkeit also wird vom Weisen die Last genannt. Wenn man an eine Last gewöhnt ist, dann schleppt man sie in der Meinung, sie gehöre zu einem und bedeute einen Besitz, den man einfach brauche. Eines Tages aber mag ich erkennen, daß ich der unglückselige Träger einer Last



bin, die ich einfach loswerden muß, daß von ihr das Buddha-Wort gilt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“

Hier kann allerdings mit Recht eingewendet werden, daß doch die Persönlichkeit nicht schlechthin eine Last zu sein brauche, zumal sie ja auch das Vehikel auf dem Wege zur Freiheit ist. Was unter der Last eigentlich zu verstehen ist, wird uns ja auch vom Erhabenen deutlich gesagt: „Und was ist das Aufsichnehmen der Last? Es ist der Wiedergeburt schaffende, von Wohlgefallen und Lust begleitete, bald hier, bald dort sich sättigende Durst.“

In jedem Augenblick unseres Lebens folgt diesem Durste das Anhaften und tritt das physische Ende der gegenwärtigen Persönlichkeit, der Tod, ein, so bedeutet das für dieses Dürsten und Anhaften, das schon hinter dem Persönlichkeitsgetriebe steht, kein Aufhören. Ganz ausdrücklich sagt es ja auch der Erhabene, daß das Anhaften nicht dasselbe ist wie die fünf Haftensgruppen, doch gibt es kein Anhaften anderswo als an den fünf Haftensgruppen (*Na kho tam yeva uādānam te pañc' upādānakkhandha, na pi aññatra pañc' upādānakkhandhehi upādānam*). „Was da gegenüber diesen fünf Haftensgruppen Willensreiz ist, das ist dabei Anhaften“ (*Yo kho pañc' upādānakkhandhesu chandarāgo, tam tattha upādānan ti*). So lauten die Darlegungen im 109. Suttam der Mittleren Sammlung.

Mit anderen Worten: Das Anhaften ist nicht dasselbe wie die Persönlichkeit, doch gibt es kein Anhaften anderswo als an der Persönlichkeit. Was da gegenüber dieser Persönlichkeit Willensreiz ist, das ist dabei das Anhaften. Im dürstenden Verhaftetsein liegt die Verkoppelung mit der Persönlichkeit.

In diesem Dürsten und Anhaften liegt wie die Last auch das Leid, denn eine drückende Last ist ein Unheil, ein Übel, ein Leiden. Wie aber eine Last auf belebten Straßen noch drückender wird, weil es oft auszuweichen gilt, so schlägt der bedrückte Lastträger gern einen einsameren Weg ein. Er krümmt sich unter der Last ganz zusammen und schleicht dahin und hat doch auf seiner verlassenen Straße einige Erleichterung. Er sondert sich ab und verkümmert auf seinem Wege als Sonderling zutiefst nur immer mehr.

Da wird im ersten Suttam des vierten Kapitels des Udānam von Meghiyo, dem upatthāko, dem Versorger des Erhabenen, gesprochen. Als solcher hatte er für alle notwendigen Bedürfnisse des Erhabenen Sorge zu tragen. Als er aber bei einem Almosengange einen anmutigen Mango-Hain sah, kam ihn das Verlangen an, dorthin zurückzukehren und lediglich der meditativen Übung obzuliegen. Nach dreimaligen Bitten, dorthin zurückkehren zu dürfen, antwortete ihm schließlich der Erhabene: „Da du die meditative Übung (*padhānam*) betonst, Meghiyo, was sollen wir da noch sagen? Tue was dir an der Zeit zu sein scheint“. Meghiyo ging also seines Weges. „Und während nun der ehrwürdige Meghiyo in jenem Mango-Haine verweilte, überkamen ihn in einem fort drei böse, unheilsame Vorstellungen, nämlich die Vorstellung der Sinnenlust, die Vorstellung des Übelwollens, die Vorstellung der Gewalttätigkeit“. Meghiyo aber krümmte sich nicht unter seiner Last zusammen. Er erkannte seine Unreife zu dieser Lebensweise und kehrte zum Erhabenen zurück.

Der Erhabene aber schilderte ihm jetzt die Lebensweise, die ihm zum Heile dienen würde. In diesen Darlegungen aber steht an erster Stelle der gute Freund, der gute Weggefährte (*kalyānamitto kalyānasampavanko*). Hinzu kommt der entsprechende heilsame Lebenswandel, hinzu kommt die anregende Aussprache mit dem Freunde, hinzu kommt das ernste Mühen, Unheilsames loszuwerden und Heilsames in sich zu begründen. Das alles aber fördert die Fähigkeit, die Weisheit zu erwerben, die das Entstehen und Vergehen schaut.

Um das Entstehen und Vergehen, um den ganzen unangemessenen Zustand im tiefen Sinne des Dhammo kennen zu lernen, bedarf es der Anteilnahme an allen Wesen, die erst den ganzen

Umfang des Leidens zeigt. „Denn, Meghiyo, für den, der die Unbeständigkeit wahrnimmt, steht fest die Wahrnehmung des Nicht-Ich“ (*aniccasaññino hi meghiya anattasaññā santhāti*). Und damit wird mir eine immerhin schon entscheidende Ahnung des Erlebens, wie es in den Worten zum Ausdruck kommt: „Wer das Nicht-Ich wahrnimmt, erreicht noch im gegenwärtigen Leben das den Ich-bin-Dünkel aufhebende Nibbānam“ (*anattasaññī asmimanasamugghātam pāpunāti ditthe ‘va dhamme nibbānan ti*). Wie ja der Ich-bin-Dünkel dahinschwinden muß, wenn einer mehr und mehr erkennt: „So wie ich bin, so sind jene, – Wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, – Tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten“ (Sutta-Nipāto, v. 705).

Auf dem Wege des Los-Lassens ist nicht der Zeitgenosse interessant, dem es „besser“ geht, wie man euphemistisch zu sagen pflegt. Wenn man hier seine Heimstatt zu haben glaubt, dann freilich wird der nach Besitz, Macht und Ansehen Erfolgreiche im Blickpunkt stehen. Wer aber den wahren Wert der Dinge unter dem Anattā-Gedanken zu durchschauen beginnt und seinen Lebensweg danach einrichtet, sieht nach einer anderen Richtung. Wenn wir bei höherem Alter schon viele Lebensschicksale beobachten konnten, lassen wir uns nicht leicht durch den äußeren Schein täuschen. Wertvoll mag es darüber hinaus sein, wenn wir schon manche Biographie gelesen haben. Auch hier sehen wir, was es mit dem menschlichen Leben zumeist auf sich hat. Schopenhauer sagt im § 51 des ersten Bandes von „Die Welt als Wille und Vorstellung“: „Ich muß sogar, in Hinsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Menschheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, einen größeren Wert zugestehen, als der eigentlichen Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird.“ „Auch hat man Unrecht zu meinen, die Autobiographien seien voller Trug und Verstellung. Vielmehr ist das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht schwerer, als irgendwo“.

Da stellen wir fest, wie es im Leben gemeinhin immer wieder stimmt, wenn Schopenhauer in seinen „Parerga und Paralipomena“ (§ 146) schreibt: „Die Szenen unseres Lebens gleichen den Bildern in grober Musik, welche in der Nähe keine Wirkung tun, sondern von denen man fern stehn muß, um sie schön zu finden. Daher heißt etwas Ersehntes erlangen dahinter kommen, daß es eitel ist, und leben wir allezeit in der Erwartung des Besseren, auch oft zugleich in reuiger Sehnsucht nach dem Vergangenen. Das Gegenwärtige hingegen wird nur einstweilen so hingegenommen und für nichts geachtet, als für den Weg zum Ziel. Daher werden die Meisten, wenn sie am Ende zurückblicken, finden, daß sie ihr ganzes Leben hindurch ad interim gelebt haben, und verwundert sein, zu sehn, daß Das, was sie so ungeachtet und ungenossen vorübergehen ließen, eben ihr Leben war, eben Das war, in dessen Erwartung sie lebten. Und so ist denn der Lebenslauf des Menschen, in der Regel, dieser, daß er, von der Hoffnung genarrt, dem Tode in die Arme tanzt.“

Wie hetzt der Ehrgeiz auch gerade den bevorzugteren Menschen umher, und das, was er erreichen will, gaukelt ihm immer eine Zukunft vor, die nie Gegenwart werden wird, weil auch dann das erträumte Glück wieder in der Zukunft liegt. Und Ehre, Ruhm und Macht, was machen sie zumeist aus dem Menschen? Er gerät in eine immer tiefere Täuschung über sich selbst, und oft finden wir ihn als einen sich bedroht glaubenden Finsterling wieder, der in seinem Mißtrauen seine Umgebung plagt. Und sprechen nicht die blasierten, gelangweilten Gesichter so vieler Prominenter eine deutliche Sprache!

Wir sehen jedenfalls, daß unsere Lage eine viel erträglichere ist als die ungezählter anderer. Es gibt auch in unserem Lande noch genug Not, oft geheim gehaltene Not, die Not des verschämten Armen. Viele, viele Menschen auf unserer Erde leben noch im größten Elende. Genug Menschen haben kaum das Notwendigste, um sich am Leben zu erhalten. – Und wenn ich auch einen schlechten Gesundheitszustand hätte, dann wird aus der Haltung heraus, die die LEHRE gibt, mir klar sein: Wenn auch der Leib krank ist, dann ist doch der Geist gesund. Wie viel schlimmer daran

sind aber alle jene, die bei körperlichem Elend auch krank am Geist sind! – Gerade dem körperlichen Zustand gegenüber als Frucht unseres eigenen Karma, als Frucht falscher früherer Einstellung werden wir gleichgültig. Er könnte ja auch noch viel schlechter sein. – Was nützte alle Theorie, wenn uns nicht ab und zu ein Anattā-Erlebnis wird, das uns verdeutlicht, daß das Unheil nur durch die Beilegungen da ist, die als solche doch nicht zu retten sind. In dieser Gleichgültigkeit erfahren wir auch schon etwas vom Erlebnis des heiligen Gleichmutes, von dem wir noch sprechen werden.

Wenn wir schon Zeitung lesen, dann dient gerade diese Lektüre uns zur Belehrung über das schlimmste Elend, das entsetzliche moralische Elend, das so weithin herrscht. Wie viele scheitern wegen einer Jugendtorheit am Leben! Sie bleiben Ausgestoßene und ihr Weg geht von Gefängnis zu Gefängnis oder die Mauern des Zuchthauses schließen sie bald für den Rest des derzeitigen Lebens ein. Das Unheilvollste aber ist es, wenn der Unglückliche in seiner Verblendung dabei bleibt, die Ursache seines Elends nur in den äußeren Verhältnissen zu sehen und in namenloser Verbitterung seine Tage übel zubringt. Gerade das moralische Elend aber ruft unser tiefstes Mitgefühl wach.

Unser Lehrer Georg Grimm, der aus seinem Leben im DHAMMO heraus das tiefste Verantwortungsgefühl für seine Mitwesen in sich trug, ruft uns in Zusammenfassung von Ausführungen des Kanon zu: „Wer nicht besorgt ist für die, die seiner Hilfe bedürfen, ist ihnen feindlich gesinnt“. Das Mettā-Suttam aber läßt uns täglich sprechen: „Wie eine Mutter schützt das einzige Kind mit ihrem Leben, – Erwecke grenzenlose Güte man zu allen Wesen!“ Die selbstlose Mutterliebe wird uns also hier als Richtschnur vor Augen gestellt. Es ist eine Mutterliebe, die über den engeren Kreis hinausreicht, die sich schließlich auf alle Wesen erstreckt. Das ist dann aber das große Wohlwollen, das wir mit Güte bezeichnen. Mit der Güte als Führerin kommen wir erst zum rechten Verhalten, zum rechten Sīlam.

Bei einem echten Los-Lassen vom beengenden und beschränkenden Persönlichen müssen wir einfach weiter werden, wir werden gütiger, wir werden mitfühlender, wir freuen uns mit denen in innerer Heiterkeit, die auch den Weg gehen. So kommen wir dem Unermeßlichen in uns näher, das unsere höchste Vollendung ist. Wir erinnern uns des Gleichnisses im 13. Suttam des Dīgha-Nikāyo: „Wie, Vāsettho, ein kräftiger Muschelbläser alle vier Himmelsrichtungen mühelos mit dem Schall durchdringt, so bleibt keine Schranke für die Entfaltung solchen gütigen, mitleidsvollen, freudevollen, gleichmütigen Geistes, die den Geist erlöst von der Beschränkung auf die eigene Person.“

In DAS GLÜCK – DIE BOTSCHAFT DES BUDDHO von Georg Grimm, das erst kürzlich in vierter Auflage im „Drei Eichen Verlag“, München, erschien, lesen wir: „... Je edler nämlich ein Mensch ist und je mehr in ihm das Bewußtsein von der Wahrheit der Worte Jakob Böhmes lebendig wird: ‘Wenn alle Berge Bücher wären und alle Seen Tinte und alle Bäume Schreibfedern, noch wäre es nicht genug, um all den Schmerz in der Welt zu beschreiben’, desto mehr wird er den Wunsch, ja, die glühende Sehnsucht in sich spüren, nicht nur sich selber, sondern auch seine leidenden Mitwesen, die ganze Welt, vom Leiden zu befreien und sie, so gut wie sich selbst, in den absolut angemessenen Zustand überzuführen. Es ist aber klar, daß *diese* Sehnsucht nicht durch die Erkenntnis ihrer Verderblichkeit zum Erlöschen gebracht werden kann. Denn sie ist im Gegenteil, wie jeder ohne weiteres fühlt, das Edelste, was sich in einem Wesen überhaupt regen kann, ja, sie ist überhaupt nicht von dieser Welt. Denn diese Welt ist aufgebaut auf dem Prinzip des Egoismus – ‘Wie mögt ihr euch freuen dieser Welt, *die nur die Flamme niedriger Begier erhält!*’ heißt es im Kanon – jener Schmerz aber, der über das Leiden der anderen Wesen in uns als *Mitleid* aufsteigt, durchbricht allen Egoismus bis zu dem Grade, daß er zur völligen Aufopferung eines Individuums zu Gunsten eines anderen führen kann. In der Welt herrschen die Schranken von

‘Ich’ und ‘Du’; der aus dem Mitleiden geborene Wille aber reißt diese Schranken nieder. So kann also *dieser* Wille nur aus den tiefsten Tiefen unseres eigentlichen Kernhaften hervorquellen, in das nichts Individuelles, nichts Persönliches hinunterreicht, da dieses ja, wie uns der Anattā-Gedanke enthüllt, *nicht* dieses Kernhafte, *nicht* das Ich ist. In Wirklichkeit gibt es also den Gegensatz von Ich und Du nicht (Udānam VI, 6), sondern eben nur verschiedene Persönlichkeiten, verschiedene Komplexe der fünf Gruppen, mit denen wir uns aus Nichtwissen identifizieren, wie der Buddho sagt: ‘Der Körper ist mein Ich, die Empfindung ist mein Ich, die Wahrnehmung ist mein Ich, die Gemütstätigkeiten sind mein Ich, das Erkennen ist mein Ich: so sagt man sich’ (148. Suttam der Mittl. Sammlg.).“

Weitere Ausführungen in DAS GLÜCK – DIE BOTSCHAFT DES BUDDHO künden uns dann: „So schien für den Buddho sein Problem, sich vom Leiden zu befreien, zum ungeheuren Problem auszuwachsen, mit sich die ganze Welt zu befreien und in den absolut angemessenen Zustand überzuführen. Im Majjhima-Nikāyo, 85. Suttam, erklärt der Erhabene: ‘Da blickte ich mit dem Buddhaauge in die Welt. Und ich sah, Mönche, Wesen edler Art und gemeiner Art, scharfsinnige und stumpfsinnige, gut begabte und schlecht begabte, leicht begreifende und schwer begreifende und manche, die das Anpreisen einer anderen Welt als gefährlich erachten.’ Aber *dieser* Wille, die ganze Welt zu erlösen, konnte in ihm nicht entstehen, weil er natürlich ohne weiteres die absolute Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens erkannte und weil nach etwas, das man als unmöglich erkannt hat, gar kein Wille entstehen *kann*: niemand kann den Willen haben, mit einem von ihm als ungültig erkannten Lose einen Treffer zu machen. Wohl aber blieb für den Buddho noch das Problem übrig, auch über den aus seinem grenzenlosen Mitleiden geborenen glühenden Wunsch hinwegzukommen, alles Leiden in der Welt *bis an die Grenzen des Möglichen* zu vernichten. Und dieser Wunsch konnte, da er sich als berechtigt darstellte, nur dadurch zum Schweigen gebracht werden, daß er tatsächlich erfüllt wurde. Der Buddho erfüllte ihn auch, indem er buchstäblich ‘unermeßliche Güte gegen alles, was da lebt und atmet’, zeit seines Lebens betätigte. Dadurch hatte er getan, *was ihm möglich war*. Eben damit aber war dieser Wunsch bis an die Grenzen des Möglichen gestillt, jenseits dieser Grenzen aber konnte er, wie bereits ausgeführt, eben wegen der erkannten Unmöglichkeit, sich nicht weiter erheben. Der Buddho war mithin auch in dieser Richtung *absolut* wunschlos und damit überhaupt leidfrei geworden. In diesem Sinne hat er auch seine Lehre gestaltet, in der die Pflege der Güte bis zur ‘Unermeßlichkeit’, ‘Grenzenlosigkeit’ gelehrt wird, und zwar nicht nur gegenüber den Menschen und den Tieren, sondern auch gegenüber den Pflanzen, ‘den Wesen, die nur ein Sinnesorgan haben’“.

Diese Ausführungen unseres Lehrers zeigen uns zugleich auch, daß Güte, Mit-Leiden und Mit-Freude in allen ihren Phasen auch stets schon von einem heiligen Gleichmut begleitet werden. Die Weisheit nämlich, die in der Gefolgschaft der Anattā-Durchdringung eintritt, ist stets begleitet von der Erkenntnis der Grenzen des Möglichen und führt so auf ihrer jeweiligen Stufe schon immer zu dem entsprechenden heiligen Gleichmut. Der heilige Gleichmut des Vollkommen-Erwachten aber verwandelt das Mit-Leiden in die große Barmherzigkeit.

Und so klingen diese Ausführungen in die großen Worte aus dem Samy.-Nik. XLV, 4 aus: „Wessen Wehr Nicht-Übelwollen, Barmherzigkeit und Abgeschiedenheit ist, wessen Rüstung die Geduld, der gelangt zur vollkommenen Sicherheit: Das ist das dem Ich in Wirklichkeit Angemessene, das unvergleichliche Brahmavehikel (*etad attaniyam bhūtam brahmayānam anuttaram*); die Weisen gehen aus der Welt heraus, sie ersiegen in Wahrheit den Sieg.“



---

## DER ZWIEFACHE HEILIGE BEZIRK

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XV. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1962/2505

**E**rst wer weiß, daß das wahre Heil bloß in der Loslösung von allem Vergänglichen, Täuschenden und damit zutiefst Unbefriedigenden zu finden ist, das nicht unser wahres Selbst, und der damit die Zuflucht zu sich selbst in Wahrheit genommen hat, vermag die Bruderschaft zu finden, die ihn selbst und andere fördert. Ihn nötigt es, täglich zu sich zurückzufinden in seiner Stunde des Schweigens im stillen Winkel. Dabei klärt sich ihm auch alles, was als Weltausbreitung an ihn herantritt. „Was man empfindet, nimmt man wahr – Was man wahrnimmt, denkt man (zusammen) – Was man (zusammen) denkt, breitet man – (in den Raum hinaus) – aus – Was man so ausbreitet, tritt als eine Wahrnehmung der Weltausbreitung an den Menschen heran“ (Majjh.-Nik. 18. Suttam). Wer sein Denken reinigt und seinem Wahrnehmen und Empfinden auf die Spur kommt, womit es in ihm licht wird, reinigt die Welt und macht sie licht. „Hier im Bewußtsein steht das All“ (Sutta-Nipāto, Vers 1114). Beim regelmäßigen einsamen Nachsinnen öffnet sich dem Betrachter das geistige Auge, das ihn erkennen läßt, wie sehr alles von seiner geistigen Einstellung abhängt. So tut sich ihm auf der eine heilige Bezirk. Daraus erwachsen ihm die Kraft, die innere Freude und die Beruhigung, die ihm den Bruder im Geiste entgegenführt, dessen er bedarf und der seiner bedarf. So erschließt sich ihm der andere heilige Bezirk.

Diese zwei heiligen Bezirke sichern ihn stets in einer Welt, die alles vereinzelt und das Unwesentliche als wesentlich hinstellt. Aber auch *diese* Welt ist nur die Welt, die, aus der Gemütsverfassung und den Vorstellungen aufgebaut, wieder an den Menschen herantritt. Eigentlich ist es nur ein heiliger Bezirk, ein MANDALA, das den Strebenden sichert. Je mehr er erkennt: „Nicht in den Beilegungen kommt man zum Wesenhaften“ (Sutta-Nipāto, Vers 364), reinigt sich ihm die Welt vom Verkehrten und Unwesentlichen. Alles, was vor ihn hintritt, wird ihm einzig und allein noch zum Kündler der großen Botschaft: Laß los! – Aber welch seliges Loslassen! Je mehr alles Laute und Aufdringliche, das ihn bisher beunruhigte, ihm in der Ferne verhallt, desto feierlicher deutet sich ihm der Ausklang an, der verklingt wie beim heiligen Worte OM, desto mehr zeigt ihm ein wundervolles Abendrot die letzte Verhüllung des Wesenhaften. Das Verwirrende hat über ihn keine Gewalt mehr und der Friede hält seinen Einzug, der Friede, der Vorbote des Höchsten.

Erst wer immer wieder in der Stunde des Schweigens im stillen Winkel zu sich selbst zurückfindet und von daher seine Welt umgestaltet, wird fähig zu religiöser Bruderschaft. Die innere Mitte wird auch hier zur Mitte. Sie ist der diamantene Kern.



---

# *WAS MUSS ICH TUN, DAMIT MIR DIE LEHRE IM ALLTAG EINE STÜTZE WERDE?*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur großen Vesāk-Feier am 19. Mai 1962  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XV. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1962/2506

**W**ie auf einer Insel finden wir uns an Vesāk immer wieder zusammen. Es ist eine Insel in dem reißenden Strome des industrialisierten Zeitalters, das seine eigenen Gesetze entwickelt. Dieser rasch fließende Strom aber mündet nicht in einen Ozean des Friedens, er droht vielmehr in einem kokytischen Pfuhle zu enden, der in den finsternen Abgrund des Tartaros hinunterstrudelt. Von diesem Strome her auf unserer Insel anzulanden, ist auch gar nicht leicht. Von den meisten Passagieren des schnell mit dem Strome dahinfahrenden Schiffes wird sie kaum beachtet. Viel angenehmer ist es zunächst auch, dem Sog des reißenden Stromes nicht zu widerstehen. Zwangsläufig zieht er ja in seine Richtung.

Die meisten erliegen der Verführung, das Massenbewußtsein, das unser industrielles Zeitalter herausbildet, für sich reflektieren und denken zu lassen, die Bedürfnisse durch dieses Massenbewußtsein erwecken und steuern, sich ganz davon leiten zu lassen. Es scheint manchmal angenehm, so dahin zu treiben. Unwillkürlich nimmt man eben die Lage ein, die dem treibenden Strome den geringsten Widerstand entgegensetzt. Doch immer wieder stellt sich das Unbehagen ein, letzten Endes bloß noch eine Sache zu sein, die wegen der Körperlichkeit einfach zu einem Sklavendasein gezwungen werden kann und wegen der Triebe und Gelüste zum Opfer aller Lockungen wird, die unsere heutige Zeit, in der Konsum und Leistung die Eckpfeiler sind, an allen Ecken und Enden feilhält. Dieses innerlichste Unbehagen steigt gewiß bei jedem einmal auf, wenn auch zumeist zu schwach, um nicht sofort wieder in der Flut der Eindrücke und Erwägungen unterzugehen. Vom Sog des reißenden Stromes fortgerissen, behält der Zeitgenosse nur die Ahnung eines Unheimlichen, daß das unmenschlich rasende Treiben in Unheil und Verderben führen werde.

Und doch gibt es einen Ausweg, und doch gibt es eine Möglichkeit des Aussteigens aus dem gefährdeten Fahrzeug. „Das Massenbewußtsein reflektiert und denkt wohl für uns“, sagt ein bekannter Arzt und Zeitkritiker, „es erweckt und steuert unsere Bedürfnisse und läßt uns infolge seiner Rationalität vergessen, daß wir kein Ich mehr haben, aber es leidet nicht für uns. Die Schlaflosigkeit, an der ich leide, ist meine eigene, auch wenn sie durch die Bedingungen einer unnatürlichen Zivilisation entstanden ist. Im Schmerz bleiben wir auch heute noch einzelne, ja es



scheint, als sei der Schmerz einer der letzten noch offenen Zugänge zu unserem untergegangenen Ich“<sup>21</sup>. Was hier vorwiegend vom körperlichen Leidenszustand gesagt wird, das gilt auch von jeglichem Leidenszustand in Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung und schließlich vor allen Dingen auch im Sterben. Wir sind da allein gelassen, wir sind ganz auf uns zurückverwiesen.

Es gilt noch heute, was uns das Zwiegespräch weist, das nach dem 82. Suttam der Mittleren Sammlung vor ungefähr 2500 Jahren zwischen dem ehrwürdigen Ratthapālo und dem Kuru-könige Koravyo stattfand. Der König fragt den ehrwürdigen Ratthapālo: „‘Die Welt bietet nicht Schutz noch Schirm.’ Wie ist nun, verehrter Ratthapālo, der Sinn dieses Wortes zu verstehen?“ – „Wie meinst du, großer König? Hast du nicht irgendein chronisches Leiden?“ – „Freilich, verehrter Ratthapālo, leide ich an chronischem Rheumatismus. Zuweilen, verehrter Ratthapālo, stehen meine Freunde und Hausgenossen, meine Angehörigen und Blutsverwandten um mich herum und sagen: ‘Jetzt wird der König Koravyo sterben! Jetzt wird der König Koravyo sterben!’“

„Wie meinst du nun, großer König? Hast du über deine Freunde und Hausgenossen, deine Angehörigen und Blutsverwandten Macht, daß du zu ihnen sprechen könntest: ‘Kommt doch her, meine Lieben, ihr Freunde und Hausgenossen, Angehörige und Blutsverwandten! Nehmt alle, so viel ihr seid, euren Teil an diesen Schmerzen auf euch, daß mir der Schmerz erleichtert werde?’ Oder bleibt es dabei, daß du allein jenen Schmerz leiden mußt?“

„Ich habe dessen nicht Macht, verehrter Ratthapālo, daß ich zu meinen Freunden und Hausgenossen, meinen Angehörigen und Blutsverwandten sprechen könnte: ‘Kommt doch her, meine Lieben, ihr Freunde und Hausgenossen, Angehörige und Blutsverwandten! Nehmt alle, so viel ihr seid, euren Teil an diesen Schmerzen auf euch, daß mir der Schmerz erleichtert werde!’ Sondern es bleibt dabei, daß ich allein jenen Schmerz leiden muß.“

„Dies, großer König, hat Er der erhabene, erkennende, schauende, heilige, höchste Buddha im Auge gehabt, wie er gesprochen hat: ‘Die Welt bietet nicht Schutz noch Schirm’ – was ich bedacht und gesehen und gehört habe, und habe darum die Welt verlassen und mich der Heimlosigkeit zugewandt.“

„Wunderbar, verehrter Ratthapālo! Staunenswert, verehrter Ratthapālo, wie wohlgesprochen dies von Ihm ist, dem erkennenden, schauenden, heiligen, höchsten Buddha: ‘Die Welt bietet nicht Schutz noch Schirm.’ Denn die Welt, verehrter Ratthapālo, bietet ja keinen Schutz und Schirm.“

Wie gesagt, in körperlichem und in seelischem Elende sind wir schließlich und zuletzt allein gelassen. Niemand kann uns unsere Leiden abnehmen und im Sterben bleiben wir schließlich ganz für uns. Deswegen liegt aber gerade hier und ausschließlich hier der *große Anruf*, und selig der, der ihn hört. Bei der rechten Einstellung gewinnt alles Leiden für uns die Bedeutung des Mahners, daß wir im tiefsten Grunde dem Leid der Vergänglichkeit vollständig entrückt sind. Alles Leid, das uns trifft, ob seelisch oder leiblich, aller Kummer, Jammer, Gram, Schmerz und alle am andern erlebte Verzweiflung, jede Krankheit, die Mühsalen des Alters und das unvermeidliche Sterben, all das sind Götterboten, die mit ernster Majestät vor uns hintreten. Als Herolde erscheinen sie bei der rechten Anschauung vor uns und künden uns feierlich, wie uns Willensdrang und gieriges Anhängen allezeit ins Spinnnetz des Leides verstricken, wie aber Loslassen und Ledigwerden uns ein auch *jetzt schon* durchaus erreichbares Glück erlangen lassen, das jenseits des tosenden Wasserfalles der Vergänglichkeit liegt. „Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selbst sein.“ Erst unter dieser Botschaft des Heil-Gewordenen, des Heilig-Gewordenen gewinnt

---

<sup>21</sup> Dr. med. Joachim Bodamer, „Der Mensch ohne Ich. Wie werden wir wieder glücklich?“ Herder-Bücherei, Bd. 21, 5, 43/44.

das Leiden für uns seinen wahren Sinn. Dann gelten auch für uns die Worte aus dem Samyutta-Nikāyo: „Das Leiden ist ... die geheime Ursache des Glücks“.<sup>22</sup>

Es wird uns dann nicht mehr einfallen, über die bösen Zeiten zu schimpfen, da gerade die Zeitumstände dazu beigetragen haben, das Leiden für uns zum Herold des Ewigen werden zu lassen. Gerade durch diese Erkenntnis wissen wir ja auch, daß wir nicht von ungefähr in diese fragwürdige Umgebung gekommen sind, sondern vielmehr mit an ihr gebaut haben, sie also als Frucht eigenen Karmas vor uns steht. Was Hugo von Hofmannsthal (1874–1929) an einen Freund schreibt, das ist auch unsere Erfahrung: „Der heutigen Umwelt schein eine solche dunkle, religiöse Würde innezuwohnen, daß er nicht wohl möchte dafür getröstet werden, daß es ihm verhängt wurde, dies mitzuerleben, und er sich auch nicht herausnehmen wolle, einen anderen deswegen zu trösten“. Mit ihm erkennen wir, „daß die Technik nicht die ökonomische, nicht die soziale und nicht die geistig-kulturelle, sondern in erster Linie die religiöse Existenz des Menschen herausgefordert hat“<sup>23</sup>.

Wer hierher kommt, tut es aus eigenem Antrieb. Was sollte ihn auch anderes dazu bewegen? Auch das Hierherkommen ist überhaupt nur von Wert, wenn es erfolgt, weil der innere Anruf dazu da ist. Dann wird es auch zum Beisammensein wahlverwandter Menschen, die es als höchst wichtig betrachten, an eine Stätte zu kommen, wo man einander hilft und sich gegenseitig stützt. An was kann uns bei unserer Wirksamkeit überhaupt nur liegen? Es kann uns bloß auf eine Sammlung wahlverwandter Wesen ankommen. Damit sind wir auf dem rechten Wege. Und wenn einer das Wort „Mission“ in den Mund nimmt, dann muß er sich klar sein, daß Mission im Sinne einer innerlichen Religiosität nur dann ihren einzigartigen Wert behält, wenn sie eine Mission als eine rein individuelle Angelegenheit ist, als ein Einwirken von Mensch zu Mensch. Zu dieser Art Mission gibt diese Woche des Beisammenseins jedem einzelnen von uns reichlich Gelegenheit.

Von einsichtigen Menschen hören wir mehr und mehr: „Was wir heute nur sehr unvollkommen unter ‘seelischer Hygiene’ als passive Schutzmaßnahmen gegen schädliche psychische Einflüsse der Großstadt beschreiben, müßte eine Haltungslehre werden, ein pädagogisches System des Sichverhaltens gegenüber der Umwelt, in der es kaum angebracht ist, etwas ungeprüft hinzunehmen, bloß weil es farbig glänzt, leicht eingeht und eine flüchtige, gefahrlose Steigerung des Lebensgefühls in Aussicht stellt, den berüchtigten ‘Genuß ohne Reue’. Eine Haltungslehre also anstelle von Leistungsverherrlichung, eine aktive, bewußte, geistige Einstellung, die sich um ihrer selbst willen Grenzen zieht, die sich zur Einsicht bringt und diese Einsicht auch lebt, daß nämlich unsere Wahrnehmungs-, unsere Erlebnis- und unsere seelische Verarbeitungsfähigkeit desto tiefer und reicher wird, je begrenzter die Zahl der Weltgegenstände ist, die sie von sich aus ergreift, statt vom nicht mehr Unterscheidbaren, vom flüchtig Flimmernden, vom bloßen Anregenden und Erregenden in eine Dauerspannung genommen zu werden“<sup>24</sup>.

Von ernstesten Menschen, die ihre Zeit kennen, hören wir jetzt den Mahnruf, daß der Mensch sich verändern müsse, damit er „aus der schnell fließenden technischen Zeit wieder in seine eigene übertritt, der ja ein Körnchen Ewigkeit beigemischt ist“<sup>25</sup>.

Das aber ist gerade wieder eine Bestätigung der LEHRE. Sie bietet den rechten Ausblick und das rechte Heilmittel eben auch in dieser Zeit. Sie muß aber immer allgegenwärtiger werden. Diese Woche des Beisammenseins dient dazu, es uns deutlich zu machen: Was muß ich tun, daß mir die LEHRE im Alltag eine Stütze werde?

---

<sup>22</sup> Karl Seidenstücker, „Buddhistischer Weltspiegel“, Heft vom Nov. 1921, S. 190.

<sup>23</sup> Dr. Bodamer, „Der Mensch ohne Ich“, S. 11.

<sup>24</sup> Ebenda, S. 21/22.

<sup>25</sup> Ebenda, S. 23.

Wir feiern heute Vesāk und erinnern uns dabei der Worte aus Dīgha-Nikāyo XVI: „Diese vier Stätten, Ānando, sind für einen vertrauenden edlen Sohn sehenswert und tief in ihrem Eindruck. Welche vier?

‘Hier ist der Vollendete geboren’, ‘hier ist der Vollendete in der unübertroffenen vollkommenen Erwachung erwacht’, ‘hier ist vom Vollendeten das unübertroffene Rad der Lehre in Bewegung gesetzt worden’, ‘hier ist der Vollendete in dem Nibbāna-Bereich ohne einen Rest von Beilegungen zur Erlöschung gekommen’. Das, Ānando, sind die vier Stätten, für einen vertrauenden edlen Sohn sehenswert und tief in ihrem Eindruck. Herankommen werden, Ānando, vertrauende Mönche und Nonnen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen im Gedenken an diese vier hehren Stätten. Die da immer zu diesen Denkmälern pilgern, werden in Zuversicht das Leben beschließen. Alle die werden bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, den guten Weg gehen und in himmlische Welt gelangen.“

Uns aber geht es um eine innere Pilgerfahrt, ohne die auch eine äußere Pilgerfahrt ohne Wert bleibt. Wie es uns die Belehrung Rāhulos im 61. Suttam der Mittleren Sammlung zeigt, müssen wir betrachtend und immer wieder betrachtend diesen Weg gehen. Dabei wird aber eine gewisse Ablösung vom Feind gleich von vornherein notwendig. Sie steht am Anfange. Insonderheit ist es die Ablösung von den Einflüssen, die fliehend überwunden werden müssen.

Wie oft hören wir nicht die Klage: Ja, wenn ich nur mehr Zeit für die Lehre hätte! Der Klagende hat auch tatsächlich keine Zeit, weil er in keiner Weise die Ablösung vom Feind vollzog. Und wenn er sich nicht endlich dazu aufrafft, wird er *nie* Zeit haben.

Der Beruf nimmt uns den größten Teil des Tages in Anspruch, nachher verlangen unsere Angehörigen nach unserer Gesellschaft. Wir haben auch Verpflichtungen gegenüber Menschen, die unserer Hilfe bedürfen. Es ist freilich nicht leicht, hier das rechte Maß im Tun und Lassen zu finden. Wir werden es aber nie finden, wenn wir nicht auch hier die dringend notwendige Ablösung vom Feind vollziehen, d.h. wir werden wieder vom Pfad abkommen und die schon vorhandenen Erkenntnisse werden verloren gehen.

Wir müssen uns ernstlich fragen: Vertue ich noch viel Zeit mit zwecklosem Plaudern? Vertue ich überhaupt meine Zeit mit abziehender Geselligkeit? Lasse ich mich von meinen Angehörigen zu sehr mit Beschlag belegen? Sind ihre Interessen bei der Unterhaltung allein tonangebend und füge ich mich ihnen ganz, ohne je im Gespräch auch Gedanken einfließen zu lassen, die das zur Geltung bringen, was mich zur Buddhalehre hindrängt? Beherrschen mich die alltäglichen Dinge mit tyrannischer Macht? Erforschen wir uns, ob wir nicht noch überdies aus alter Gewohnheit mit Menschen zusammenkommen, die uns an unsere überkommenen Gewohnheiten zu fesseln suchen? Irgendwo, auf der Schule, beim Militär oder im Beruf, waren wir mit ihnen zusammen. Sie gingen dann ihren Weg und wir den unseren und nur noch Erinnerungen sind uns gemeinsam. Nicht nur verloren sind die Stunden, die wir uns ihnen im mündlichen oder schriftlichen Verkehr widmen, sie lassen uns den Pfad vergessen. An Verkehr, der uns fortwährend in die niedrigsten Sinnenlüste verstrickt, will ich hier gar nicht denken.

In diesen Fällen müssen wir zeigen, ob es uns auch nur im Geringsten mit der Loslösung ernst ist. Wenn wir unsere Zeit noch mit solchem, uns in die alten Gewohnheiten immer wieder verstrickenden, Umgange vertun, so ist gar keine Rede von der eisern notwendigen Ablösung vom Feind. Wenn wir noch nicht einmal die Kraft hierzu aufbringen, wie wollen wir dann auf den befreienden Weg der Loslösung gelangen? Wir werden bleiben, was wir sind, und wir werden weiter leiden, wie wir zur Zeit leiden und, was das Schlimmste ist, wir erhalten uns durch ein solches Verhalten die Möglichkeit, noch viel, viel mehr leiden zu müssen. „Unweise Einstellung des Geistes läßt neue Einflüsse entstehen und die bisherigen erstarken“ (Mittl. Sammlg., 2.Suttam).

Treffend sind die alten Worte: „Sage mir, mit wem du umgehst, so sage ich dir, wer du bist; weiß ich, womit du dich beschäftigst, so weiß ich, was aus dir werden kann.“ Das gilt natürlich ganz besonders für die Bücher, die wir lesen. Auch hier werden wir weiter Bücher lesen müssen, die unserem beruflichen Fortkommen dienen. Auch hier werden wir, je nach unseren Lebensverhältnissen, um eine gewisse Lektüre von Zeitungen und Zeitschriften nicht herumkommen. Aber die Bücher, die dazu beitragen, daß wir uns immer wieder treffen, müssen unsere besten Freunde werden. Solcher guten Freunde können wir einfach nicht mehr entbehren. Sie wollen nicht nur gelesen, sie wollen *studiert* werden.

Unser Lehrer Georg Grimm sagt uns: „Freilich absorbiert ein solches Studium auf Jahre hinaus die *ganze freie* Zeit. Aber das wird auch bei allen anderen Studien als selbstverständlich betrachtet, warum nicht auch hier? Bei den anderen Fächern, weil sie praktischen Nutzen gewähren. Dies aber gilt hier erst recht!“ Erst dann werden die Bücher für den, der das Heil im eigenen Innern sucht, zum Deuter im Sinne des Vollkommen-Erwachten. Erst dann geben sie ihm Klarheit und leiten ihn zur beschaulichen Betrachtung, die ihn zum erkennenden Schauen führt.

Wenn wir zusammenfassen, was unser Lehrer auch an anderen Stellen sagt, so ist es das: Weil ein falscher Schein, ja ein falscher transzendentaler Schein, zufolge dessen wir uns mit dem Erkennbaren, d.i. den fünf Gruppen unserer Persönlichkeit verwechseln, wegzubringen ist, deshalb genügt es natürlich auch nicht, ein solches Werk ein oder zweimal durchzustudieren und es dann für immer wegzulegen, sondern man muß durch tägliche, Jahre lang fortgesetzte Einstellung des Denkens in die Richtung der drei Merkmale „vergänglich, leidbringend und nicht-ich“ es in die Bahnen geleiten lassen, die uns ein regelmäßiges meditatives Verweilen einfach zur Notwendigkeit machen, wodurch dann jener transzendente falsche Schein schwinden wird. Befolgt man das nicht, so werden die durch die geeigneten Bücher vermittelten Gedanken nur allzu bald von der in uns hausenden triebgebundenen Tendenz zum „verkehrten Denken“ wieder ausgelöscht werden.

Wenn wir uns das klar machen und uns dabei sagen müssen, daß wir noch viele Bücher lesen, vielleicht sogar Kriminalromane, so lechzen wir noch danach, uns eine eindrucksvolle Welt aufzubauen. Wenn wir uns sagen müssen, daß wir noch zu den ständigen Beziehern der Illustrierten gehören, die allzu oft das sinnlich Aufreizende in trügerischen Bildern in den Vordergrund bringen, so vermehren wir die unzähligen Eindrücke, die wir jeden Tag in uns aufnehmen müssen, um ein beträchtliches und stärken Illusionen, die uns vom Pfade schleunigst vertreiben. Wir bleiben in unklaren Empfindungen und entrinnen nicht einer Flut matten Sehnsens. Und in dieser Flut werden wir wieder ertrinken, wenn wir nicht auch hier die Ablösung vom Feind wirklich vollziehen. Das aber ist etwas, das wir gleich tun müssen. Morgen oder übermorgen brauchen wir nicht mehr dazu imstande zu sein.

Was die im Sinne der LEHRE förderlichen Bücher anbetrifft, so werden wir es freilich begrüßen, ein Problem auch einmal von einer anderen Seite beleuchtet zu finden. In jedem Falle aber wird nur ein Buch von Wert sein, das der Autor für sich selber geschrieben hat zur Klärung für eigenes Denken und Streben. Leider sind diese Bücher nicht häufig. Wir sind durch die Werke unseres Lehrers Georg Grimm hier sehr anspruchsvoll geworden. Denn daß der verehrte Lehrer diese Bücher für sich selber geschrieben hat, weiß jeder Kenner seiner Werke, wozu aber mehr gehört, als gelegentlich einmal in einem seiner Bücher gelesen zu haben. Dem aufmerksamen Studium zeigt sich das zweifelsfrei. Weil er mit höchstem sittlichen Ernst und größter Fähigkeit in der ursprünglichen Lehre für sich den Heilsweg fand, so zeigt er ihn durch seine klare Darstellung auch den Suchern, die, angezogen durch sein Werk, die Lehre verstehen lernen. Überhaupt gilt: Nicht ohne eine gewisse Feierlichkeit sollte man ein Buch in die Hand nehmen. Wenn man aber merkt, daß man bei seiner Lektüre nicht klarer wird, so soll man es wieder beiseite legen. Alles Unklare wird zum Feinde.

Wir können es uns nicht deutlich genug sagen: Habe ich hier wirklich schon etwas aufgegeben? Lebe ich etwa auch hier noch in meinen alten Gewohnheiten? Gerade hier allerdings gilt: Wenn ich nicht schleunigst die Ablösung vom Feind vollziehe, werden neue Einflüsse entstehen und die alten werden übermächtig werden. Gar bald werde ich wieder von den Fluten des Samsāro davongetragen werden. Nicht umsonst ruft uns unser Lehrer das Wort des Cicero zu: „Den Leser eines Buches fürchte ich“. Ihn allein hat auch Māro zu fürchten.

Mächtige Monopole diktieren heute im Interesse der Wirtschaft dem einzelnen seine Bedürfnisse. Sie diktieren sie freilich nur dem, der sich dem Einflusse der Presse, des Rundfunks, des Fernsehens, des Films, der gewaltigen Lichtreklame der Großstädte und der faszinierenden Zurschaustellung der Schaufenster ausliefert wie die allermeisten, wie die große Masse. Er meint genug getan zu haben, wenn er seine berufliche Tätigkeit mit Aufmerksamkeit verrichtet, wenn er da denkt. Was ihm aber neben seiner speziellen Aufgabe in Studierzimmer, Büro, Geschäft, Werkstatt oder in der Fabrik oder was ihm gar erst nach Feierabend entgegentritt, damit setzt er sich nicht mehr auseinander. Er läßt die Eindrücke auf sich wirken, wie sie mögen, die Eindrücke, für die insbesondere Zeitung, Illustrierte, Fernsehen, Kino und Rundfunk allenthalben überreich sorgen. Er läßt sich in der großen Herde treiben und jedes Schlagwort bringt ihn dahin, im großen Massentriebe nur immer wieder noch eiliger dahinzutrotten.

Ein solches Bild des entmenschten Menschen ist schrecklich. Schon aus unseren bisherigen Erkenntnissen heraus werden wir kaum mehr in die Gefahr geraten, in der großen Herde haltlos dahinzutrotten. Wir müssen uns aber immer wieder darüber klar werden, daß zunächst das Wichtigste die Ablösung vom Feinde ist, eingedenk der Ermahnung: „Unweise Einstellung des Geistes läßt neue Einflüsse entstehen und die bisherigen erstarken.“

Wir haben einen Weg, wo andere erst einen Weg suchen. Aber auch das, was andere weise Männer aus ihren Erfahrungen heraus sagen, weist in die Richtung des Buddha-Pfades, wenn z.B. der mitten im heutigen Treiben stehende Arzt, den ich schon zitierte, sagt: „Auch in der Arbeit wird der Mut zum Widerstand notwendig, weil jeder sich mehr auflädt, als er leisten kann, oder sich einem Diktat unterwirft, das nicht immer, aber doch viel häufiger, als wir eingestehen, aus uns selber kommt und nicht von der Arbeitsform oder -organisation, der wir unterworfen sind. Askese in der Arbeit bedeutet gerade das Gegenteil des Wortlautes, nämlich die Prüfung, was ich mir zumuten darf, wenn ich nicht bloß 'Arbeiter' sein, sondern Mensch bleiben will. Wie ein großer Künstler oft erst durch das groß ist, was er bei einem Kunstwerk wegläßt, also nicht ausdrückt, so der heutige Leistungsmensch durch die wache und sorgsame Art, wie er seine Leistung selbst begrenzt und dies als eine Forderung seiner Individualität gegen die Umwelt durchsetzt. Das kann Verzicht auf Karriere, Rang, soziales Ansehen und scheinbaren Erfolg bedeuten, dafür aber Gewinn und Zuwachs im Innern, eine neue, wenn auch bescheidene Form der Menschenwürde in der technischen Zivilisation, ein Element inneren Friedens, das auf die Umgebung ausstrahlt. Diese durch Widerstand gegen unsere Zivilisation entstehende Menschenwürde, ist die einzige, die der Mensch sich heute noch selbst geben kann. Sie ist die seine, weil sie von keiner politischen Verfassung, die ja jederzeit wandelbar ist, garantiert zu werden braucht.“<sup>26</sup>



---

<sup>26</sup> Dr. Bodamer, „Der Mensch ohne Ich“, S. 136/137.

---

**DER AUSBLICK,  
DEN UNS DIE LEHRE GEWÄHRT,  
LÄSST UNS IMMER WIEDER  
DIE ERNEUERUNG FINDEN**

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag bei der Pavāranā-Zusammenkunft am 26. August 1962,  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XV. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1962/2506

**R**echte Anschauung und rechtes Sich-Entschließen, die Teile des achtfachen Pfades, die in dem Stück der Erkenntnis eingeschlossen sind (*ya ca sammāditthi yo ca sammāsankappo, ime dhammā paññākkhandhe sangahitā*), sind durcheinander bedingt. Sie stehen an der Spitze des Hohen Achtfachen Pfades. Seine anderen Teile: Rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechte Besonnenheit und rechte Konzentration sind von ihnen abhängig. In der Lehre des BUDDHO, DIE RELIGION DER VERNUNFT UND DER MEDITATION sagt Georg Grimm: „Daß nicht etwa die Setzung der äußeren Tat als solcher, rein objektiv genommen, also beispielsweise die wenn auch unverschuldet herbeigeführte Tötung eines Menschen, sondern vielmehr die *Gesinnung*, in der sie gesetzt wird, d. h. also eben wiederum die Willensrichtung, aus der sie erfolgt und deren Verhärtung sie selbst mitbedingt, es ist, welche das fernere Schicksal des Menschen bestimmt, führt der Buddha im sechshundfünfzigsten Suttam der Mittleren Sammlung aus, wo er in einem Zwiegespräch mit Upāli, dem Hausvater, einem Anhänger des Nigantha Nathaputto, den Gedankengang behandelt: Was ohne Absicht geschieht, ist nicht so sehr von Übel; wenn es aber mit Absicht geschieht, dann ist es sehr von Übel, und dabei in dreimaliger feierlicher Wiederholung erklärt, daß von den möglichen Taten in Gedanken, Worten und Werken die in Gedanken, d. h. jene, die auf eine böse Gesinnung zurückgehen, die übelsten sind. Ja, im Sechserbuch des Anguttara-Nikāyo identifiziert der Buddha das *Wirken* direkt mit dem *Wollen*: ‘Den Willen, Mönche, nenne ich das Wirken (*kammam*); denn ist der Wille da, so wirkt man, sei’s in Werken, Worten oder in Gedanken.’“

Die Gesinnung aber, von der hier Georg Grimm spricht, fußt auf der jeweiligen Anschauung und aus dem daraus erfolgenden Sich-Entschließen. Wir können auch von der geistigen Einstellung sprechen, von den Willenstendenzen, die uns alles in ihrem Lichte sehen und dann entsprechend handeln lassen. In den Erläuterungen zu Samyutta-Nikāyo XII, 11 heißt es ja auch: „Die Willenstendenz (*manosañcetanā*) bringt die Wiedergeburt in einer der drei Weltenarten mit sich: in den Welten der Sinnenlust, in den Welten der Reinen Formen oder in den Formlosen Welten.“



Nichts aber bringt uns die falsche Gesinnung und die rechte Gesinnung deutlicher zum Bewußtsein, als die ergreifenden Verse am Beginn des Dhammapadam:

„Was uns trifft, entspringt dem Denken, – geht aufs Denken stets zurücke.  
Was uns trifft, quillt aus dem Denken. – Denken regelt die Geschicke:  
So wir bösem Denken dienstbar – Worte oder Taten schufen,  
Folgt das Leid dem Weltenlaufe – wie das Rad des Zugtiers Hufen.

Was uns trifft, entspringt dem Denken, – geht aufs Denken stets zurücke.  
Was uns trifft, quillt aus dem Denken. – Denken regelt die Geschicke:  
So wir reinem Denken dienstbar – Worte schufen oder Taten,  
Folgt das Glück dem Weltenlaufe – und bleibt treu, wie unser Schatten.

‘Kränkung litt ich, Schläge fühlt ich, – und man warf mich schmäählich nieder.’  
Weise von dir *die* Gedanken – und der Haß verläßt dich wieder.

Haß wird nie durch Haß bezwungen. – Ewige Weisheit laß mich lehren:  
Nicht-Haß nur bezwingt das Hassen, – Haßlos kannst dem Haß du wehren.

Mancher Mensch mag nicht bedenken, – daß uns allen winkt das Ende;  
Wer den Ausgang denkt, dem schlichtet – aller Hader sich behende.

Wer nach Lust späht ungezügelt, – ohne Maß beim Mahl und träge,  
Schwach an Kräften: den fällt Māra – wie der Sturm das Baumgehege.

Lust nicht suchen, wohl sich zügeln, – Stärke und Vertrauen finden,  
Karg beim Mahl sein: also trotzt du – Māra wie der Fels den Winden.“

Alles erscheint uns im Lichte unserer geistigen Einstellung. Je nachdem, wie sie beschaffen ist, trifft uns alles, kommt alles auf uns zurück, gestaltet sich uns alles. Im Lichte falscher Anschauung werde ich, wenn jemand mich kränkt, heftig werden. Dabei wird der andere noch heftiger werden, und es wird Zank und Streit entstehen. Im Lichte der rechten Anschauung aber werde ich nicht gleich in der Erregung wieder böse Worte gebrauchen und dadurch die Situation noch verschlimmern. Vielmehr werde ich mir sagen: „Habe ich ihm für seine Äußerungen wirklich Anlaß gegeben? Was habe ich falsch gemacht?“ Bei rechter Einstellung werde ich aus allen Vorfällen lernen. Und entdecke ich an mir nichts, so haben seine Äußerungen für mich keine Bedeutung, und ich kann nur wünschen, daß er sich früher oder später korrigiere.

Von der rechten Anschauung, die aller rechten geistigen Einstellung, die aller rechten Gesinnung zugrunde liegt, aber heißt es: „Und was ist rechte Anschauung? Die Erkenntnis des Leidens, die Erkenntnis der Entstehung des Leidens, die Erkenntnis der Aufhebung des Leidens, die Erkenntnis des zur Aufhebung des Leidens führenden Pfades. Das nennt man rechte Anschauung“ (Samy.-Nik. XLV, 8). Das sind allerdings Formulierungen, die nur dem etwas sagen, für den diese Botschaft zutiefst Bedeutung gewann. Und einmal hatten wir eine Erkenntnis des Leidens, die ganz besonders in ihren Folgen war. Es war damals, als wir das Unangemessene unseres Zustandes so deutlich erkannten, daß wir den Ausweg suchten und beim Hören der Botschaft des Vollkommen-Erwachten hier den Ausweg erkannten. Denn das wurde uns die große Verkündigung des Buddho, daß unbefriedigend unser Zustand, weil alles, was ins Licht unseres Bewußtseins kommt, sich als vergänglich und hinfällig erweist und damit letzten Endes als immer wieder leidvoll. Denn hier stehen das Vergehen und der Zusammenbruch immer am Ende. Der Gesundheit folgt Krankheit, wohl auch immer wieder Heilung. Das menschliche Leben aber endet schließlich doch mit einem Schwächerwerden, einem Älterwerden. Und man frage alte Menschen: Was das Altwerden bedeutet? Und wenn man hinzuhören versteht, wenn man sich in den alten Menschen

hineinzusetzen weiß, dann wird man merken, welches sehr große Leiden das Altwerden für die meisten Menschen ist. Und dann die große Enttäuschung, die über den meisten Leben liegt, auch über scheinbar sehr erfolgreichen! Das weiß besonders der, dem es öfter einmal passiert ist, daß ein älterer Mensch unter vier Augen sich ihm gegenüber rückhaltlos ausgesprochen hat. Wie recht hat Schopenhauer, wenn er sagt: „...Wenn zwei Jugendfreunde, nach der Trennung eines ganzen Menschenalters, sich als Greis wieder sehn, so ist das vorherrschende Gefühl, welches ihr eigener Anblick, weil an ihn sich die Erinnerung früherer Zeiten knüpft, gegenseitig erregt, das des gänzlichen disappointment *über das ganze Leben*, als welches ehemals im rosigen Morgenlichte der Jugend so schön vor ihnen lag, so viel versprach und so wenig gehalten hat. – Dies Gefühl herrscht bei ihrem Wiedersehn so entschieden vor, daß sie gar nicht einmal nötig erachten, es mit Worten auszudrücken, sondern es gegenseitig stillschweigend voraussetzend, auf dieser Grundlage weitersprechen.“ Und das ist also das immer sich wiederholende Resultat bei Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen. Eine solche Botschaft aber wäre nicht heilsam, wenn sie uns nicht zu gleicher Zeit auch den Ausweg wiese. Ihre große Verkündigung ist nämlich zu gleicher Zeit, daß uns nur ein Unvergängliches und Leidloses genügen könne. Und hier zeigt uns der Buddha auch schon gleich am Anfange den Ansatzpunkt zum Entrinnen aus diesem Zustande des Unheils im rechten Sich-Entschließen oder in der rechten Gesinnung. „Und was, ihr Mönche, ist rechte Gesinnung? Die Gesinnung des Loslassens, die von Übelwollen freie Gesinnung, die Gesinnung, die keinem Wesen Harm bereitet. Das, ihr Mönche, nennt man rechte Gesinnung.“

Die wahre und wirkliche Erkenntnis, daß nichts, was wir als vergänglich, hinfällig und schließlich als leidvoll erkennen, unser wahres Selbst sein kann, paart sich mit der geistigen Einstellung, daß es besser sei, loszulassen und frei zu werden. Dies kann nur geschehen mit einer von Übelwollen freien Gesinnung, mit einer Gesinnung, die keinem Wesen Harm bereitet. Denn mit Übelwollen und böswilligen Herzens durch die Welt gehen, ist ein gar arges Haften.

Aber wir fühlen uns immer wieder verstrickt, wir fühlen uns immer wieder gehindert auf dem Wege. Wir werden immer wieder von den mannigfachen Eindrücken gefesselt und entdecken immer wieder, wie enttäuschend wenig weit wir gekommen sind. Das mag uns dann stets wieder geschehen, wenn wir in Täler hineinkommen, die auf der Wanderung unvermeidbar sind, wo uns die Schatten der Berge bedrücken und der erneut zu vollziehende Aufstieg uns plötzlich entmutigt. Und doch kamen wir auch in dieses Tal nur durch einen Anstieg.

Suchen wir uns den rechten Freund, lesen wir in unserer Freizeit das rechte Buch, und wir werden gerade dadurch uns bereithalten, immer wieder tiefer zu sehen, wie sehr uns unsere Gewohnheiten in Leiden verstricken. Wir dürfen nicht einem lauen abgestandenen Wasser gleichen, das keinerlei Erquickung mehr gewährt. Wie einst, als wir durch ein erschütterndes Erlebnis des unangemessenen Zustandes, in dem wir uns befinden, gewahr wurden und zur Lehre kamen, so müssen wir uns immer wieder in durchdringendem Erkennen erneuern.

Das Leiden muß uns immer wieder erneut zum gewaltigen Herold werden, der uns durch die Botschaft des Vollkommen-Erwachten den Weg in die Freiheit weist.

Und wie soll das geschehen? Wenn wir wissen, um was es geht, dann werden wir uns jeden Tag im stillen Winkel wieder finden. Wir müssen tagtäglich mit Andacht lesen, wir müssen tagtäglich betrachtend verweilen. Unser Lehrer Georg Grimm sagt uns: „Wenn du nicht gestimmt bist, dann stimme dich“. Wie aber das? Im Satipatthāna-Suttam heißt es immer wieder, daß wir nur betrachtend verweilen können, wenn wir das weltliche Begehren und Sichkümmern überwunden haben. Was soll das aber heißen? Es bedeutet, daß wir – wenigstens vorübergehend – die fünf Hemmungen überwunden haben müssen, in denen unsere triebhafte Art sich äußert. Sinnliche Gier – Abneigung und Ärger – Gedankengestöber und innere Unruhe – Trägheit und Mattigkeit

und die Sucht zum Zweifel müssen zum Schweigen gebracht werden. Dann erst können wir überhaupt nur die Andacht finden, um mit Nutzen lesen zu können. Es muß einmal alles von uns abfallen, wir müssen gleichsam in uns hineinsinken. Über die Methoden hierfür – eine davon ist die Beobachtung und damit auch die Beruhigung des Atmens und damit auch des ganzen Körpergetriebes – werden wir in dem kommenden Beisammensein noch genug Gelegenheit finden zu sprechen.

In dieser stillen Zurückgezogenheit wird alles Große geboren. Auch ein Ignatius von Loyola hat einmal gesagt, daß der größte Schmerz, der ihm zustoßen könnte, die Aufhebung des von ihm gegründeten Ordens wäre, daß aber eine Viertelstunde Zurückgezogenheit genügen würde, ihn vollständig darüber zu trösten. Als ich kürzlich einen lieben Bruder traf, der in einer Umwelt weltanschaulich-politischen Druckes zu leben und als Künstler und Pädagoge zu schaffen gezwungen ist, sagte er mir, daß er ohne die stete Erneuerung im stillen Winkel das Leben da nicht zu führen vermöchte. „Weder Weib noch Mann kann allsogleich diesem Körper den Abschied geben, das Gemüt beherrschen kann bis dahin der Sterbliche“ (Ang.-Nik. X, 208).

Im stillen Winkel erklimmen wir immer wieder den Felsen, von dem aus wir „einen heiteren Garten, einen herrlichen Wald, eine blühende Landschaft, einen lichten Wasserspiegel“ sehen. Und wie viele Felsen behindern stets wieder diese Aussicht! Unsere eigene Schwerfälligkeit infolge unserer persönlichen Schwächen als Frucht unseres Karma, die die Last, die wir tragen, durch Abhängigkeit vom körperlichen Befinden zu einem fast unübersteigbaren Hindernisse auftürmt und die Hörigkeit der Umwelt gegenüber wie eine Verdunkelung um uns ausbreitet. Mit dieser Zentnerlast in der Wirrnis des Alltages aber besteigen wir nicht den Felsen, ja, wir bemerken ihn bei unserem müden Dahinschleichen nicht einmal als das Hindernis, das uns die freie Aussicht versperrt. Und doch müssen wir ihn als das große Hindernis bemerken, das wir nur durch Besteigen überwinden können! Der stille Winkel aber ist der Beobachtungsplatz, der uns den störenden Felsen des dürstenden Anhaftens an unserer Persönlichkeit und ihrer durch Begehren, Ergreifen und Haften sich um uns ausbreitenden Welt fest ins Auge fassen läßt. Dabei aber besteigen wir den Felsen und stehen schließlich auf seiner Spitze. Und wie der Freund im Gleichnis, der zuerst die Schilderung des oben Stehenden als unmöglich hinstellte, dann aber sich doch die Mühe machte, den Felsen zu erklimmen und nun selbst den überwältigenden Ausblick genoß, so rufen auch wir immer wieder aus: „Solange ja mich eben, Bester, dieser hohe Fels gehindert hat, habe ich das Sichtbare nicht gesehen“ (Majjh.-Nik. 125). In der Kraft dieser Anschauung, die sich uns immer wieder in unseren stillen Stunden erneuert und verstärkt, gehen wir unseren Weg beharrlich weiter.



---

## DARLEGUNG DER WURZEL ALLER DINGE

---

Mittlere Sammlung, 1. Suttam

Übersetzt und erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XVI. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1963/2506

So habe ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Erhabene bei Ukkatthā im Freundlichen Haine am Fuße eines Königssalbaumes. Dort nun redete der Erhabene die Mönche an: „Ihr Mönche!“ – „Erhabener“, antworteten zustimmend die Mönche. Der Erhabene sprach also: „Die Darlegung der Wurzel aller Dinge werde ich euch geben, ihr Mönche. Höret zu und achtet wohl auf das, was ich euch sagen werde.“ – „Ja, o Herr“, stimmten die Mönche dem Erhabenen zu. Der Erhabene sprach also:

„Ein Weltmensch, ihr Mönche, der sich nicht unterrichtet, für den die Edlen (*ariyā*) nicht existieren, der die Lehre der Edlen nicht kennt, in der Lehre der Edlen nicht zu Hause ist, für den die Erlesenen (*sappurisā*) nicht existieren, der die Lehre der Erlesenen nicht kennt, in der Lehre der Erlesenen nicht zu Hause ist, der nimmt die Erde als Erde wahr, und hat er die Erde als Erde wahrgenommen, denkt er Erde, denkt an die Erde, denkt über die Erde nach, denkt ‘mein ist die Erde’ und erfreut sich der Erde. Und warum das? Weil er sie nicht durchschaut, sage ich. Das Wasser nimmt er als Wasser wahr, und hat er das Wasser als Wasser wahrgenommen, denkt er Wasser, denkt an das Wasser, denkt über das Wasser nach, denkt ‘mein ist das Wasser’ und erfreut sich des Wassers. Und warum das? Weil er es nicht durchschaut, sage ich. Das Feuer nimmt er als Feuer wahr, und hat er das Feuer als Feuer wahrgenommen, denkt er Feuer, denkt an das Feuer, denkt über das Feuer nach, denkt ‘mein ist das Feuer’ und erfreut sich des Feuers. Und warum das? Weil er es nicht durchschaut, sage ich. Die Luft nimmt er als Luft wahr, und hat er die Luft als Luft wahrgenommen, denkt er Luft, denkt an die Luft, denkt über die Luft nach, denkt ‘mein ist die Luft’ und erfreut sich der Luft. Und warum das? Weil er sie nicht durchschaut, sage ich.

Er nimmt die Lebewesen als Lebewesen wahr, und hat er die Lebewesen als Lebewesen wahrgenommen, denkt er Lebewesen, denkt an die Lebewesen, denkt über die Lebewesen nach, denkt ‘mein sind die Lebewesen’ und erfreut sich der Lebewesen. Und warum das? Weil er sie nicht durchschaut, sage ich. Die Götter (*devā*) nimmt er als Götter wahr, und hat er die Götter als Götter wahrgenommen, denkt er Götter, denkt an die Götter, denkt über die Götter nach, denkt ‘mein sind die Götter’ und erfreut sich der Götter. Und warum das? Weil er sie nicht durchschaut, sage ich. Er nimmt den Pajāpati als Pajāpati wahr, den Brahma als Brahma, die Glänzenden Gottheiten (*Ābhassarā*) als Glänzende Gottheiten, die Strahlenden Gottheiten (*Subhakkinnā*) als Strahlende Gottheiten, die Gewaltigen Gottheiten (*Vehapphalā*) als Gewaltige Gottheiten, den

Übermächtigen (*abhibhū*) als Übermächtigen, und hat er sie als solche wahrgenommen, denkt er solche, denkt an sie, denkt über sie nach, denkt 'mein sind sie' und erfreut sich ihrer. Und warum das? Weil er sie nicht durchschaut, sage ich.

Er nimmt den Bereich der Raumunendlichkeit als Bereich der Raumunendlichkeit wahr, den Bereich der Bewußtseinsunendlichkeit als Bereich der Bewußtseinsunendlichkeit, den Bereich der Nichtirgendetwasheit als Bereich der Nichtirgendetwasheit, den Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-auch-Nichtwahrnehmung als Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-auch-Nichtwahrnehmung, und hat er sie als solche wahrgenommen, denkt er solche, denkt an sie, denkt über sie nach, denkt 'mein sind sie' und erfreut sich ihrer. Und warum das? Weil er sie nicht durchschaut sage ich.

Er nimmt das Gesehene als Gesehenes wahr, das Gehörte als Gehörtes, das Gedachte als Gedachtes, das Erkannte als Erkanntes, und hat er es als solches wahrgenommen, denkt er solches, denkt daran, denkt über es nach, denkt 'mein ist es' und erfreut sich seiner. Und warum das? Weil er es nicht durchschaut, sage ich.

Er nimmt die Einheit als Einheit wahr, die Vielheit als Vielheit, das All als das All, und hat er sie als solche wahrgenommen, denkt er sie, denkt daran, denkt über sie nach, denkt 'mein sind sie' und erfreut sich ihrer. Und warum das? Weil er sie nicht durchschaut, sage ich.

Er nimmt das Nibbānam als Nibbānam wahr, und hat er das Nibbānam als Nibbānam wahrgenommen, denkt er Nibbānam, denkt an das Nibbānam, denkt über das Nibbānam nach, denkt 'mein ist das Nibbānam' und erfreut sich seiner. Und warum das? Weil er es nicht durchschaut, sage ich.

Wer aber, ihr Mönche, als Mönch noch ein Kämpfer ist, der noch nicht die Vollendung erreicht hat und erst der unvergleichlichen Sicherheit vor Verkoppelung nachstrebt, auch der stellt die Erde als Erde fest, und hat er die Erde als Erde festgestellt, soll er nicht Erde denken, nicht an die Erde denken, nicht über die Erde nachdenken, soll nicht denken 'mein ist die Erde', soll sich nicht der Erde erfreuen. Und warum das? Damit er sie durchschaue, sage ich.

Er stellt das Wasser, das Feuer, die Luft als solche fest, er stellt die Lebewesen, die Götter, den Pajāpati, den Brahma, die Glänzenden Gottheiten, die Strahlenden Gottheiten, die Gewaltigen Gottheiten, den Übermächtigen als solche fest, und hat er sie als solche festgestellt, soll er sie nicht denken, nicht an sie denken, nicht über sie nachdenken, soll nicht denken 'mein sind sie', soll sich nicht ihrer freuen. Und warum das? Damit er sie durchschaue, sage ich.

Er stellt den Bereich der Raumunendlichkeit, den Bereich der Bewußtseinsunendlichkeit, den Bereich der Nichtirgendetwasheit, den Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-auch-Nichtwahrnehmung als solche fest, er stellt das Gesehene, das Gehörte, das Gedachte, das Erkannte als solches fest, er stellt die Einheit, die Vielheit, das All als solche fest, und hat er sie als solche festgestellt, soll er sie nicht denken, nicht an sie denken, nicht über sie nachdenken, soll nicht denken, 'mein sind sie', soll sich nicht ihrer erfreuen. Und warum das? Damit er sie durchschaue, sage ich.

Er stellt das Nibbānam als Nibbānam fest, und hat er das Nibbānam als Nibbānam festgestellt, soll er nicht Nibbānam denken, nicht an das Nibbānam denken, nicht über das Nibbānam nachdenken, soll nicht denken 'mein ist das Nibbānam', soll sich nicht des Nibbānam erfreuen. Und warum das? Damit er es durchschaue, sage ich.

Wer aber, ihr Mönche, als Mönch ein Heiliger ist, ein Einflußvernichter, der getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt, das wirkliche Ziel erreicht, die Verkoppelung mit dem Werden gelöst hat, im völligen höchsten Wissen befreit ist, auch der stellt die Erde als Erde fest und hat er die Erde als Erde festgestellt, denkt er nicht Erde, denkt nicht an die Erde, denkt nicht über die Erde nach,

denkt nicht 'mein ist die Erde' , und erfreut sich nicht der Erde. Und warum das? Weil er sie durchschaut, sage ich. Das Wasser, das Feuer, die Luft ... das Nibbānam stellt er als Nibbānam fest, und hat er das Nibbānam als Nibbānam festgestellt, denkt er nicht Nibbānam, denkt nicht an das Nibbānam, denkt nicht über das Nibbānam nach, denkt nicht 'mein ist das Nibbānam' und erfreut sich nicht des Nibbānam. Und warum das? Weil er es durchschaut, sage ich.

Wer aber, ihr Mönche, als Mönch ein Heiliger ist, ein Einflußvernichter, der getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt, das wirkliche Ziel erreicht, die Verkoppelung mit dem Werden gelöst hat, im völligen höchsten Wissen befreit ist, auch der stellt die Erde als Erde fest und hat er die Erde als Erde festgestellt, denkt er nicht Erde, denkt nicht an die Erde, denkt nicht über die Erde nach, denkt nicht 'mein ist die Erde' und erfreut sich nicht der Erde. Und warum das? Weil er durch die Vernichtung der Gier gierlos ist. Das Wasser, das Feuer, die Luft ... das Nibbānam stellt er als Nibbānam fest, und hat er das Nibbānam als Nibbānam festgestellt, denkt er nicht Nibbānam, denkt nicht an das Nibbānam, denkt nicht über das Nibbānam nach, denkt nicht 'mein ist das Nibbānam' und erfreut sich nicht des Nibbānam. Und warum das? Weil er durch die Vernichtung der Gier gierlos ist.

Wer aber, ihr Mönche, als Mönch ein Heiliger ist, ein Einflußvernichter, der getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt, das wirkliche Ziel erreicht, die Verkoppelung mit dem Werden gelöst hat, im völligen Wissen befreit ist, auch der stellt die Erde als Erde fest und hat er die Erde als Erde festgestellt, denkt er nicht Erde, denkt nicht an die Erde, denkt nicht über die Erde nach, denkt nicht 'mein ist die Erde' und erfreut sich nicht der Erde. Und warum das? Weil er durch die Vernichtung des Hasses haßlos geworden ist. Das Wasser, das Feuer, die Luft ... das Nibbānam stellt er als Nibbānam fest, und hat er das Nibbānam als Nibbānam festgestellt, denkt er nicht Nibbānam, denkt nicht an das Nibbānam, denkt nicht über das Nibbānam nach, denkt nicht 'mein ist das Nibbānam' und erfreut sich nicht des Nibbānam. Und warum das? Weil er durch die Vernichtung des Hasses haßlos geworden ist.

Wer aber, ihr Mönche, als Mönch ein Heiliger ist, ein Einflußvernichter, der getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt, das wirkliche Ziel erreicht, die Verkoppelung mit dem Werden gelöst hat, im völligen höchsten Wissen befreit ist, auch der stellt die Erde als Erde fest, und hat er die Erde als Erde festgestellt, denkt er nicht Erde, denkt nicht an die Erde, denkt nicht über die Erde nach, denkt nicht 'mein ist die Erde' und erfreut sich nicht der Erde. Und warum das? Weil er durch die Vernichtung der Verblendung unverblendet ist. Das Wasser, das Feuer, die Luft ... das Nibbānam stellt er als Nibbānam fest, und hat er das Nibbānam als Nibbānam festgestellt, denkt er nicht Nibbānam, denkt nicht an das Nibbānam, denkt nicht über das Nibbānam nach, denkt nicht 'mein ist das Nibbānam' und erfreut sich nicht des Nibbānam. Und warum das? Weil er durch die Vernichtung der Verblendung unverblendet ist.

Der Vollendete aber, ihr Mönche, der Heilige, der Vollkommen-Erwachte, auch der stellt die Erde als Erde fest, und hat er die Erde als Erde festgestellt, denkt er nicht Erde, denkt nicht an die Erde, denkt nicht über die Erde nach, denkt nicht 'mein ist die Erde' und erfreut sich nicht der Erde. Und warum das? Weil der Vollendete sie durchschaut hat, sage ich. Das Wasser, das Feuer, die Luft ... das Nibbānam stellt er als Nibbānam fest, und hat er das Nibbānam als Nibbānam festgestellt, denkt er nicht Nibbānam, denkt nicht an das Nibbānam, denkt nicht über das Nibbānam nach, denkt nicht 'mein ist das Nibbānam' und erfreut sich nicht des Nibbānam. Und warum das? Weil der Vollendete es durchschaut hat, sage ich.

Der Vollendete aber, ihr Mönche, der Heilige, der Vollkommen-Erwachte auch der stellt die Erde als Erde fest, und nachdem er die Erde als Erde festgestellt hat, denkt er nicht Erde, denkt nicht an die Erde, denkt nicht über die Erde nach, denkt nicht 'mein ist die Erde' und erfreut sich nicht der Erde. Und warum das? Gefallen finden, das ist des Leidens Wurzel, das hat er gesehen. Das



Werden führt zur Geburt, des Geborenen Los aber ist Altern und Sterben. Deswegen, ihr Mönche, ist der Vollendete durch gänzliche Drangvernichtung, durch Reizlosigkeit, durch Aufgeben, durch völliges Loslassen der zur unvergleichlichen vollkommenen Erwachung gelangte höchste Erwachte, sage ich. Das Wasser, das Feuer, die Luft ... das Nibbānam stellt er als Nibbānam fest, und hat er das Nibbānam als Nibbānam festgestellt, denkt er nicht Nibbānam, denkt er nicht an das Nibbānam, denkt er nicht über das Nibbānam nach, denkt er nicht 'mein ist das Nibbānam' und erfreut sich nicht des Nibbānam. Und warum das? Gefallen finden, das ist des Leidens Wurzel, das hat er gesehen. Das Werden führt zur Geburt, des Geborenen Los aber ist Altern und Sterben. Deswegen ist der Vollendete durch gänzliche Drangvernichtung, durch Reizlosigkeit, durch Aufgeben, durch völliges Loslassen der zur unvergleichlichen vollkommenen Erwachung gelangte höchste Erwachte, sage ich.“

So sprach der Erhabene. Ergriffen brachten jene Mönche ihre Freude an den Ausführungen des Erhabenen zum Ausdruck.



Wie selbstsicher fühlen wir uns oft, weil wir meinen, das, was wir wahrnehmen, uns damit, daß wir es mit einem Namen zu benennen wissen, an es denken, es begrifflich einrubrizieren, auch zu eigen machen zu können. Wir wähnen es in unseren Besitz gebracht zu haben und erfreuen uns dieses Eigentums. „Und warum das?“ So lautet immer wieder die Frage des Erhabenen. Und die Antwort, die er zugleich gibt, lautet stets aufs neue: „Weil der gewöhnliche Mensch es nicht durchschaut, sage ich.“

Was es aber mit diesem *Durchschauen* (*parijānāti*) auf sich hat, das z.B. weist uns deutlich die „Große Belehrung des Rāhulo“ (Mittl. Sammlg., 62. Suttam) und das Suttam der „Zergliederung der Bereiche“ (Dhātuviṅgasuttam: Mittl. Sammlg. 140. Suttam). Da wird uns gezeigt, wie sich innerlich und äußerlich das Erdenelement (*parhaviḍḍhātu*) darstellt: Es ist das, was uns innerlich als hart und fest geworden wahrnehmbar wird, nämlich: Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne usw., und was äußerlich als hart und fest geworden wahrnehmbar wird. Der beschaulich Betrachtende aber stellt fest, daß es *bloß* Erdenelement ist und darum gilt: „‘Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.’“ So ist das der Wirklichkeit gemäß mit vollkommener Weisheit zu betrachten. Hat man das so der Wirklichkeit gemäß erkannt, so graust’s einem vor dem Erdenelement, so löst man den Geist von dem Erdenelement los.“ In diesen Suttan erhalten wir auch die Anregungen für die Betrachtung des Wasserelements (*āpodhātu*), des Feuelements (*tejoḍḍhātu*) und des Luftelements (*vāyodhātu*).

Das gilt auch für die Betrachtung der Lebewesen (*bhūtā*) und für den durchdringenden Blick auch für die Betrachtung göttlicher Wesen, der Götter noch sinnlicher Welten und überdies für sehr erhabene Gottheiten, selbst noch für die Bereiche jenseits der Formen.

Es gilt für alles durch die Sinne und durch den inneren Sinn (*manas*) Wahrgenommene und Erkannte. Immer wieder erweist sich dem beschaulich Betrachtenden: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ So ist es auch mit allem Schwelgen in der Einheit, die die Vielheit umfasse, dem Verharren in der Vielheit Schillern und allem gedanklichen Verweilen in des Kosmos Weiten.

Was hat es aber mit dem Nibbānam, dem höchsten Ziel, in diesem Zusammenhang auf sich? Auf was will uns das obige Suttam hier hinlenken? – In einer Anmerkung zu ihrer englischen Übersetzung der „Darlegung der Wurzel aller Dinge“ schreibt I.B. Horner: „Hier bedeutet *Nibbāna* das Erfreutwerden an den fünflei Sinnenfreuden. Der ‘gewöhnliche Mensch’ betrachtet sie als das

höchste Nibbāna in diesem gegenwärtigen Leben. Nibbāna wird deswegen hier nicht im buddhistischen Sinne gebraucht.“ In Dīgha-Nikāyo I, 3, 19–25 wird dargestellt, was Nibbānam in der Ausrichtung anderer ist. Dabei heißt es auch: „Ihr Mönche, es gibt Asketen und Brahmanen, die an das Nibbānam in der sichtbaren Welt glauben: Wenn das Ich im Besitz und Nießbrauch der fünflei Sinnengenüsse, ihrer sich erfreut, hat das Ich eben dadurch das wahre Nibbānam im sichtbaren Dasein erreicht.“

Wir kennen ja auch die Worte Māgandiyos aus dem 75. Suttam der Mittl. Sammlg.: „Gesundheit ist das höchste Gut – Nibbānam höchste Seligkeit“ und seine Erklärung dieser Worte auf die Frage des Erhabenen: „Das, was, o Gotamo, Gesundheit bedeutet, das bedeutet da Nibbānam. So bin ich jetzt, o Gotamo, gesund, nichts gebricht mir.“ Der Erhabene allerdings erklärt ihm: „Aber dieser Leib da ist ein sieches Ding, ein bresthaftes Ding, ein schmerzhaftes Ding, ein übles Ding, ein gebrechliches Ding; und von diesem Leibe, der ein sieches Ding, ein bresthaftes Ding, ein schmerzhaftes Ding, ein übles Ding, ein gebrechliches Ding ist, sagst du: ‘Das, was, o Gotamo, Gesundheit bedeutet, das bedeutet da Nibbānam’. Dir fehlt eben, Māgandiyō, das heilige Auge, mit dem du erkennen könntest, was Gesundheit ist, und sehen könntest, was Nibbānam bedeutet.“ Māgandiyō aber blieb nicht bei seinem Nibbānam, sondern drang weiter vor. Er erreichte noch in dieser Existenz den Großen Frieden des höchsten Nibbānam.

Für wen aber die Botschaft den Klang hatte, der ihn weckte: „Gefallen finden, das ist des Leidens Wurzel, das hat er gesehen. Das Werden führt zur Geburt, des Geborenen Los aber ist Altern und Sterben“, der klammert sich nicht mehr an ein geringes „Nibbānam“: „*Mein* ist *dieses* Nibbānam“. Seine Erfahrungen werden im 44. Suttam des Sechserbuches des Anguttara-Nikāyo ausgedrückt: „Er erkennt der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, worin seine Schwächen sich restlos auflösen. Auch hört er fleißig die Lehre, befaßt sich viel mit der Wahrheit und durchdringt mit Erkenntnis viel, auch wird ihm zeitweilige Loslösung zuteil. Er gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile, er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles“, das ist ihm innere Gewißheit. In solcher vorübergehenden Loslösung tut sich *unmittelbar kund*, worauf es ankommt. Dann gilt: „Wenn ein Jünger Sinn für das Erhabene hat und sich auf das Nibbānam *freut*, dann ist er fähig, das unvergleichliche Kühlwerden zu verwirklichen“ (Ang.-Nik. VI, 85). Ihn hat der Strom der Lehre erfaßt als einen Sotāpanno, der zur Leidensvernichtung fähig ist.

Narādo war unter dem Klang der Botschaft: „Gefallen finden, das ist des Leidens Wurzel, das hat er gesehen. Das Werden führt zur Geburt, des Geborenen Los aber ist Altern und Sterben“ in die Heimlosigkeit gezogen. Als er gefragt wurde, ob er schon ein Heiliger sei, bei dem die Einflüsse gänzlich versiegt sind, antwortete er: „Aufhebung des Werdens ist das Nibbānam: das habe ich ja der Wirklichkeit gemäß in voller Erkenntnis wohl gesehen; aber ich bin kein Heiliger, bei dem die Einflüsse vernichtet sind. Gerade so wie wenn da am Wege durch eine Wildnis ein Brunnen wäre. Es wäre da aber kein Wasserkrug mit einem Seil. Und es käme da ein Mann herbei, von Hitze gequält, von Hitze erschöpft, ermüdet, lechzend, durstig. Der erblickte den Brunnen, und er wüßte auch: es ist Wasser drinnen; aber er vermöchte es doch nicht mit dem Körper zu berühren. Ganz ebenso habe ich, daß Aufhebung des Werdens das Nibbānam ist, der Wirklichkeit gemäß in voller Erkenntnis wohl gesehen; aber ich bin kein Heiliger, bei dem die Einflüsse vernichtet sind“ (Samy.-Nik. XII, 68, 2).

„Da verweilt ein Mensch, ihr Mönche, in der Betrachtung der Leidensfülle aller Hervorbringungen (*sankhārā*) einerseits und in der Betrachtung des Wohlbefindens des Nibbānam andererseits, das Wohlbefinden des Nibbānam gewahrend, das Wohlbefinden des Nibbānam erfassend, allezeit, immerdar, unbeirrt, standhaften Geistes, sich in Weisheit darein versenkend: der erlebt nach der Ausmerzungen der Einflüsse (dürstenden Wollens) noch hienieden selber anschaulich die nicht mehr (durch den Durst) beeinflusste Lostrennung des Geistes, Lostrennung in

Weisheit, nimmt sie unmittelbar wahr und verharrt in ihr, oder es tritt bei ihm das Ende der Beeinflussung und das Lebensende im gleichen Zeitpunkte ein, oder aber er wird infolge der völligen Ausmerzungen der fünf mit dem Niederen verbindenden Koppeln ein stromaufwärts zu den Höheren Göttern Eilender (*uddhamsoto hoti akanitthagāmi*)“ (Ang.-Nik. VII, 16, 17).



---

## *DIE INNERE PILGERFAHRT*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur großen Vesāk-Feier am 5. Mai 1963  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XVI. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1963/2507

**E**s gibt immer Menschen, die nachdenklich zurückbleiben, wenn die große Menge laut schwatzend dahineilt. Sie merken sehr wohl, daß bei der großen Menge Wortführer ist, wer ihr schmeichelt und am lautesten redet. Der wirklich stillen Denker sind nur wenige, die sich die entscheidende Frage nach dem Sinn des Lebens stellen. Sie bleiben sehr unter sich. Zu viel Kameraderie und Beifall ließe es ihnen wohl auch bedenklich erscheinen, ob es um Ernst und Tiefe der Fragen, ob es um Suchen und Finden noch wohl bestellt sei. Schon Phokion, der ernste Grieche des vierten Jahrhunderts v.Chr., sagte einmal, peinlich überrascht von zu viel Beifall: „Habe ich unversehens etwas Schlechtes gesagt?“ Was wäre da aber erst bei auffälligem Beifall zu Antworten auf dem so überaus intimen religiös-philosophischen Gebiet zu sagen! Hier gilt nur der wirkliche Verstehende und der wirkliche Mitwanderer in der einzigartigen Harmonie einer Bruderschaft, die dort, wo sie da ist, ganz das ist, was sie ist. Diese Qualität und Auswahl charakterisiert uns v. Veitheim-Ostrau in „Der Atem Indiens“ treffend durch den Hinweis auf das 53. Kapitel des Kurma-Purana. Dort heißt es: „Shiva incarnierte sich öfter in unserem dunklen Kali-Yuga und erscheine dann als ein großer Yoga-Weltenlehrer, der als solcher bezeichnenderweise aber immer nur vier Schüler ausbilde.“

Im rechten Geiste hat sich hier eingefunden, wem dieses Beisammensein wieder deutlich den Weg zeigt, den wir zu nehmen haben. Heute werden wir erinnert an die Straße der Pilgerfahrten zu den heiligen Stätten, uns teuer durch die Erinnerungen aus dem Leben des Vollkommen-Erwachten. An dieser Straße liegt der Lumbinī-Hain, in dem der Erhabene zur Welt kam, Uruvelā, der Ort der Erwachung, das Isipatanam bei Benares, wo der Erhabene das Rad der Lehre in Bewegung setzte, und Kusinārā, wo der Erhabene ins Parinibbānam einging. Und doch ist jede äußere Pilgerfahrt bloß Gleichnis für die innere Pilgerfahrt, die wir auf der Straße unseres Lebens unter dem Leitstern der Lehre dahinziehen.

Daß wir diese Pilgerstraße dahinziehen empfangen schon von vornherein seinen Anstoß durch eine uns sehr bestimmende Anschauung und durch das daraus sich resultierende rechte Sichentschließen. Damit es zu einer Pilgerfahrt komme, sind immer geistige und seelische Voraussetzungen notwendig. Wir könnten uns fragen: Warum nehmen wir nicht den Alltag wie ihn Tausende, ja Millionen nehmen, die nur darauf achten, daß die Einnahmen sich mehren, daß das Wochenende, daß der Urlaub durch eine mögliche Fülle von Eindrücken bereichert werde? Als Frucht des Karma fanden wir früh dort keine Stützen mehr, wo sie andere zu finden wähnen. Der überall zu Tage tretende und alles bedrohende Wechsel beeindruckte uns. An dem, was viele so ergötzt, konnten wir nicht mehr die naive Freude finden. Wir fanden uns in einer Unsicherheit,

die uns vor einen Abgrund stellte. Alles brüchig und unübersehbar. „Der Seufzer ist umsonst, nichts ist, das auf der Welt, – wie schön es immer sei, Bestand und Farbe hält, – Wir sind von Mutterleib zum Untergang erkoren. – Mag auch an Schönheit was der Rosen gleiche sein: – Doch ehe sie recht blüht, verwelkt und fällt sie ein. – Nicht anders gehn wir fort, sobald wir sind geboren.“<sup>27</sup> Dieser Blick kann Tiere und Pflanzen nicht auslassen. Wir leiden und alle anderen leiden auch. Diese Sicht machte uns dann die Erkenntnis im Sinne der Lehre erst im eigentlichen Sinne deutlich.

Das allerdings ist bloß die *eine* Seite der Wirklichkeit und mit ihr zusammen tat sich auch die *andere*, die *beglückende* Seite auf. „Des Menschen Ehre glänzt und bricht gleich einem Glase. – Ein Augenblick verkehrt, – Was langer Nächte Fleiß, was vieler Jahre Sorgen – Uns Armen kaum gewährt. – Was dieser Abend grüßt, kann untergehn vor morgen. – Ein unverhofftes Nun – Reißt alle Weisheit hin; die Fenster meiner Sinnen, – Die Augen, fallen zu, – Durch die ich dich geschaut, was Menschen schau, zerrinnen. – Der Sonnen große Flucht, – Des Mondes Wankelmut, die Leiche der Kometen, – Der Bäume Laub und Frucht – Bezeugen, daß die Zeit kann, *was nur zeitlich*, töten.“<sup>28</sup>

„So bist der Herrscher du der ganzen Welt, – Vergänglichkeit, gefolgt von Leiden nur. – Und doch ersehnt' ich heiß ein *ewiges* Glück. – Wo tut sich auf mir *seine* Wegespur“? Und gerade hier gewinnt die Lehre ihre Leuchtkraft, von hier aus wird sie zu etwas, das uns auch schon von Anfang an mit seliger Freude erfüllt. Die Wegespur ewigen Glückes wird entdeckt. „Sie tut sich auf, o Wunder, in mir selbst: – Aus all dem Truge der Vergänglichkeit – Darf fliehen ich hinein nur zu mir selbst, – Und restlos bin vom Leiden ich befreit. – Nur was verschieden von mir selber ist – Seh' ich im Strome der Vergänglichkeit – Was außer mir, was an mir *klebt*; mein Geist – Und Körper: *sie* erzeugen mir das Leid.“<sup>29</sup>

Wenn dieser Gedanke, daß alle Beilegungen nicht das Selbst sind, wirklich zündet, dann führt er den Entschluß herbei, der neuen Wegespur zu folgen. Wie von der Tatze des Löwen getroffen, ist der so anschaulich Erkennende, „was sie da trifft, das trifft sie gründlich“. Er hat genug inneren Anlaß, sich für eine Pilgerfahrt zu rüsten, an deren Straße er ein hehres Heiligtum nach dem anderen schon vorahnend sieht, weil es auf der Straße nach der hochehrbaren im Hintergrunde thronenden Gralsburg einfach nicht anders sein kann.

Eine Pilgerfahrt aber braucht noch der speziellen Vorbereitungen. Zu ihr muß der Mensch sich bereit machen, auf sie hin muß er sich ausrüsten.

Worin besteht diese Vorbereitung, dieses Rüsten hin zum inneren Pilgerpfade? Vor allen Dingen müssen wir unsere Verhältnisse zur Umwelt ins Reine bringen. Wir müssen alles so gestalten, daß wir innerlich fähig sind, eine Pilgerfahrt unbeschwert anzutreten. Wir müssen uns ablösen von den Verhältnissen, die allzu hinderlich sind, und müssen uns neue Verhältnisse schaffen, die uns auf dem Wege fördern.

Wenn wir den Weg gehen, müssen wir uns darüber im Klaren sein, daß uns erst aus den neuen Impulsen, die uns auf dem Wege werden, eine Haltung erwächst, die auf sicherer Grundlage ruht. Bei unserer großen Entdeckung gilt natürlich oft: „Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über“. Wir dürfen aber gerade deshalb unsere Umgebung nicht gegen uns aufbringen, weil wir jetzt durchaus das letzte Wort reden wollen. Wenn wir es aber mit uns selbst und unserer Umgebung gut meinen, um unbeschwert, friedlich und still unsere Pilgerfahrt anzutreten, dann

---

<sup>27</sup> Andreas Gryphius (1616–1664), „An Eugenien“.

<sup>28</sup> Andreas Gryphius (Abhandlung von Karl Seidenstücker im „Buddhistischen Weltspiegel“, Nov. 1921 und im YĀNA, Nov./Dez. 1950)

<sup>29</sup> Gustav Wenig („Buddh. Meditationen“ Nr. 661).

werden wir gerade das uns Kostbarste im Herzen verwahren, und es von vornherein nicht dadurch entwerten, daß wir es zum Tummelplatz von Streitigkeiten machen. Wir werden uns bemühen, nicht zu denen zu gehören, die immer das letzte Wort haben wollen, das letzte Wort, das nur Verbitterung hervorruft und so wieder unselig auf uns zurückwirkt.

Wir werden uns überhaupt so verhalten, daß wir dazu beitragen, daß Frieden und Harmonie in unserer Umgebung herrschen. Dies kann nie geschehen, wenn wir nicht das, was wir sagen wollen, in die Sprache unserer Umgebung übersetzen. Wir können nicht verlangen, daß unsere Umgebung in den Begriffen denke, die uns jetzt so gefangen nehmen, wir müssen viel mehr dann, wenn es sich lohnt, unsere Beweggründe in ihre Sprache übertragen. Echt ist ja doch nur, was aus der Kraft des Schweigens kommt. Ohnehin sind ja Worte, die nur aus Worten geboren werden und vielleicht Wichtigkeit noch in steigender Lautstärke deutlich machen wollen, nichts wert. „Am Baum des Schweigens hängt seine Frucht: der Friede“, immer und allezeit.

Wenn es uns ernst mit dem Wege ist, müssen wir davon abkommen, unsere Zeit mit zwecklosem Gespräch zu vertun. Wir müssen unsere Geselligkeit auf das Notwendige einschränken. Wir dürfen uns nicht zu sehr von den Launen unserer Umgebung mit Beschlag belegen lassen. Wir werden uns auch von manchem Verkehr lösen müssen, der nur aus alter Gewohnheit aufrechterhalten wird. Einen Verkehr, der uns bloß im Zupacken und Festhalten bestärkt, müssen wir ohnehin aufgeben.

Auch werden wir nur Bücher lesen, die uns auf diesem Pfade Stütze und Halt sind. Wir werden uns natürlich auch im Übrigen orientieren müssen. Gerade auf dem Wege aber wird uns immer deutlicher werden, was rechte Lektüre ist. Hinsichtlich unseres Umganges mit Menschen und mit Büchern gilt das Wort: „Sage mir, mit wem du umgehst, so sage ich dir, wer du bist.“

Daß der Einfluß der Presse, des Rundfunks, des Fernsehens, des Films und aller modernen Massenbeeinflussungsmittel eine Einschränkung in unserem Urteilsvermögen findet, nehme ich bei Menschen an, die bei uns ausgerechnet gerade zur Buddha-Lehre finden. Dem Reifen nützt vieles, was den Unreifen niederreißt.

In dieser Haltung treten wir unsere innere Pilgerfahrt an. Und da uns stilles Denken, die Neigung zum Munitum, schon von vornherein in rechter Anschauung und rechtem Sichentschließen zum Wege finden ließen, werden wir unsere größte Glückseligkeit leicht im stillen Alleinsein finden. Glückselig, wenn dies der Fall ist! Dann haben wir den besten Garant an uns selber, daß wir die Motive finden, die unseren Willen wenden lassen und uns auf dem Pfade festhalten. Das stille Studium wird uns zur Notwendigkeit. Es wird uns so notwendig wie das tägliche Brot.

Rechte Rede, rechtes Tun und rechter Beruf schaffen uns die Atmosphäre, die uns die Möglichkeit gibt, zu uns selbst zu kommen. Und jeder findet dann auf seine Weise die Möglichkeit der Konzentration. Und diese umso sicherer, wenn er einfach zunehmend das tiefste Bedürfnis danach empfindet.

Schon Marc Aurel sagt: „Man sucht Zurückgezogenheit auf dem Lande, am Meeresufer, im Gebirge; und auch du hast die Gewohnheit, nach einem Aufenthaltsorte dieser Art dich lebhaft zu sehnen. Aber dies alles verrät im Grunde eine sehr beschränkte Ansicht. Steht es dir doch frei, zu jeder dir beliebigen Stunde dich auf dich selbst zurückzuziehen. Gibt es ja doch für den Menschen keine geräuschlosere und ungestörtere Zufluchtsstätte als seine eigene Seele, zumal wenn er in sich Eigenschaften trägt, bei deren Betrachtung für ihn alsobald eine vollkommen glückliche Stimmung eintritt, eine Stimmung, worunter ich nichts anderes verstehe, als sittliche Wohlordnung. Gönn dir recht oft dieses Zurücktreten ins Innere und verjünger so dich selbst.“

Und so müssen wir immer wieder vom scheinbar Einfachsten sprechen, müssen immer wieder darauf zurückweisen, daß gerade die Lehre uns zeigt, daß wir alle unsere Schätze bei uns tragen.



Im stillen Winkel, in der gemäßen Sitzart finden wir das Glück, das uns gerade die Lehre immer vor Augen stellt. „Schaffe dir, Bāhiyo, das reine Fundament für die heilsamen Dinge! Und was ist dieses Fundament? Sittenreinheit und rechte Erkenntnis. Hast du dir diese Sittenreinheit und diese rechte Erkenntnis erworben, dann magst du, dich an die Sittenreinheit anlehnend, auf die Sittenreinheit stützend, die Besonnenheit bei den vier Gegenständen pflegen.“ (Samy.-Nik. XLVII, 15).

„Was da die vom Erhabenen dargelegten heilsamen Sitten anlangt, welcher Zweck soll mit ihnen erreicht werden, Freund Ānando?“ – „Diese vom Erhabenen dargelegten heilsamen Sitten, Freund Bhaddo, ermöglichen die erfolgreiche Pflege der Besonnenheit bei den vier Gegenständen.“ (Samy.-Nik. XLVII, 21)

Dann wird uns im stillen Winkel klar werden, auf was uns der Rahmen dieser Worte hinweist: „Das Entstehen und Verschwinden der vier Gegenstände der Besonnenheit, Mönche, will ich euch zeigen. Das höret! Was ist also die Entstehung des Körpers? Die Entstehung der Nahrung bedingt die Entstehung des Körpers, die Aufhebung der Nahrung bedingt die Aufhebung des Körpers. – Die Entstehung der Berührung bedingt die Entstehung der Empfindung, die Aufhebung der Berührung bedingt die Aufhebung der Empfindung. – Die Entstehung des körperlichen Organismus bedingt die Entstehung des Gemütes, die Aufhebung des körperlichen Organismus bedingt die Aufhebung des Gemütes. – Die Entstehung der Denktätigkeit bedingt die Entstehung der Denkobjekte, die Aufhebung der Denktätigkeit bedingt die Aufhebung der Denkobjekte.“ (Samy.-Nik. XLVII, 42)

So verweilen wir konzentriert in der Betrachtung, die uns gerade gemäß ist. Alles, was uns anschaulich wird, wird uns gleichsam fühlbar. Wer sich aber des Beilegungshaften alles Vergänglichen und Leidbringenden unmittelbar bewußt wird, der wird innerlich einig. Was ihn verwirren und mit Angst erfüllen könnte, trifft ihn nicht mehr. Und immer wieder künden uns nun die Satten von *pīti* und *sukham*, von Freude und Seligkeit. Wenn auch dann die Freude verklingt, die Seligkeit durchsättigt ihn ganz und gar. Ohne diese Seligkeit, die das allem Unheile Entrücktsein in sich trägt, kommt der Schauende nie schließlich zum heiligen Gleichmut in der vollendeten Einheit des Geistes. Zu tiefst weiß er dann ja auch, daß wie ihm selbst auch allen anderen Wesen die Befreiung von des Unheils dunklen Mächten möglich ist.

Das ist also die innere Pilgerfahrt mit ihren beglückenden Stationen, und nicht echt wäre diese Pilgerfahrt, wenn sie nicht auch unseren Alltag verklärte. Wir taten schon am Anfange manches zur Regelung unserer Verhältnisse zur Mitwelt, um alles zu tun, was uns möglich, die Wege dieser inneren Pilgerfahrt von außen her zu ebnen. Jetzt aber empfangen wir von innen her die Impulse, die uns diesen Weg leicht machen. Dem aufrichtig Strebenden kommt vieles entgegen. Es ist oft so, als ergriffen ihn helfende Arme gerade dann, wenn schwierige Strecken sich zeigen. Bei einem meditativen Leben sammeln sich die helfenden Kräfte. Diese Erfahrung zu machen, steht jedem offen; er wird sie bestätigt finden.

Ein solches Leben gibt uns auch die große Erfahrung innerlich religiöser Menschen von dem Frieden, den die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann. Wenn wir in diesem Frieden Freude und Seligkeit gefunden, können wir gar nicht mehr anders als alltäglich dieses Glück im stillen Winkel zu suchen. Rechtes Mühen, rechtes Gedenken und rechte Konzentration führen uns stets von neuem dahin. Es ist so wie bei einem, der bei Wanderungen immer wieder einen geeigneteren und höheren Aussichtspunkt entdeckt und alles wird noch übersichtlicher und neue Gegenstände tauchen aus der Landschaft hervor, der Baum da drüben, der Schutz und Schirm für so viele Lebewesen, die rot leuchtenden Dächer dahinten, die so einladend winken, waren vorher nicht da, jetzt erst bestimmen sie das Bild unserer Landschaft. Die neue anschauliche Erkenntnis läßt uns klarer die rechten Entschlüsse fassen, den Weg mit erneuter Freude weiterzupilgern.

So wird uns zum Gleichnis für unsere innere Pilgerschaft, was gerade heute am Vesāk-Tag in besonderer Leuchtkraft vor uns steht:

„Vier, o Ānando, gibt es der Stätten, die da ein Sohn aus wohlgearteter Familie, der voll Vertrauen ist, sehen sollte, die auf das Gemüt wirken. Welche vier?

‘Hier ist der Vollendete geboren’, das, o Ānando, ist eine Stätte, die da ein Sohn aus wohlgearteter Familie sehen sollte, die auf das Gemüt wirkt.’

‘Hier ist der Vollendete zur höchsten vollkommenen Erwachung aufgewacht’, das, o Ānando, ist eine Stätte, die da ein Sohn aus wohlgearteter Familie sehen sollte, die auf das Gemüt wirkt.

‘Hier hat der Vollendete das herrliche Rad der Lehre zuerst in Bewegung gesetzt’ das, o Ānando, ist eine Stätte, die da ein Sohn aus wohlgearteter Familie sehen sollte, die auf das Gemüt wirkt.

‘Hier ist der Vollendete, in den Nibbāna-Zustand ohne jede Beilegung eingegangen’, das, o Ānando, ist eine Stätte, die ein Sohn aus wohlgearteter Familie, der voll Vertrauen ist, sehen sollte, die auf das Gemüt wirkt.

Die aber, Ānando, auf der Pilgerfahrt dahinwallend voll Zuversicht ihre Zeit vollenden werden, alle die werden beim Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode in glückselige Himmelswelt emporsteigen.“



---

## *ERFÜLLTES SCHWEIGEN UMSCHIRMT DAS ALLERHEILIGSTE IN UNS*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur großen Uposatha-Feier am 2. Juni 1963  
während der „Woche des Beisammenseins“  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XVI. Jahrgang, Heft 4, Juli/August 1963/2507

**E**in Beweis für ein wirkliches Verständnis der Lehre, das den Fortschritt immer einschließt, ist es, wenn wir anfangen, alle Hindernisse und alles Störende auf dem Wege nur bei uns selber zu suchen, und wenn wir aufhören, der Zeiten Ungunst und das Mißverständnis der Umgebung anzuklagen. Wir haben hier sogar ein sicheres Kriterium dafür, wie weit die Lehre bei einem Menschen nicht bloß blasse Theorie, sondern lebensvolle Wirklichkeit geworden ist, wenn wir ihm aufmerksam zuhören bei der Schilderung seiner Schwierigkeiten. Wenn er dabei voll Anklagen über die mißlichen äußeren Verhältnisse ist, dann ist er noch weit davon entfernt, die Dinge um sich herum im Geiste der Lehre zu sehen. „Dies ist nicht euer Körper und nicht der Körper der anderen: die Tat der Vergangenheit muß vielmehr hier erblickt werden, die zur Entwicklung gekommen, die verwirklichtes Wollen ist, die fühlbar geworden ist“ (Samy-Nik. XII, 37).

Im Lichte der Lehre tritt uns alles, was uns auch begegnet, als Frucht eigenen Wirkens entgegen. Umstände und Menschen, die eine Gewalt über uns auszuüben vermögen, sind das, was sie für uns sind, nur aus der Frucht eigenen Wirkens heraus. Nichts ist von ungefähr so, wie es ist, sondern wir taten das Unsere dazu, daß es uns jetzt so trifft. Im tiefsten Grunde ist alles als Folge unserer geistigen Einstellung da. Wenn uns unsere Erlebnisse dazu dienen, die Dinge der Wirklichkeit gemäß zu sehen und wir dabei auch der Möglichkeit der Befreiung gewahr werden, weil wir uns in unserem Glücksstreben jenseits aller Gebundenheit und Unterjochung wissen, so haben wir unserem Leben das echte Ziel gegeben, das über allen eng begrenzten Zwecken liegt. Bei wem ein solches Verständnis sich Bahn bricht und sein Verhalten zu prägen beginnt, der beweist damit, wie tief die Lehre schon auf sein ganzes Verständnis und damit auf sein ganzes Verhalten eingewirkt hat. Manchem ist es nicht gegeben, viele Worte zu machen, viel wichtiger ist sein wirkliches Verhältnis zu seiner Umwelt in seinem Verhalten und in seinem Urteil. Hier zeigt es sich, wie tief die Lehre schon auf ihn eingewirkt hat. Hier erkennt ihn auch der wirkliche Menschenkenner in der Echtheit seines Strebens.

Wenn die Lehre Bedeutung für uns gewinnt, werden wir uns am Anfange freilich von einer Übermacht schlechter Einflüsse umgeben sehen. Und es ist uns dann allerdings so, als stünde der Feind mit seiner Hauptmacht draußen. Es stellt sich ja gegebenenfalls auch die Frage nach dem Gang in die Heimlosigkeit, für jeden aber der von der Lehre gleich der Tatze des Löwen getroffen

ist, die was sie trifft, gründlich trifft, stellt sich das Problem, sein Leben so einzurichten, daß die Störungen und Widerstände sich möglichst vermindern. Eine Ablösung vom Feind ist jedenfalls das Allernotwendigste; ohne sie werden wir wieder in den Fluten der nivellierenden Gewohnheiten untergehen.

„Was sind das aber für Einflüsse, die fliehend überwunden werden müssen? Da flieht ein Bhikkhu gründlich besonnen einen wütenden Elefanten, ein wütendes Pferd, einen wütenden Stier, einen wütenden Hund, er flieht Schlangen, meidet abgeholzten Grund, Dornengestrüpp, Klinzen und Klüfte, Pfützen und Sümpfe, Orte, die zum Weilen nicht taugen, Plätze, die zum Wandeln nicht taugen, Freunde, die zum Verkehr nicht taugen, von erfahrenen Ordensbrüdern entsprechend mißbilligt würden, solche Orte, solche Plätze, solche Freunde flieht er, gründlich besonnen. Denn wollte er sie nicht fliehen, so würden die Einflüsse ihn überwältigen: darum flieht er und entgeht den Einflüssen“ (Majjh.-Nik, 2. Suttam).

Hier finden wir alles versammelt, was uns von außen her feindselig entgegentritt, wenn sich auch die einzelnen Gefahren in unserer Zeit anders zeigen als damals. Hier interessiert uns vor allen Dingen das Verweilen an falschen Orten und der Umgang mit falschen Freunden. „Sage mir, mit wem zu sprechen – Dir genehm, gemütlich ist; – Ohne mir den Kopf zu brechen, – Weiß ich deutlich, wer du bist.“ Weil jeder falsche Freund seine innere Entsprechung in uns hat, deswegen fällt es uns ja auch so schwer, uns von ihm zu trennen. Nicht umsonst behagt es uns an diesem Ort so ganz besonders, nicht umsonst empfinden wir das Zusammensein mit diesem Menschen als so äußerst gemütlich. Wir lauschen gern seinen Erzählungen und geben mit Wonne unseren Trumpf dazu. Da verträdeln wir freilich gern unsere Stunden. Und so manches Brief- und Kartenschreiben ist uns doch als Nachklang solch „schöner“ Stunden so überaus wichtig. Wie oft läßt solches Verhalten die Worte wahr werden: „Unweise Einstellung des Geistes läßt neue Einflüsse entstehen und die bisherigen erstarken“ (Majjh.-Nik. 2. Suttam).

Zum formenden Umgang gehören aber auch ganz besonders die Bücher. Es ist allerdings hierin ähnlich wie bei dem Umgange mit Menschen. Mit genug Mitmenschen sind wir schon einfach durch die Lebensverhältnisse zum Umgange gezwungen, und wenn dies auch ab und zu schwierig wird, so müssen wir damit eben in der Kraft des Dhammo fertig werden. So müssen wir auch genug Bücher lesen, ja studieren, weil wir gewisse Kenntnisse in den Verhältnissen, in die wir durch die Frucht unseres Karma hineinkamen, einfach brauchen. Das gilt auch in gewisser Weise hinsichtlich der Zeitungslektüre, des Lesens von Illustrierten, der Anteilnahme an Fernsehen, Rundfunk und Film. Ein ernstes Streben aber läßt es nicht zu, daß wir die Einflüsse aus diesen Massenbeeinflussungsmitteln auch auf uns übermächtig werden lassen. Dann verschöbe sich das Interesse an der Lehre so sehr an den Rand, daß es nur eines unter vielen würde, also als erstes und wichtigstes Anliegen nicht mehr bestünde.

Wer genau Bescheid über die Bücher wüßte, die wir aus eigenem Antrieb lesen, kennte uns genau so gut wie der, dem unser Umgang völlig bekannt ist. Denn auch hier gilt: „Sage mir, mit wem du umgehst, so sage ich dir, wer du bist; weiß ich, womit du dich beschäftigst, so weiß ich, was aus dir werden kann.“ Was wir gern lesen, verrät natürlich auch unsere inneren Entsprechungen mit aller Deutlichkeit. Hier wird es sehr klar, wie sehr wir den inneren Feind treffen, wenn wir uns vom äußeren Feinde ablösen. Die Ablösung vom Feind läßt uns erst aufatmen und uns sammeln für das, was nun zu tun ist. In dieser Richtung liegt es auch, wenn wir uns alle Tage etwas versagen, und sei es der Bissen, den wir weniger essen. All das verschafft uns Spielraum und ist in seinen Folgen sehr mächtig.

Wie gesagt, der Feind haust in uns. An uns selbst haben wir den ärgsten Gegner, und gerade die Lehre zeigt uns, wie wir aus einem Feinde ein Freund werden können. Feindlich wird das, was von außen an uns herantritt, erst durch unsere eigene Einstellung. Am Anfange sehen wir die

Übermacht schlechter Einflüsse von außen auf uns zukommen. Die Hauptmacht des Feindes scheint draußen zu stehen. Wir müssen uns dann von den schlimmsten Feinden ablösen, um in der gewonnenen Distanz unsere Ausgangsstellung richtig ausbauen zu können. Vor allen Dingen aber müssen wir allen Verkehr aufgeben, sei es mit Menschen, sei es mit Büchern, der uns in die verkehrte Richtung weist und uns die wenige Zeit, die uns bleibt, zu unserem Verderben stiehlt.

Das wird zu einer Grundfrage für jeden Strebenden, der weiß, worauf es ankommt. Und er weiß es, wenn das Karmagesetz, die Wiederverkörperung und das Heilsziel im Lichte des An-attā-Gedankens deutlich ihm vor Augen stehen.

Es gibt gewiß auch genug Menschen, die sich mit der Buddha-Lehre beschäftigen, weil das Exotische sie anzieht, weil sie sich von Anfang an rühmen wollen, eine ganz andere Weltanschauung oder Religion zur Schau zu stellen, wie sie die Umgebung hat, weil auch sie der Eitelkeit dient, eben anders zu sein, als die anderen. Ihnen kommt es von Anfang an nur darauf an, sich durch Reden und Meinungen interessant zu machen. Anders der Suchende und Findende, dem die Lehre tiefstes Anliegen ist, anders also der stille Denker, der Muni, auf den es hier ankommt. Er sieht gar keine Veranlassung, sich von vornherein schon durch unbedachte Reden den Weg zu erschweren. Er wahrt sein stilles Heiligtum. Daß von echter Begeisterung gilt: „Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über“, und daß vor allen Dingen in der Jugend nicht immer abgewogen wird, ob Umstände und Menschen für Äußerungen geeignet sind, ist allerdings richtig, nichtsdestoweniger behält der stille Denker, der an sich zu halten weiß, alle Trümpfe in der Hand. Ihm werden weniger Steine in den Weg geworfen. Er gibt dem nicht wohl Gesinnten gar keine Möglichkeit, ihn in dem zu verletzen, was ihm heilig ist.

Die An-attā-Erkenntnis ist eine in der Stille gewonnene Erkenntnis, die uns in eine noch größere Stille führt. Je anschaulicher sie wird, desto mehr läßt sie uns in uns hineinlauschen, und Stimmen werden hörbar, die jeder Lärm sofort verscheucht. Da ist die Stimme aus der Stille: Gefallen finden, das ist des Leidens Wurzel. Es ist aber alles nur ein Gewordenes, ein Bedingtes. Des Gewordenen Los aber ist Altern und Sterben. Davon aber gilt das einzig wahre Wort: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein wahres Selbst“. „Kein Ding ist der Neigung wert“. Alles ist ja nur zusammengesetzt, hingällig, bedingt. „Und unangelehnt verharrt er. Und an nichts in der Welt haftet er“, wie es im Satipatthāna-Suttam immer wieder und wieder heißt. Erst dieses Loslassen vom Beengenden und Beschränkenden, dieses Heraustreten aus dem Persönlichen, Allzupersönlichen läßt uns Vollendung ahnen, bringt uns mehr und mehr Gewißheit, daß wir zur Wirklichkeit vordringen. Diesem Allerheiligsten nähert sich der stille Denker in tiefer Verborgenheit.

„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“ (Mittl. Samml., 8. Suttam). Auch diese Worte drücken eine Richtung aus und ein Ziel und bedeuten in ihrer bloßen Formulierung kaum etwas. Wie überhaupt nur Wert hat, was anschaulich wurde. Wie viele Belehrung, vor allem durch alles das, was uns zustößt, wie mancher schmerzhafteste Stoß der Aufrüttelung und vielleicht auch wie mancher aufschreckende Anschrei werden notwendig, bis wir dies wirklich wissen. Wer aber von Anfang an sein Allerheiligstes vor jeder Profanierung bewahrt, wer aus der Kraft des Schweigens lebt, der ist aus einer inneren Elastizität heraus der Hellhörige, der seine Belehrungen da findet, wo der Lärm Machende und doch innerlich Stumpfe noch lange nichts merkt.

Max Picard, der sich mit den Problemen des entseelten Massenmenschen befaßt, sagt: „Das Wort entsteht nicht mehr aus dem Schweigen, durch einen Akt des Geistes, der dem Wort und zugleich

dem Schweigen Sinn gibt, sondern aus einem anderen Wort, aus dem Geräusch des anderen Wortes, es geht auch nicht mehr ins Schweigen wieder zurück, es endet nicht mehr im Schweigen, sondern in einem anderen Wortgeräusch und geht in seinem Lärm unter.“<sup>30</sup>

Es gibt allerdings auch ein falsches Schweigen, das aus einem inneren Toben, aus einer bösen Gesinnung entspringt. Es wird zu einem drückenden Schweigen für die Umgebung. Es gleicht dunklen Wolkenmassen, die heranziehen, verderblichen Hagel in sich bergend. Und es gibt auch das fade Schweigen, das hohle Schweigen der Unwissenheit, hinter dem Unerfülltheit und Kraftlosigkeit lauern.

Hier aber handelt es sich um ein erfülltes Schweigen, das ein Heiligtum umschirmt. Es bewahrt ein freundliches Herz und findet auch immer ein freundliches Wort, wenn Güte ihm zeigt, daß es angebracht sei zu reden. Da ist immer das Licht dahinter, das vor einem Allerheiligsten brennt. In einer lauten Welt müssen wir uns das stille Heiligtum in uns selbst schaffen. Wir können dies nur, wenn wir die Ablösung vom Feinde vollziehen, von der wir gesprochen haben.

Nur aus einem erfüllten Schweigen heraus, das ein Heiligtum umschirmt, kann immer mehr die Wahrheit der Worte erfahren werden: „Jede Lehre, von der du dir sagen kannst, daß sie zu Leidenschaftslosigkeit führt und nicht zu Leidenschaft; zu Unabhängigkeit und nicht zu Bindung; zu Verminderung weltlichen Gewinns und nicht zu seiner Vermehrung; zu Einfachheit und nicht zu Habgier; zu Zufriedenheit und nicht zu Unzufriedenheit; zu Einsamkeit und nicht zu Geselligkeit; zu Leistung und nicht zu Schlawheit; zu Freude am Guten und nicht zu Freude am Bösen – von solcher Lehre kannst du mit Bestimmtheit sagen: Das ist die Regel. Das ist die Lehre. Das ist des Meisters Botschaft.“



---

<sup>30</sup> Zitiert bei Hans-Ulrich Rieker, „Meditation“, Rascher-Verlag, S. 157/158



---

**UNSERE AUS DER LEHRE  
ERNEUERTE GESINNUNG  
BESTIMMT UNSEREN PFAD**

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur Pavāranā-Uposatha-Feier am 25. August 1963  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XVI. Jahrgang, Heft 5/1963, September/Oktober 1963/2507

**G**eorg Grimm fragte seine Besucher sehr bald: „Sind Sie ein religiöser Mensch? Tragen Sie Sorge für Ihre Große Zukunft nach dem Tode?“ Und er fand in denen, die hier ein offenes Ja sagen konnten, seine eigentlichen Schüler.

Steht aber eigentlich die Sorge um die Große Zukunft nach dem Tode in einem Gegensatz dazu, einer Lehre zu folgen, die auch den heutigen Tag schon so gestalten läßt, daß wir auch schon im gegenwärtigen Augenblick ein Zipfelchen der Ewigkeit erhaschen. Ganz gewiß ist hier kein Gegensatz da. Im Gegenteil: Den Himmel, den wir erstreben, müssen wir uns schon jetzt in unserem Gemüt schaffen, wie auch die Hölle, die uns werden wird, schon jetzt in unserem Gemüt entsteht. „Dreierlei Arten schöpferischer Denktätigkeiten gibt es: die künftiges Glück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftiges Unglück bringende schöpferische Denktätigkeit, die künftige Unverstörbarkeit bringende schöpferische Denktätigkeit“, wie es im 33. Suttam des Dīgha-Nikāya heißt. Die Reise geht weiter entsprechend unserer Gemütsverfassung nach dem Zerbrechen dieser fünf Haftensgruppen, die unsere gegenwärtige Persönlichkeit darstellen. Nach dem Tode wird uns nichts anderes als das, was uns unsere gegenwärtige tiefste Einstellung kündigt. Die Wesen finden die Entsprechungen für ihre tiefsten Sehnsüchte. Auch schon in diesem Leben sortiert Wahlverwandtschaft bis zu dem Grad, bis zu dem es die durch die verfestigte Körperlichkeit herbeigeführten Gegebenheiten gestatten. „Dies ist nicht euer Körper und nicht der Körper der anderen: die Tat der Vergangenheit muß vielmehr hier erblickt werden, die zur Entwicklung gekommen, die verwirklichtes Wollen ist, die fühlbar geworden ist“ (Samy.-Nik. XII, 37). Erst recht aber sortiert Wahlverwandtschaft nach dem Tode.

Was eben gesagt wurde, wird auch durch das 106. Suttam der Mittleren Sammlung bestätigt. Dort heißt es: „Was es da an diesseitigen Sinnenfreuden gibt und was es da an jenseitigen Sinnenfreuden gibt; was es da an diesseitigen materiellen Formen gibt und was es da an jenseitigen materiellen Formen gibt: Beides ist vergänglich. Was vergänglich ist, lohnt nicht der Liebe, lohnt nicht der Freude, lohnt nicht der Neigung. Und indem er ausharrt in solchem Denken, wird sein Gemüt heiter-zufrieden. Ist heitere Zufriedenheit in ihm eingekehrt, so erlangt er in dieser Zeit die Unverstörbarkeit oder es wird die Weisheit seine Genossin. Bei der Auflösung des

Körpers, *nach dem Tode*, mag es wohl sein, daß dieses sein die Richtungweisendes Bewußtsein in unverstörbare Welt gelangt.“

„Vom Sonnenaufgang ist dies der Vorläufer, dies die Vorankündigung, nämlich die Morgenröte. Ebenso ist dies der Vorläufer, dies die Vorankündigung heilsamer Dinge, nämlich rechte Anschauung“ (Ang.-Nik. X, 121).

Es ist dies eine Anschauung, die uns die Dinge nicht so nehmen läßt, wie sie sich dem oberflächlichen Blicke bieten, sondern die sie unter dem Blickpunkt, den uns die Lehre gibt, so *durchschauen* läßt, daß sie ihre vergängliche, hinfällige und damit letzten Endes immer wieder leidbringende Natur offenbaren, die als uns im tiefsten Grunde unangemessen deutlich erkannt wird. Diese Anschauung aber läßt uns auch schon am Anfange um den rechten Entschluß ringen, ein für uns und für unsere Umwelt heilbringendes Verhalten zu zeigen, wie es uns die fünf *Sīlas* weisen.

Die rechte Anschauung führt zu dem rechten Entschluß, recht zu reden, recht zu handeln und den rechten Beruf auszuüben, mit anderen Worten, sein Leben auszurichten in Wohlwollen und Harmlosigkeit. „Was meinst du wohl, Rāhulo: wozu taugt ein Spiegel?“ – „Um sich zu betrachten, o Herr!“ – „Ebenso nun auch soll man sich, Rāhulo, betrachten und betrachten, bevor man Taten begeht, betrachten und betrachten, bevor man Worte spricht, betrachten und betrachten, bevor man Gedanken hegt.“

In der ausführlichen Darstellung des 61. Suttam der Mittleren Sammlung wollen wir uns jetzt das vorhalten, was der Erhabene hinsichtlich des Denkens sagt, denn unser Denken gibt die Ausgangsstellung für unheilbares, Leiden schaffendes Reden und heilsames, Glück bringendes Reden und für unheilsame, Leiden schaffende Taten und heilsame, Glück bringende Taten. Mit anderen Worten, es kommt auf die *Gesinnung* an, wie das der Erhabene auch im 56. Suttam der Mittleren Sammlung *Upāli*, dem Hausvater, einem Anhänger des Nigantha Nathaputto gegenüber ausführt. „Was ohne Absicht geschieht, ist nicht so sehr von Übel; wenn es aber mit Absicht geschieht, dann ist es sehr von Übel, und dabei in dreimaliger feierlicher Wiederholung erklärt, daß von den möglichen Taten in Gedanken, Worten und Werken die in Gedanken, d.h. eben jene, die auf eine böse Gesinnung zurückgehen, die übelsten sind. Ja, im Sechserbuch des Anguttara-Nikāyo identifiziert der Buddha das *Wirken* direkt mit dem *Wollen*: ‘Den Willen, Mönche, nenne ich das Wirken (*Kammam*); denn ist der Wille da, so wirkt man, sei’s in Werken, Worten oder in Gedanken’.“<sup>31</sup>

„Was immer du, Rāhulo, für ein Denken hegen willst, eben dieses Denken sollst du dir betrachten: ‘Wie, wenn dieses Denken, das ich da hegen will, mir selber Harm verursachte, oder einem anderen Harm verursachte, oder allen beiden Harm verursachte? Das wäre ein unheilbares Denken, das Leiden aufzieht, Leiden züchtet.’ Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ‘Dieses Denken, das ich da hegen will, das kann mir selber Harm verursachen, kann einem anderen Harm verursachen, kann allen beiden Harm verursachen: es ist ein unheilbares Denken, das Leiden aufzieht, Leiden hervorbringt’, so hast du, Rāhulo, ein derartiges Denken sicherlich zu lassen. Wenn du aber, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: ‘Dieses Denken, das ich da hegen will, das kann weder mir selber Harm verursachen, noch kann es einem anderen Harm verursachen, kann keinem von beiden Harm verursachen: es ist ein heilsames Denken, das Wohl aufzieht, Wohl hervorbringt’, so hast du, Rāhulo, ein derartiges Denken zu hegen.

Und während du, Rāhulo, ein Denken hegst, sollst du dir eben dieses Denken betrachten: ‘Weil ich nun dieses Denken hege, verursacht es mir da selber oder verursacht es einem anderen oder

---

<sup>31</sup> Georg Grimm, „Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, 15. bis 16. Tausend, Holle-Verlag Baden-Baden, S. 187/188.

verursacht es allen beiden Harm? Ist es ein unheilbares Denken, das Leiden aufzieht, Leiden hervorbringt?' Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: 'Dieses Denken, das ich da hege, das verursacht mir selber, oder es verursacht einem anderen, oder verursacht allen beiden Harm: es ist ein unheilbares Denken, das Leiden aufzieht, Leiden hervorbringt', so hast du, Rāhulo, einem derartigen Denken Einhalt zu tun. Wenn du aber, Rahulo, bei der Betrachtung merkst: 'Dieses Denken, das ich da hege, das verursacht weder mir selber, noch verursacht es einem anderen, verursacht keinem von beiden Harm: es ist ein heilsames Denken, das Wohl aufzieht, Wohl hervorbringt', so hast du, Rahulo, ein derartiges Denken zu hegen.

Und hast du, Rāhulo, ein Denken gehegt, so sollst du dir eben dieses Denken betrachten: 'Weil ich nun dieses Denken gehegt habe, verursacht es mir da selber, oder verursacht es etwa einem anderen, oder verursacht es allen beiden Harm? Ist es ein unheilbares Denken, das Leiden aufzieht, Leiden hervorbringt?' Wenn du, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: 'Dieses Denken, das ich da gehegt habe, das verursacht mir selber, oder es verursacht einem anderen, oder es verursacht allen beiden Harm: es ist ein unheilbares Denken, das Leiden aufzieht, Leiden hervorbringt', so hast du, Rāhulo, dich vor einem derartigen Denken zu entsetzen, zu schämen und Ekel davor zu empfinden: und hast du dich davor entsetzt, geschämt und Ekel davor empfunden, dich künftighin zu hüten. Wenn du aber, Rāhulo, bei der Betrachtung merkst: 'Dieses Denken, das ich da gehegt habe, das verursacht weder mir selber, noch verursacht es einem anderen, verursacht keinem von beiden Harm: es ist ein heilsames Denken, das Wohl aufzieht, Wohl hervorbringt', so hast du, Rahulo, eben diese selig heitere Übung in den heilsamen Dingen Tag und Nacht zu pflegen."

„Gleichwie, Cundo, wenn da ein ungangbarer Weg wäre und ein gangbarer Weg führte um ihn herum, oder gleichwie, Cundo, wenn da eine ungangbare Furt wäre und eine gangbare Furt führte um sie herum: ebenso nun auch, Cundo, kann, wer zur Harmverursachung neigt, durch Pflege der Harmlosigkeit, wer zur Lüge neigt, durch Vermeidung von Lügen herumkommen, wer zur Grobheit neigt, durch Vermeidung grober Rede herumkommen“ (Mittl. Sammlung, 8. Suttam).

„Im Denken haben ihren Ausgangspunkt die Dinge, vom Denken werden sie gelenkt, vom Denken sind geschaffen sie. Verderbten Denkens wer da redet oder handelt, dem folgt Leiden wie das Rad des Zugtiers Hufen. – Im Denken haben ihren Ausgangspunkt die Dinge, vom Denken werden sie gelenkt, vom Denken sind geschaffen sie. Mit reinem Denken wer da redet oder handelt, dem folgt Wohl, gleichwie ihn nie verläßt sein Schatten“ (Dhammapadam V, 1, 2).

„Was es da an unheilsamen Dingen gibt: zuerst entsteht das Denken an sie, die unheilsamen Dinge folgen nach. – Was es da an heilsamen Dingen gibt: zuerst entsteht das Denken an sie, die heilsamen Dinge folgen nach“ (Ang.-Nik. I, 13).

Dieser lichte Geist des Wohlwollens und der Harmlosigkeit läßt uns im Sinne der Sīlas leben. Der Laienanhänger, der Upāsako, der aus einer tiefen Zuversicht heraus immer wieder die Zuflucht zu den DREI JUWELEN nimmt, wird aus dieser Gesinnung heraus immer mehr zu einem Sīlavā, einem sittlichen Laienanhänger, dem ein Verhalten im Sinne der Sīlas immer mehr zu einer Selbstverständlichkeit wird.

Er ist bereit, sein ganzes Leben so auszurichten, wie es uns die vier rechten Kämpfe schildern, die uns das rechte Mühen verdeutlichen: „Da erweckt er den Willen, nicht aufgestiegene unheilsame Dinge nicht aufsteigen zu lassen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen, aufgestiegene unheilsame Dinge aufzugeben, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen, nicht aufgestiegene heilsame Gedanken aufsteigen zu lassen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an; er erweckt den Willen aufgestiegene heilsame Dinge zu

erhalten, zur Fülle, zur Entwicklung, zur Vollendung zu bringen, er strengt sich an, setzt seine Energie ein, spannt das Denken an, treibt es an“ (Mittl. Sammlg., 78. Suttam).

So erst kommen wir zur rechten Besonnenheit, um in beschaulicher Betrachtung den konzentrierten Blick scharf auf die Dinge zu richten. Betrachten kann man eben bloß, wenn kein drängendes Wollen, das leidvoll gehemmt ist, einen beunruhigt. Das Beunruhigtwerden, das Gehindertsein äußert sich in den fünf Hemmungen, die sich zeigen als Reiz der Sinnenlust, als Ärger und Abneigung, als Schläffheit und Energielosigkeit, als Gedankengestöber und beengende Ängstlichkeit und als Zweifelsucht. Diese fünf Hemmungen müssen ausgeschaltet, sie müssen vorübergehend zur Ruhe gebracht sein. Dann erst gewinnen wir den durchbohrenden Blick, der uns die Dinge im Lichte des An-attā-Gedankens der Wirklichkeit gemäß erkennen läßt.

Dabei beglückt gerade eine gütige, harmlose Haltung so sehr, daß sie bei den im übrigen hindernden Umständen für diese Existenz zum einzig Erstrebenswerten werden kann. Wahlverwandt sind einer solchen Gemütsverfassung die Welten harmloser Lichtwesen – schon hier gleicht ein solches Gemüt ihnen und die friedvolle Welt dieser Entsprechungen stellt sich nach der Auflösung des Körpers, nach dem Tode als die neue Welt dar.

Für den eifrig Strebenden aber gelten die Worte des 70. Suttam der Mittl. Sammlg.: „Wer da, Mönche, ein Meister ist, der der Welt nachgeht, mit weltlichen Dingen sich abgibt, selbst der wird nicht wie ein Krämer und Trödler behandelt (indem man von ihm verlangt): ‘So möchten wir es haben, dann wollen wir uns einlassen.’ Warum denn, Mönche, der Vollendete, der gänzlich von weltlichen Dingen losgelöst ist? Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, teilt sich der Orden des Meisters erquickend mit und köstlich, ihm geht die Zuversicht auf: Gerne sollen Haut und Sehnen und Knochen einschrumpfen an meinem Leibe, austrocknen Fleisch und Blut: was da durch Mannesgewalt, Manneskraft, Mannestapferkeit erreicht werden kann, nicht bevor es erreicht ist, wird die Kraft nachlassen.“

Es bleibt aber niemand stehen; man eilt vorwärts oder man fällt zurück. Für den echten Buddha-jünger gilt allezeit: „Und der Meister legt ihm die Lehre dar, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse, wird sie dem Jünger klarer und klarer und Satz um Satz erschließt sich ihm. Bei wem da das Vertrauen zum Vollendeten mit solchem Anhalt, auf solche Weise, unter solchen Umständen Boden gefunden, Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat, das wird wohlbegründetes Vertrauen genannt, in der eigenen *Anschauung* wurzelnd, stark, und kein Asket oder Brahmane, kein Gott und kein Teufel, kein Brahma noch irgendeiner in der Welt kann es ausrodern. Das ist die Art, wie man beim Vollendeten die Lehre prüft, und das ist die Art, wie der Vollendete der Lehre gemäß geprüft wird“ (Mittl. Sammlg., 47. Suttam).

Wie gesagt, niemand bleibt stehen; man eilt vorwärts oder man fällt zurück. Dem Strebenden wird schließlich zu seinem Teil die große Weisheit aufgehen, daß wir nichts verlieren, wenn wir alles das verlieren, was infolge seiner Vergänglichkeit und Hinfälligkeit doch nur ein schließlich immer wieder zu erneutem Leid führender Besitz ist, der nicht wesenhaft uns zugehört. Während der Satipatthāna-Meditationen leuchtet es uns immer wieder auf: „Das ist nur ein Körper – das sind nur Empfindungen – das sind nur Gemütszustände – das sind nur Vorstellungen. Sie sind bedingt entstanden und gehen bedingt wieder unter.“ Und immer wieder wird uns das An-attā in den Worten deutlich: „Und unangelehnt verweilt er, und an nichts in der Welt haftet er“ (*a-nissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati*). Es wird ihm deutlicher, was die Worte sagen: „Was vergänglich ist, lohnt nicht der Liebe, lohnt nicht der Freude, lohnt nicht der Neigung. Und indem er ausharrt in solchem Denken wird sein Gemüt heiter-zufrieden.“

„Wenn *was* da ist, wenn man *wem* anhängt, wem ergeben ist, entsteht diese Lehre: ‘*Dies ist mein Ich ...?*’ Wenn der Körper da ist, wenn man dem Körper anhängt, dem Körper ergeben ist, entsteht diese Lehre: ‘*Dies – (nämlich eben der Körper) – ist mein Ich.*’ – Wenn die Empfindung, die

Wahrnehmung, die Gemütstätigkeiten, das Bewußtsein da sind, entsteht diese Lehre: *'Dies ist mein Ich.'* – Was meint ihr wohl: Ist der Körper ewig oder nicht-ewig?“ – „Nicht-ewig, Herr.“ „Was aber nicht-ewig ist, ist das leidbringend oder freudbringend?“ – „Leidbringend, Herr.“ „Wenn man nun dem, was sich als nicht-ewig, leidbringend, dem Wechsel untertan erweist, nicht anhängt, kann da wohl diese Lehre entstehen: *'Dies ist mein Ich' ...?*“ – „Wahrlich nicht, Herr.“ „Das aber, was man sieht, hört, denkt, erkennt, erforscht, im Geiste untersucht, gehört dies etwa dem Ewigen oder dem Nicht-Ewigen an?“ – „Dem Nicht-Ewigen, Herr.“ „Was aber nicht-ewig ist, ist das leidbringend oder freudebringend?“ – „Leidbringend, Herr.“ „Wenn man nun dem, was sich als nicht-ewig, leidbringend, dem Wechsel untertan erweist, nicht anhängt, kann da wohl diese Lehre entstehen: *'Dies ist mein Ich' ...?* – „Wahrlich nicht, Herr.“ – „Sofern nun, wahrlich, dem edlen Jünger der Zweifel über diese sechs Meinungen geschwunden ist, wenn ihm der Zweifel am Leiden geschwunden ist, wenn ihm der Zweifel an der Entstehung des Leidens, wenn ihm der Zweifel an der Vernichtung des Leidens, wenn ihm der Zweifel am Weg zur Vernichtung des Leidens geschwunden ist, dann heißt ein solcher ein edler Jünger, ein *im Strom Befindlicher (Sotāpanno)*, ein vom Übel Erlöster, ein Gesicherter, ein der höchsten Erkenntnis Ergebener“ (Samy.-Nik. XXIV, 3).

So führt ein Wandel, dem Güte und Mitgefühl als Ausrichtung des Verhaltens die Grundlage bereiten, zur *höheren Weisheit*, die den Pfad zum edlen Pfade (*ariyo maggo*) macht, auf dem der Pilger vom Strome des DHAMMO als ein Gesicherter erfaßt wird.



---

## MĀGANDIYO-SUTTAM

---

Majjhima-Nikāya, 75. Suttam

Übersetzt und erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XVII. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1964/2507

So habe ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Erhabene unter den Kurus – Kammāssadhammam war der Name der Marktstadt der Kuruner – auf einer Streu von Gras im Feuertempel eines Brahmanen aus dem Bhāradvājer-Geschlechte. Frühzeitig machte sich der Erhabene bereit und ging mit Schale und Obergewand nach Kammāssadhammam um Almosenspeise. Nach dem Verzehr der Mahlzeit ging er hinein in einen dichten Wald und setzte sich an den Fuß eines Baumes nieder, um für den Nachmittag da zu verweilen.

Da gelangte Māgandiyo, ein Pilger, auf seiner Wanderung gerade diese Gegend durchstreifend, zum Feuertempel des Brahmanen aus dem Bhāradvājer-Geschlechte. Es sah aber Māgandiyo, der Pilger, die Streu von Gras, die im Feuertempel des Brāhmanen aus dem Bhāradvājer-Geschlechte bereitgelegt war. Als er das gesehen, sprach er zum Brahmanen aus dem Bhāradvājer-Geschlechte: „Für wen ist wohl die Streu aus Gras im Feuertempel des Herrn Bhāradvājo bereitgelegt? Sie scheint mir ihrem Aussehen nach die Ruhestatt eines Asketen zu sein?“

„Es ist, o Māgandiyo, der Asket Gotamo, der Saker-Sohn, der aus dem Saker-Geschlechte in die Heimlosigkeit gezogen ist. Diesem Herrn Gotamo folgt der einzigartige Ruf: ‘Das ist wirklich der Erhabene, der Heilige, der Vollkommen-Erwachte, kundig des rechten Wissens und des rechten Wandels, der Pfadvollender, der Welten Kenner, der Höchste, der den Menschen wie einen Stier bändigt, der Lehrer der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.’ Für diesen Herrn Gotamo ist die Ruhestatt hier bereit gemacht.“

„Ein schlechter Anblick, wahrlich, o Bhāradvājo, bietet sich uns, die wir die Ruhestatt sehen jenes Herrn Gotamo, des Zerstörers.“ – „Hüte dich, Māgandiyo, so zu sprechen, hüte dich, Māgandiyo, so zu sprechen! Gar viele verständige Adlige und Brāhmanen, verständige Bürger und Asketen (*samanapanditā*) sind voll Vertrauen zu diesem Herrn Gotamo, werden unterrichtet in der edlen Methode, in der wirklichen Sachlage (*dhmmo*), in dem, was heilsam ist.“ – „Wenn wir nur, o Bhāradvājo, jenen Herrn Gotamo zu Gesicht bekämen, so würden wir es ihm ins Antlitz sagen: ‘Ein Zerstörer ist der Asket Gotamo. Und warum das? Weil er an unseren Auslegungen herumtüfelt.’“ – „Wenn Herr Māgandiyo nichts dagegen hat, möchte ich es dem Asketen Gotamo sagen.“ – „Es ist ohne Belang, wenn Herr Bhāradvājo das Gesagte ruhig mitteilte.“

Es vernahm aber der Erhabene mit dem göttlichen Ohr, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden, das Gespräch des Brahmanen aus dem Bhāradvājer-Geschlechte mit Māgandiyo, dem Pilger. Gegen Abend erhob sich der Erhabene aus seiner einsamen Meditation und kehrte zum Feuertempel des Brahmanen aus dem Bhāradvājer-Geschlechte zurück. Dort setzte er sich auf die bereitgelegte Streu von Gras. Auch der Brahmane aus dem Bhāradvājer-Geschlechte kam dorthin, wo der Erhabene weilte. Nach der Begrüßung und dem Austausch



freundlicher, höflicher Worte setzte er sich in respektvoller Entfernung nieder. Als der Bhāradvājer-Brāhmane Platz genommen, sprach der Erhabene zu ihm: „Hast du wohl, Bhāradvājo, mit Māgandiyo, dem Pilger, über eben diese Streu von Gras hier irgendein Gespräch gehabt?“ – Auf diese Frage antwortete der Bhāradvājer-Brāhmane schauernd ergriffen: „Das aber gerade wollte ich Herrn Gotamo erzählen, nun aber hat Herr Gotamo das überflüssig gemacht.“ Diese Unterhaltung des Erhabenen mit dem Brahmanen aus dem Bhāradvājer-Geschlechte fand ihr Ende, als Māgandiyo, der Pilger, auf seiner Wanderung gerade diese Gegend durchstreifend, zum Feuertempel des Brahmanen aus dem Bhāradvājer-Geschlechte gelangt, dorthin trat, wo der Erhabene weilte. Nach der Begrüßung und dem Austausch freundlicher, höflicher Worte setzte er sich in respektvoller Entfernung nieder. Als Māgandiyo, der Pilger, Platz genommen, sprach der Erhabene zu ihm:

„Das Auge, Māgandiyo, hat Gefallen an den Gestalten, ergötzt sich an den Gestalten, erfreut sich an den Gestalten, das wird von dem Vollendeten (*tathāgato*) gezähmt, behütet, bewacht und beherrscht; zu seiner Beherrschung lehrt er die wirkliche Sachlage (*dhammo*). Bezog sich darauf, Māgandiyo, deine Rede: ‘Ein Zerstörer ist der Asket Gotamo’?“ – „Gerade darauf, o Gotamo, bezog sich meine Rede: ‘Ein Zerstörer ist der Asket Gotamo’. Und warum das? Weil er an unseren Auslegungen herumtüftelt.“ – „Das Ohr, Māgandiyo, hat Gefallen an den Tönen – die Nase, Māgandiyo, hat Gefallen an den Düften – die Zunge, Māgandiyo, hat Gefallen an den Säften, ergötzt sich an den Säften, erfreut sich an den Säften, die wird von dem Vollendeten gezähmt, behütet, bewacht und beherrscht; zu ihrer Beherrschung lehrt er die wirkliche Sachlage. Bezog sich darauf, Māgandiyo, deine Rede: ‘Ein Zerstörer ist der Asket Gotamo’?“ – „Gerade darauf, o Gotamo, bezog sich meine Rede: ‘Ein Zerstörer ist der Asket Gotamo’. Und warum das? Weil er an unseren Auslegungen herumtüftelt.“ – „Der Leib, Māgandiyo, hat Gefallen an dem Tastbaren – das Denkkorgan (*mano*), Māgandiyo, hat Gefallen an den Vorstellungen, ergötzt sich an den Vorstellungen, erfreut sich an den Vorstellungen, das wird von dem Vollendeten gezähmt, behütet, bewacht und beherrscht; zu seiner Beherrschung lehrt er die wirkliche Sachlage. Bezog sich darauf, Māgandiyo, deine Rede: ‘Ein Zerstörer ist der Asket Gotamo’?“ – „Gerade darauf, o Gotamo, bezog sich meine Rede: ‘Ein Zerstörer ist der Asket Gotamo’. Und warum das? Weil er an unseren Auslegungen herumtüftelt.“

„Was meinst du, Māgandiyo? Da hat einer früher geschwelgt in den durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, den erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden. Der habe dann später der Gestalten Entstehen und Vergehen, die Lust, die sie bringen, und das Leid, das sie im Gefolge haben, und wie man ihnen entrinnt, der Wirklichkeit gemäß (*yatābhūtam*) gesehen, das zehrende Verlangen nach den Gestalten verloren, die fiebernde Leidenschaft, die die Gestalten hervorrufen, vertrieben und verweilt, drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt. Was möchte, Māgandiyo, gegen einen solchen zu sagen sein?“ – „Eigentlich nichts, o Gotamo.“ „Was meinst du, Māgandiyo? Da hat einer früher geschwelgt in den durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Tönen – in den durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düften – in den durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säften – in dem durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastbaren, dem erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden. Der habe dann später des Tastbaren Entstehen und Vergehen, die Lust, die es bringt, und das Leid, das es im Gefolge hat, und wie man ihnen entrinnt, der Wirklichkeit gemäß gesehen, das zehrende Verlangen nach dem Tastbaren verloren, die fiebernde Leidenschaft, die das Tastbare hervorruft, vertrieben und verweilt, drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt. Was möchte, Māgandiyo, gegen einen solchen zu sagen sein?“ – „Eigentlich nichts, o Gotamo.“ –

„Auch ich habe früher, Māgandiyo, als ich noch im Hause lebte, im Besitz und Genuß der fünferlei Arten der Sinnengenüsse geschwelgt, in den durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten,

den erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden, in den durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Tönen – in den durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düften – in den durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säften – in dem durch den Leib ins Bewußtsein tretendem Tastbaren, dem erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden. Drei Paläste besaß ich, Māgandiyo, einen für die Regenzeit, einen für den Winter und einen für den Sommer. Und ich verbrachte, Māgandiyo, im Palaste für die Regenzeit die vier Monate der Regenzeit, von der Musik weiblicher Musikanten ergötzt, und stieg nicht aus dem Palaste hinab. Später habe ich dann der Sinnengenüsse Entstehen und Vergehen, die Lust, die sie bringen, und das Leid, das sie im Gefolge haben, und wie man ihnen entrinnt, der Wirklichkeit gemäß gesehen und die sinnliche Begierde verloren, das Sinnenfieber vertrieben und verweilte, drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt. – Und ich sah, wie die anderen Wesen, dem lockenden Reiz der Sinnengenüsse unterliegend, von zehrender Gier nach Sinnengenüssen bedrängt, vom Feuer der Sinnenlust brennend, den Sinnengenüssen nachjagen, und ich konnte sie nicht beneiden, fand daran keinen Gefallen. Und warum nicht? Weil ja, Māgandiyo, diese Freude gar fern von Sinnenlüsten, fern von unheilsamen Dingen, feststeht im Erreichen göttlicher Glückseligkeit. Im Wohlgefallen an solcher Freude konnte ich sie um das Niedere nicht beneiden, keinen Gefallen daran finden.

Gleichwie etwa, Māgandiyo, wenn da ein Hausvater wäre oder der Sohn eines Hausvaters, reich, überaus wohlhabend, mit vielen Liegenschaften, der im Besitz und Genuß der fünferlei Arten der Sinnengenüsse schwelgte, in den durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, den erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden, in den durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Tönen – in den durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düften – in den durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säften – in dem durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastbaren, dem erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden. Und nach einem rechten Wandel in Werken, einem rechten Wandel in Worten, einem rechten Wandel in Gedanken gelangte er bei dem Zerbrechen des Körpers, nach dem Tode, auf gute Fährte, in himmlische Welt, in die Gemeinschaft der Götter der Dreiunddreißig. Dort aber im heiteren Haine, umgeben von einer Schar Göttermädchen, schwelgte er im Besitz und Genuß der himmlischen fünferlei Arten der Sinnengenüsse. Und er erblickte einen Hausvater oder den Sohn eines Hausvaters, der im Besitz und Genuße der irdischen fünferlei Sinnengenüsse schwelgt. Was meinst du, Māgandiyo, würde da etwa dieser Göttersohn, der im heiteren Hain, umgeben von einer Schar Göttermädchen, im Besitz und Genuß der himmlischen fünferlei Arten der Sinnengenüsse schwelgt, jenen Hausvater oder Sohn eines Hausvaters um die menschlichen fünferlei Arten der Sinnengenüsse beneiden und zu menschlichen Sinnengenüssen zurückkehren?“ – „Gewiß nicht, o Gotamo!“ – „Und warum nicht?“ – „Menschlichen Sinnengenüssen gegenüber, o Gotamo, sind himmlische Sinnengenüsse erlesener und vorzüglicher.“ „Auch ich habe früher, Māgandiyo, als ich noch im Hause lebte, im Besitz und Genuß der fünferlei Arten der Sinnengenüsse geschwelgt, in den durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, den erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden, in den durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Tönen – in den durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düften – in den durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säften – in dem durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastbaren, dem erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden. Später habe ich dann der Sinnengenüsse Entstehen und Vergehen, die Lust, die sie bringen, und das Leid, das sie im Gefolge haben, und wie man ihnen entrinnt, der Wirklichkeit gemäß gesehen und die sinnliche Begierde verloren, das Sinnenfieber vertrieben und verweilte, drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt. – Und ich sah, wie die anderen Wesen, dem lockenden Reiz der Sinnengenüsse unterliegend, von zehrender Gier nach Sinnengenüssen bedrängt, vom Feuer der Sinnenlust brennend, den Sinnengenüssen nachjagen, und ich konnte sie nicht

beneiden, fand daran keinen Gefallen. Und warum nicht? Weil ja, Māgandiyo, diese Freude gar fern von Sinnenlüsten, fern von unheilsamen Dingen feststeht im Erreichen göttlicher Glückseligkeit. Im Wohlgefallen an solcher Freude konnte ich sie um das Niedere nicht beneiden, keinen Gefallen daran finden.

Gleichwie etwa, Māgandiyo, wenn ein Aussätziger, dessen Glieder mit Geschwüren bedeckt, faulig geworden, von Würmern zerfressen, von den Nägeln wund aufgekratzt sind, an einer Grube voll glühender Kohlen den Leib ausdörren ließe. Und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt, und dieser gäbe ihm ein Heilmittel, und er gebrauchte es und würde vom Aussatz befreit, wäre genesen, fühlte sich wohl, unabhängig, könnte gehen, wohin er wollte. Und er erblickte einen anderen Aussätzigen, dessen Glieder mit Geschwüren bedeckt, faulig geworden, von Würmern zerfressen, von den Nägeln wund aufgekratzt sind, wie er an einer Grube voll glühender Kohlen den Leib ausdörren läßt.

Was meinst du, Māgandiyo, würde da dieser Mann jenen Aussätzigen beneiden um seine Kohlengrube oder um die Behandlung mit dem Heilmittel?“ – „Gewiß nicht, o Gotamo“ – „Und warum nicht?“ – „Wenn Krankheit herrscht, o Gotamo, braucht man ein Heilmittel, wenn die Krankheit verschwunden ist, braucht man es nicht.“

„Auch ich habe früher, Māgandiyo, als ich noch im Hause lebte, im Besitz und Genuß der fünferlei Arten der Sinnengenüsse geschwelgt, in den durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Gestalten, den erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden, in den durch das Ohr ins Bewußtsein tretenden Tönen – in den durch die Nase ins Bewußtsein tretenden Düften – in den durch die Zunge ins Bewußtsein tretenden Säften – in dem durch den Leib ins Bewußtsein tretenden Tastbaren, dem erwünschten, angenehmen, entzückenden, lieblichen, mit sinnlicher Lust verbundenen, reizenden. Später habe ich dann der Sinnengenüsse Entstehen und Vergehen, die Lust, die sie bringen, und das Leid, das sie im Gefolge haben, und wie man ihnen entrinnt, der Wirklichkeit gemäß gesehen und die sinnliche Begierde verloren, das Sinnenfieber vertrieben und verweilte, drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt. – Und ich sah, wie die anderen Wesen, dem lockenden Reiz der Sinnengenüsse unterliegend, von zehrender Gier nach Sinnengenüssen bedrängt, vom Feuer der Sinnenlust brennend, den Sinnengenüssen nachjagen, und ich konnte sie nicht beneiden, fand daran keinen Gefallen. Und warum nicht? Weil ja, Māgandiyo, diese Freude gar fern von Sinnenlüsten, fern von unheilsamen Dingen feststeht im Erreichen göttlicher Glückseligkeit. Im Wohlgefallen an solcher Freude konnte ich sie um das Niedere nicht beneiden, keinen Gefallen daran finden. Gleichwie etwa, Māgandiyo, wenn ein Aussätziger, dessen Glieder mit Geschwüren bedeckt, faulig geworden, von Würmern zerfressen, von den Nägeln wund aufgekratzt sind, an einer Grube voll glühender Kohlen den Leib ausdörren ließe. Und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt, und dieser gäbe ihm ein Heilmittel, und er gebrauchte es und würde vom Aussatz befreit, wäre genesen, fühlte sich wohl, unabhängig, könnte gehen, wohin er wollte. Und zwei kräftige Männer ergriffen ihn unter den Armen und schleppten ihn zu der Grube voll glühender Kohlen hin. Was meinst du wohl, Māgandiyo, würde da dieser Mann nicht auf jede nur mögliche Weise den Leib zurückziehen?“ – „Gewiß, o Gotamo.“ – „Und warum das?“ – „Jenes Feuer, o Gotamo, verursacht ja eine gar schmerzliche Berührung und ist furchtbar versehrend und furchtbar versengend.“ „Was meinst du wohl, Māgandiyo, verursacht das Feuer erst jetzt eine gar schmerzliche Berührung und ist furchtbar versehrend und furchtbar versengend, oder verursachte es schon früher eine gar schmerzliche Berührung und war furchtbar versehrend und furchtbar versengend?“ – „Jetzt eben, o Gotamo, verursacht das Feuer eine gar schmerzliche Berührung und ist furchtbar versehrend und furchtbar versengend, und auch früher schon verursachte das Feuer eine gar schmerzliche Berührung und war furchtbar versehrend und furchtbar versengend. Jener Aussätzige freilich, o Gotamo, dessen Glieder mit Geschwüren

bedeckt, faulig geworden, von Würmern zerfressen, von den Nägeln wund aufgekratzt sind, war sinnesverwirrt geworden und, indem er die schmerzliche Berührung des Feuers erlitt, wähnte er: 'Das tut wohl!'. – Ebenso, Māgandiyo, verursachten auch die Sinnenlüste (*kāmā*) der Vergangenheit gar schmerzliche Berührungen und waren furchtbar versehrend und furchtbar versengend, und werden auch die Sinnenlüste der Zukunft gar schmerzliche Berührungen verursachen und werden furchtbar versehrend und furchtbar versengend sein, und verursachen auch die Sinnenlüste der Gegenwart gar schmerzliche Berührungen und sind furchtbar versehrend und furchtbar versengend. Doch diese Wesen, Māgandiyo, dem lockenden Reize der Sinnengenüsse unterliegend, von zehrender Gier nach Sinnengenüssen bedrängt, vom Feuer der Sinnenlust brennend, sind schwachsinnig geworden und, indem sie die schmerzhaften Berührungen der Sinnengenüsse erleiden, wähnen sie: 'Das tut wohl'.

Gleichwie etwa, Māgandiyo, wenn ein Aussätziger, dessen Glieder mit Geschwüren bedeckt, faulig geworden, von Würmern zerfressen, von den Nägeln wund aufgekratzt sind, an einer Grube voll glühender Kohlen den Leib ausdörren ließe, je mehr und mehr nun jener Aussätzige, dessen Glieder mit Geschwüren bedeckt, faulig geworden, von Würmern zerfressen, von den Nägeln wund aufgekratzt sind, an einer Grube voll glühender Kohlen den Leib ausdörren läßt, desto mehr und mehr werden seine offenen Wunden unsauberer, stinkender und fauliger, und doch hat er eine gewisse angenehme Empfindung, eine gewisse Erleichterung, während er die Wunden kratzt. – Ebenso, Māgandiyo, jagen die Wesen, dem lockenden Reiz der Sinnengenüsse unterliegend, von zehrender Gier nach Sinnengenüssen bedrängt, vom Feuer der Sinnenlust brennend, den Sinnengenüssen nach, und je mehr und mehr, Māgandiyo, die Wesen, dem lockenden Reiz der Sinnengenüsse unterliegend, von drängender Gier nach Sinnengenüssen verzehrt, vom Feuer der Sinnenlust brennend, den Sinnengenüssen nachjagen, desto mehr und mehr wächst nur dieser Wesen drängende Gier nach Sinnengenüssen und brennen sie vom Feuer der Sinnenlust, und doch haben sie eine gewisse angenehme Empfindung, eine gewisse Erleichterung, während sie den fünferlei Arten der Sinnengenüsse nachgehen.

Was meinst du wohl, Māgandiyo, hast du wohl gesehen oder gehört, daß ein König oder ein erster Minister, der im Besitz und Genuß der fünferlei Arten der Sinnengenüsse schwelgte, ohne die sinnliche Begierde verloren, ohne das Sinnenfieber vertrieben zu haben, drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt verweilte oder verweilt oder verweilen wird?“ – „Das wohl nicht, o Gotamo.“ – „Gut, Māgandiyo, auch ich, Māgandiyo, habe es weder gesehen noch gehört, daß ein König oder ein erster Minister, der im Besitz und Genuß der fünferlei Arten der Sinnengenüsse schwelgte, ohne die sinnliche Begierde verloren, ohne das Sinnenfieber vertrieben zu haben, drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt verweilte oder verweilt oder verweilen wird. Aber, Māgandiyo, welche Asketen und Brāhmanen auch immer drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt verweilten, verweilen oder verweilen werden, alle die haben der Sinnengenüsse Entstehen und Vergehen, die Lust, die sie bringen, und das Leid, das sie im Gefolge haben, und wie man ihnen entrinnt, der Wirklichkeit gemäß gesehen und die sinnliche Begierde verloren, das Sinnenfieber vertrieben, und, drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt verweilten sie oder verweilen sie oder werden sie verweilen.“

Bei dieser Gelegenheit tat nun der Erhabene folgenden feierlichen Ausspruch:

„Gesundheit ist das höchste Gut,  
Nibbānam höchste Seligkeit,  
Von allen Pfaden, die es gibt,  
Der Achterpfad zur Sicherheit,  
Todlosigkeit als einz'ger führt.“

Daraufhin antwortete Māgandiyo, der Pilger, dem Erhabenen: „Wunderbar, o Gotamo, außerordentlich, o Gotamo, wie trefflich das von Herrn Gotamo gesagt wurde:

‘Gesundheit ist das höchste Gut,  
Nibbānam höchste Seligkeit’.

Auch ich habe es gehört, o Gotamo, als einen Ausspruch früherer Pilger und ihrer Lehrer und Lehrerslehrer: ‘Gesundheit ist das höchste Gut, Nibbānam höchste Seligkeit’. Damit stimmt es überein.“

„Was du aber als einen Ausspruch früherer Pilger und ihrer Lehrer und Lehrerslehrer gehört hast: ‘Gesundheit ist das höchste Gut, Nibbānam höchste Seligkeit’, was ist da Gesundheit, was ist da Nibbānam?“ – Daraufhin strich Māgandiyo, der Pilger, mit der Hand an seinen Gliedern herunter: „Das also, o Gotamo, ist Gesundheit, das also ist Nibbānam. Ich bin jetzt, o Gotamo, gesund und wohl, mir fehlt nichts.“

„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: ‘Vorzüglich, fürwahr, lieber Mann, ist ein weißes Gewand, das schön, fleckenlos und sauber ist.’ Und er würde umhergehen, ein weißes Gewand zu suchen. Und es täuschte ihn ein anderer Mann mit einem ölfleckigen, rußgeschwärzten groben Zeug: ‘Da hast du, lieber Mann, ein weißes Gewand, das schön, fleckenlos und sauber ist.’ Und er nähme es an und bekleidete sich damit und, hingerissen davon, möchte er dann in den freudigen Ruf ausbrechen: ‘Vorzüglich, fürwahr, ist ein weißes Gewand, das schön, fleckenlos und sauber ist.’ Was meinst du wohl, Māgandiyo, hätte dieser Blindgeborene das ölfleckige, rußgeschwärzte grobe Zeug angenommen und sich damit bekleidet und wäre er, hingerissen davon, dann in den freudigen Ruf ausgebrochen: ‘Vorzüglich, fürwahr, ist ein weißes Gewand, das schön, fleckenlos und sauber ist’, oder nur weil er dem Sehenden Vertrauen schenkte?“ – „Ohne es zu wissen, o Gotamo, ohne es zu sehen, hätte jener Blindgeborene jenes ölfleckige, rußgeschwärzte grobe Zeug angenommen und sich damit bekleidet und ist, hingerissen davon, dann in den freudigen Ruf ausgebrochen: ‘Vorzüglich, fürwahr, ist ein weißes Kleid, das schön, fleckenlos und sauber ist’, nur weil er dem Sehenden Vertrauen schenkte.“ „Ebenso auch, Māgandiyo, sind die Pilger, die anderen Richtungen angehören, blind und augenlos. Sie wissen nicht, was Gesundheit ist, sie sehen nicht Nibbānam, und doch sprechen sie diese Verse:

‘Gesundheit ist das höchste Gut.  
Nibbānam höchste Seligkeit.’

In alten Zeiten, Māgandiyo, ist das von den Heiligen, den Vollkommen-Erwachten ausgesprochen worden:

‘Gesundheit ist das höchste Gut,  
Nibbānam höchste Seligkeit,  
Von allen Pfaden, die es gibt,  
Der Achterpfad zur Sicherheit,  
Todlosigkeit als einz’ger führt.’

Das ist jetzt allmählich ein volkstümliches Sprichwort geworden. Dieser Körper aber, Māgandiyo, ist anheimgegeben der Hinfälligkeit, anheimgegeben der Bresthaftigkeit, anheimgegeben der Pein, anheimgegeben dem Übel, anheimgegeben der Qual, und von diesem Körper, der anheimgegeben ist der Hinfälligkeit, anheimgegeben der Bresthaftigkeit, anheimgegeben der Pein, anheimgegeben dem Übel, anheimgegeben der Qual, sagst du: ‘Das also, o Gotamo, ist Gesundheit, das also ist Nibbānam.’ Dir fehlt eben, Māgandiyo, das heilige Auge (*ariyam*



*cakkhum*). Mit dem heiligen Auge möchtest du die Gesundheit erkennen, möchtest das Nibbānam sehen.“

„Ich bin erfüllt von solchem Vertrauen, o Gotamo, der Herr Gotamo ist imstande, die wirkliche Sachlage mir derart darzulegen, daß ich die Gesundheit erkennen, das Nibbānam sehen 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 seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt, und dieser gäbe ihm ein Heilmittel, und er könnte das Augenlicht nicht erstehen lassen, die Augen nicht läutern. Was meinst du, Māgandiyo, hätte der Arzt hiervon nicht nur Ermüdung und Verdruß?“ – „Gewiß, o Gotamo.“ – „Ebenso auch, Māgandiyo, mag ich dir die wirkliche Sachlage darlegen, was da Gesundheit, was da Nibbānam ist und du möchtest die Gesundheit nicht erkennen, das Nibbānam nicht sehen, und ich hätte hiervon nur Ermüdung und Plage.“

„Ich bin erfüllt von solchem Vertrauen, o Gotamo, der Herr Gotamo ist imstande, die wirkliche Sachlage mir derart darzulegen, daß ich die Gesundheit erkennen, das Nibbānam sehen 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: ‘Vorzüglich, fürwahr, lieber Mann, ist ein weißes Gewand, das schön, fleckenlos und sauber ist.’ Und er würde umhergehen, ein weißes Gewand zu suchen. Und es täuschte ihn ein anderer Mann mit einem ölfleckigen, rußgeschwärzten groben Zeug: ‘Da hast du, lieber Mann, ein weißes Gewand, das schön, fleckenlos und sauber ist.’ Und er nähme es an und bekleidete sich damit. Und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt und dieser stellte ein Heilmittel für ihn zusammen: Brechmittel, Abführmittel, Augensalbe, Einreibungen und Einspritzungen in die Nase. Und das Heilmittel schlug an; das Augenlicht erstünde ihm, die Augen läuterten sich. Wie er aber zu sehen begänne, verginge ihm der lockende Willensreiz nach dem ölfleckigen rußgeschwärzten groben Zeug, und er hielte jenen Mann für seinen Feind, hielte ihn für seinen Widersacher und dächte wohl gar daran, ihn des Lebens zu berauben: ‘Lange Zeit hindurch, wahrlich, bin ich von diesem Manne mit dem ölfleckigen, rußgeschwärzten groben Zeug betrogen, getäuscht, hintergangen worden: ‘Da hast du, lieber Mann, ein weißes Gewand, das schön, fleckenlos und sauber ist’. Ebenso nun auch, Māgandiyo, mag ich dir wohl die wirkliche Sachlage (*dhammo*) darlegen, was da Gesundheit, was da Nibbānam ist, und du möchtest die Gesundheit erkennen, das Nibbānam sehen. Wie du aber zu sehen begännest, verginge dir der lockende Willensreiz nach den fünf Haftensgruppen und du würdest denken: ‘Lange Zeit, wahrlich, bin ich von diesem Geiste betrogen, getäuscht, hintergangen worden. Im Anhaften an der körperlichen Form nämlich haftete ich an, im Anhaften an der Empfindung haftete ich an, im Anhaften an der Wahrnehmung haftete ich an, im Anhaften an den Gemütsregungen haftete ich an, im Anhaften am Bewußtsein nämlich haftete ich an. Aus dem Anhaften entsteht für mich (*me*) Werden, aus dem Werden Geburt, aus der Geburt Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung. Auf diese Weise kommt dieser ganzen Leidensmasse Entstehung zuwege’.“

„Ich bin erfüllt von solchem Vertrauen, o Gotamo, der Herr Gotamo ist imstande, die wirkliche Sachlage (*dhammo*) mir derart darzulegen, daß ich von diesem Sitze entblindet aufstehe.“

„Darum also, Māgandiyo, geselle du dich den wahren Menschen (*sappurisā*) zu! Wenn du dich, Māgandiyo, den wahren Menschen zugesellen wirst, dann wirst du, Māgandiyo, die gute wirkliche Sachlage (*saddhammo*) hören, und wenn du, Māgandiyo, die gute wirkliche Sachlage hören wirst, dann wirst du der wirklichen Sachlage gemäß leben. Wenn du aber, Māgandiyo, der wirklichen



Sachlage gemäß leben wirst, dann wirst du eben selber das Wissen gewinnen, selber sehen: 'Das ist das Hinfallige, Bresthafte, Peinvolle, hier wird das Hinfallige, Bresthafte, Peinvolle ohne Überrest aufgehoben. Aus der Aufhebung des Anhaftens folgt für mich (*me*) die Aufhebung des Werdens, aus der Aufhebung des Werdens die Aufhebung der Geburt, durch die Aufhebung der Geburt werden Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung aufgehoben. Auf diese Weise kommt dieser ganzen Leidensmasse Aufhebung zuwege.'

Daraufhin antwortete Māgandiyo, der Pilger, dem Erhabenen: „Vortrefflich, o Gotamo, vortrefflich, o Gotamo! Gleichwie etwa, o Gotamo, wie wenn Umgestürztes aufgerichtet, Verborgenes enthüllt würde, einem Verirrten der Weg gezeigt oder in die Dunkelheit eine Öllampe gebracht würde, damit wer Augen besitzt die Gegenstände sehen könnte, so ist von Herrn Gotamo auf mannigfache Weise die wirkliche Sachlage dargelegt worden. Und so nehme ich zu Herrn Gotamo, zum Dhammo und zum Mönchssangho meine Zuflucht. Möchte ich doch bei Herrn Gotamo die Aufnahme zur Weltentsagung erreichen, die Ordensweihe erhalten!“ „Wer früher, Māgandiyo, einer anderen Richtung angehörte und nun in dieser Lehre und Ordnung (*dhammavinayo*) die Aufnahme zur Weltentsagung und die Ordensweihe erhalten will, der unterzieht sich einer Probezeit von vier Monaten. Nach Verlauf der vier Monate nehmen ihn die Mönche, wenn sie so entscheiden, zur Weltentsagung auf und erteilen ihm die Weihe für das Mönchtum; doch sind hier individuelle Verschiedenheiten zu berücksichtigen.“ „Wenn, Ehrwürdiger, wer früher einer anderen Richtung angehörte und in dieser Lehre und Ordnung die Aufnahme zur Weltentsagung erreichen und die Ordensweihe erhalten will, sich einer Probezeit von vier Monaten unterzieht und ihn die Mönche, wenn sie so entscheiden, nach Verlauf der vier Monate zur Weltentsagung aufnehmen und ihm die Weihe für das Mönchtum erteilen, so werde ich vier Jahre als Probezeit auf mich nehmen, und nach Verlauf der vier Jahre mögen mich die Mönche, wenn sie so beschließen, aufnehmen zur Weltentsagung und mir die Ordensweihe erteilen für das Mönchtum.“

Es erhielt aber Māgandiyo, der Pilger, beim Erhabenen die Aufnahme zur Weltentsagung, er erhielt die Ordensweihe. Nicht lange war der ehrwürdige Māgandiyo in den Orden aufgenommen, als er allein, zurückgezogen, wachsam, eifrig, entschlossen verweilend, in kurzer Frist das höchste Ziel des heiligen Wandels (*brahmacariyam*) schon in dieser sichtbaren Erscheinung aus sich selber heraus erkannt, verwirklicht und errungen hatte, zu welchem Zweck Söhne aus guter Familie aus dem Hause in die Heimlosigkeit ziehen. Er wußte: 'Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet der heilige Wandel, getan ist, was zu tun war, nichts bindet mehr an diese Welt.' So wurde auch der ehrwürdige Māgandiyo einer der Heiligen."



Mit obiger Übersetzung komme ich dem Wunsch vieler Leser nach. Wo die Reden lebendige Anrede und Unterweisung sind, werden sie auch immer und immer wieder übersetzt werden. Die Sutten trügen nicht den Geist des Größten der Götter und Menschen, wenn sie nicht jedem das Seine zu geben imstande wären. Wir wissen es aus eigener Erfahrung, daß für uns die eine oder andere Rede zwar schon vor Jahren eine besondere Bedeutung gewann, daß aber das, was sie uns heute offenbart, ungleich tiefer und bedeutender ist.

Es sei nichts gesagt gegen Übersetzungen, die die häufigen Wiederholungen vermeiden. Dem Menschen unserer Tage, auf den so vieles einströmt, können Übersetzungen, die der Alltagssprache nahe kommen, den Eingang zur Lehre öffnen, wozu die Übersetzungen, die die mannigfachen Wiederholungen bringen, beim Menschen, den die Unrast nie ganz verläßt, nicht imstande wären. Bei den Übersetzungen im YĀNA-Heft aber wird an das Bedürfnis nach meditativer Lesung

gedacht. Was hier gemeint ist, wird deutlich von unserem Lehrer Georg Grimm ausgeführt: „Wenn man einen falschen Schein, der das Auge öffnet, zum Beispiel, daß im Zwielflicht der Nacht ein eigentümlich geformter Baumstumpf eine verummte Gestalt vortäuscht, wegbringen will, so ist das nur dadurch möglich, daß man den Blick so lange und scharf auf den den falschen Schein auslösenden Gegenstand heftet, bis die Wirklichkeit hervortritt. So muß man auch so lange und immer wieder alles mit dem Scheinwerfer der Drei Merkmale betrachten, bis der gegenteilige transzendente falsche Schein, zufolge dessen wir uns mit dem Erkennbaren, d.i. den fünf Gruppen unserer Persönlichkeit, verwechseln, schwindet. Das aber wollen die Suttan des Buddha erreichen, eben weshalb sie immer und immer wieder und unter den verschiedensten Gesichtspunkten den Blick auf diesen transzendenten falschen Schein lenken und lenken müssen. – Wer das monoton findet, der hat noch nicht einmal eine bloße Ahnung von dem Problem dieses transzendenten Scheins und der alle anderen Probleme vernichtenden Bedeutung der Aufhebung dieses Scheins“ („Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 364).

Die Menschen sehen gemeinhin in der Entfaltung der Genußfähigkeit den sinnlichen Freuden gegenüber das wahre Heil. Auch Māgandiyo gehört zu denen, die bald ihr Genügen finden und im Befriedigtsein durch die Sinnenfreuden ihr Nibbānam selbstgenügsam sehen, wie es im 1. Suttam des Dīgha-Nikāyo heißt: „Da ist, Mönche, ein Asket oder Brahmane, der hat eine solche Lehre und eine solche Meinung: Wenn nämlich dieses Ich (*ayam attā*) im Besitz und Genuß der fünferlei Arten der Sinnengenüsse schwelgt, hat dieses Ich (*ayam attā*) eben dadurch das höchste Nibbānam im sichtbaren Dasein (*parama-dittha-dhamma-nibbānam*) erreicht.“ Es braucht drastischer Gleichnisse, um Māgandiyo, der, wie wir vielleicht heute sagen würden, einem Biologismus ergeben war, aus seiner Behaglichkeit, die nur das Nächstliegende sieht, aufzuschrecken. Auf die Frage des Erhabenen, wie er denn den Sinn des Spruches deute: „Gesundheit ist das höchste Gut, – Nibbānam höchste Seligkeit“, streicht er im Wohlgefühl des gesunden Menschen an seinen Gliedern herunter und nennt dann dieses Wohlbehagen sein Nibbānam. Aber da muß er gleich hören, daß dieser Körper ja der Hinfälligkeit, der Bresthaftigkeit, der Pein, dem Übel, der Qual anheimgegeben ist und ihm bei solcher Auffassung eben das heilige Auge fehlt.

Die Gleichnisse vom Aussätzigen und vom Blindgeborenen lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie zeigen, worauf es wesentlich ankommt. Wir leben im Wahn, ein Glück zu genießen, weil wir Besseres nicht kennen. Wenn wir aber das Bessere kennen lernen, können wir niemanden mehr um das Niedere beneiden. Das Bessere aber liegt weitab von allem Getriebenwerden in einer Freude, die „gar fern von den Sinnenlüssen, fern von unheilsamen Dingen feststeht im Erreichen göttlicher Glückseligkeit“. Welches Wohlsein wahres Glück bedeutet, das vermag nur der zu beurteilen, der, „drangbefreit, innerlich beruhigt im Gemüt verweilt“.

Māgandiyo blieb nicht bei *seinem* Nibbānam, sondern drang weiter vor. Er erreichte schon in dieser Existenz den GROSSEN, den EWIGEN FRIEDEN des HÖCHSTEN NIBBĀNAM.

Wie uns das gewaltige Suttam das in seiner ganz einzigartigen Weise sagt, wird uns mehr und mehr deutlich werden, wenn wir in einer stillen Stunde es auf uns einwirken lassen und uns immer wieder in seine Darlegungen vertiefen.

Ausdrücklich wird in der Darstellung der Kette der Abhängigkeiten, wie sie das Suttam aufweist, auf den hingewiesen, für den sie überhaupt da ist, der Knechtschaft und Befreiung erfährt, sie weist hin auf das Subjekt des Leidens. Es heißt da: „Aus dem Anhaften entsteht für mich Werden (*tassa me upādānapaccaya bhavo*)“ und „aus der Aufhebung des Anhaftens folgt für mich die Aufhebung des Werdens (*tassa me upādānanirodha bhavanirodho*)“, eine Stelle, die unbeschädigt durch die Redaktionen der späteren Analytiker im Sinne des Visuddhi-Magga des

Buddhagosa (900 Jahre nach dem Buddha) und des Abhidharmakosha des jüngeren Vasubandhu, eines Zeitgenossen des Buddhagosa, hindurchgekommen ist.

Im Schlußabsatz des Suttam nimmt Māgandiyo auch seine Zuflucht mit den Worten: „... Und so nehme ich zu Herrn Gotamo, zum Dhammo und zum Mönchssangho meine Zuflucht“. Dazu möchte ich allerdings auf einen Einwand von Hermann Oldenberg in seinem Werk „Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde“ hinweisen: „... ich meine, daß die Formel dieser heiligen Dreiheit nicht in die Zeit von Buddhas Leben zurückreicht, sondern daß ihre Entstehung im Zusammenhang eben mit jenen Wandlungen steht, die sein Tod für die Gemeinde der Jünger gebracht hat. Mußte nicht, solange Buddha lebte, er allein und die von ihm verkündete Lehre den Gläubigen als ihre Zuflucht erscheinen? Konnte man die Jünger seine Zuflucht nennen, solange der Meister da war? ...“



---

## DAS GROSSE GOSINGA-SUTTAM

---

Majjhima-Nikāya, 32. Suttam

Übersetzt und erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XVII. Jahrgang, Heft 2, März/April 1964/2507

So habe ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Erhabene in einem Haine des Gosingasāl-Waldes mit vielen Hochangesehenen, zusammen mit berühmten Ältesten und Jüngern, mit dem ehrwürdigen Sāriputto und dem ehrwürdigen Mahāmoggallāno, dem ehrwürdigen Mahākassapo und dem ehrwürdigen Anuruddho, dem ehrwürdigen Revato und dem ehrwürdigen Ānando und mit anderen Hochangesehenen, zusammen mit berühmten Ältesten und Jungen. Eines Abends erhob sich der ehrwürdige Mahāmoggallāno aus seiner einsamen Meditation und ging dorthin, wo der ehrwürdige Mahākassapo weilte. Dort sagte er zum ehrwürdigen Mahākassapo: „Laß uns aufbrechen, Bruder Kassapo, und zum ehrwürdigen Sāriputto gehen, die Lehre (*dhammo*) zu hören.“ – „Ja, Bruder“, stimmte da der ehrwürdige Mahākassapo dem ehrwürdigen Mahāmoggallāno zu. Und der ehrwürdige Mahāmoggallāno und der ehrwürdige Mahākassapo wie auch der ehrwürdige Anuruddho begaben sich dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputto weilte, die Lehre zu hören. Es erblickte aber der ehrwürdige Ānando den ehrwürdigen Mahāmoggallāno, den ehrwürdigen Mahākassapo und den ehrwürdigen Anuruddho, wie sie hingingen zum ehrwürdigen Sāriputto, die Lehre zu hören. Nachdem er sie gesehen, begab er sich zum ehrwürdigen Revato und sagte zu ihm: „Es gehen, Bruder Revato, jene erlesenen Jünger zum ehrwürdigen Sāriputto, die Lehre zu hören. Laß auch uns aufbrechen, Bruder Revato, und zum ehrwürdigen Sāriputto gehen, die Lehre zu hören.“ – „Ja, Bruder“, stimmte da der ehrwürdige Revato dem ehrwürdigen Ānando zu. Und der ehrwürdige Revato und der ehrwürdige Ānando begaben sich dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputto weilte, die Lehre zu hören.

Schon von fern sah der ehrwürdige Sāriputto den ehrwürdigen Revato und den ehrwürdigen Ānando und sprach dann zum ehrwürdigen Ānando: „Es trete näher der ehrwürdige Ānando! Ein Willkommen dem ehrwürdigen Ānando, dem Aufwärter des Erhabenen, dem Begleiter des Erhabenen! Entzückend ist, Bruder Ānando, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Ānando, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?“ – „Da hat, Bruder Sāriputto, ein Mönch viel gehört, ist eingedenk dessen, was er gehört hat, ist ein Hort des Gehörten, und die Lehren (*dhammā*), die am Anfange beglücken, in der Mitte beglücken, am Ende beglücken, die dem Sinn und dem Wortlaut nach den vollständigen reinen heiligen Wandel erklären, solche Lehren werden von ihm viel gehört, werden behalten, beim Sprechen rezitiert, im Geiste konzentriert betrachtet, anschaulich völlig durchdrungen. Er legt den vier Arten von Hörern<sup>32</sup> die Lehre dar (*dhammam deseti*) in einem Überblick, dem Wortlaute und dem Sinne

---

<sup>32</sup> Mönche (Bhikkhus), Nonnen (Bhikkhunis), Laien (Upāsakos) und Laienanhängerinnen (Upāsikas).

nach, damit sie zur Aufhebung der üblen Neigungen führe. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.“

Nach diesen Worten wandte sich der ehrwürdige Sāriputto an den ehrwürdigen Revato: „Der ehrwürdige Ānando, Bruder Revato, hat nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Revato: Entzückend ist, Bruder Revato, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Revato, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?“ – „Da findet, Bruder Sāriputto, ein Mönch Gefallen an einsamer Meditation, erfreut sich an einsamer Meditation, ist in sich der Ruhe des Gemütes hingegeben, vernachlässigt nicht die Schauung, ist mit Klarsicht ausgestattet, ein häufiger Besucher einsamer Stätten. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.“

Nach diesen Worten wandte sich der ehrwürdige Sāriputto an den ehrwürdigen Anuruddho: „Der ehrwürdige Revato, Bruder Anuruddho, hat nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Anuruddho: Entzückend ist, Bruder Anuruddho, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Anuruddho, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?“ – „Da überblickt, Bruder Sāriputto, ein Mönch mit dem göttlichen Auge, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden tausend Welten. Gleichwie, Bruder Sāriputto, ein klar sehender Mann, der auf die oberste Terrasse eines Palastes hinaufgestiegen ist, tausend Gehöfte überblicken könnte, ebenso, Bruder Sāriputto, überblickt ein Mönch mit dem göttlichen Auge, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden tausend Welten. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.“

Nach diesen Worten wandte sich der ehrwürdige Sāriputto an den ehrwürdigen Mahākassapo: „Der ehrwürdige Anuruddho, Bruder Kassapo, hat nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Mahākassapo: Entzückend ist, Bruder Kassapo, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Kassapo, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?“ – „Da ist, Bruder Sāriputto, ein Mönch selbst ein Waldeinsiedler und preist das Waldeinsiedlertum, lebt selbst lediglich von Almosenspeise und preist das Leben von Almosenspeise, ist selbst ein Fetzenkuttenträger und preist das Tragen der Fetzenkutte, besitzt selbst nur drei Kleidungsstücke und preist den Besitz von nur drei Kleidungsstücken, hat selbst wenig Bedürfnisse und preist die Bedürfnislosigkeit, ist selbst zufrieden und preist die Zufriedenheit, lebt selbst zurückgezogen und preist die Zurückgezogenheit, lebt selbst allein und preist das Alleinsein, ist selbst standhaft und preist die Standhaftigkeit, ist selbst sittenstreng und preist die Sittenstrenge, ist selbst erfolgreich in der Konzentration und preist den Erfolg in der Konzentration, besitzt selbst Weisheit und preist den Besitz von Weisheit, ist selbst losgelöst und preist die Loslösung, hat selbst das erkennende Schauen der Loslösung und preist das erkennende Schauen der Loslösung. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.“

Nach diesen Worten wandte sich der ehrwürdige Sāriputto an den ehrwürdigen Mahāmoggallāno: „Der ehrwürdige Mahākassapo, Bruder Moggallāno, hat nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt fragen wir darüber den ehrwürdigen Mahāmoggallāno: Entzückend ist, Bruder Moggallāno, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Moggallāno, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?“ – „Da führen, Bruder Sāriputto, zwei Mönche miteinander ein Gespräch über die Lehre. Sie stellen sich gegenseitig Fragen. Bei den gestellten Fragen gehen sie aufeinander ein und weichen nicht aus, und das Gespräch über die Lehre erweist

sich ihnen als nützlich. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.“

Dann aber wandte sich der ehrwürdige Mahāmoggallāno an den ehrwürdigen Sāriputto: „Von uns allen, Bruder Sāriputto, hat jeder nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Sāriputto: Entzückend ist, Bruder Sāriputto, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?“ – „Da hat, Bruder Moggallāno, ein Mönch das Gemüt in der Gewalt, und nicht wird er von der Gewalt des Gemütes beherrscht. In der Erreichung welchen Geisteszustandes er in der Frühe des Morgens zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er in der Frühe des Morgens, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Mittagszeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Mittagszeit, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Abendzeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Abendzeit. Gleichwie eines Königs oder ersten Ministers Kleidertruhe, Bruder Moggallāno, voll sein dürfte von verschiedenfarbigen Gewändern, so daß er, gleichviel welche Folge von Gewändern er in der Frühe des Morgens anzuziehen wünscht, er eben diese Folge von Gewändern in der Frühe des Morgens anzieht, gleichviel welche Folge von Gewändern er zur Mittagszeit anzuziehen wünscht, er eben diese Folge von Gewändern zur Mittagszeit anzieht, gleichviel welche Folge von Gewändern er zur Abendzeit anzuziehen wünscht, er eben diese Folge von Gewändern zur Abendzeit anzieht, ebenso hat, Bruder Moggallāno, ein Mönch das Gemüt in der Gewalt, und nicht wird er von der Gewalt des Gemütes beherrscht. In der Erreichung welchen Geisteszustandes er in der Frühe des Morgens zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er in der Frühe des Morgens, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Mittagszeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Mittagszeit, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Abendzeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Abendzeit. Auf diese Weise, Bruder Moggallāno, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.“

Dann aber wandte sich der ehrwürdige Sāriputto an jene Ehrwürdigen: „Von uns allen, Brüder, hat jeder nach seiner Einsicht geantwortet. Laßt uns nun aufbrechen, Brüder, und zum Erhabenen gehen und diese Sachlage dem Erhabenen mitteilen, wie uns der Erhabene antworten wird, so werden wir es halten.“ – „Ja, Bruder“, stimmten da die Ehrwürdigen dem ehrwürdigen Sāriputto zu. Und jene Ehrwürdigen begaben sich dorthin, wo der Erhabene weilte, begrüßten den Erhabenen und setzten sich in respektvoller Entfernung nieder. Nachdem sie Platz genommen, sprach der ehrwürdige Sāriputto zum Erhabenen: „Da hatten sich, o Herr, der ehrwürdige Revato und der ehrwürdige Ānando dorthin begeben, wo ich weilte, die Lehre zu hören. Schon von fern sah ich, o Herr, den ehrwürdigen Revato und den ehrwürdigen Ānando und sprach dann zum ehrwürdigen Ānando: ‘Es trete näher der ehrwürdige Ānando! Ein Willkommen dem ehrwürdigen Ānando, dem Aufwärter des Erhabenen, dem Begleiter des Erhabenen! Entzückend ist, Bruder Ānando, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Ānando, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?’ – Hierauf erwiderte mir, o Herr, der ehrwürdige Ānando: ‘Da hat, Bruder Sāriputto, ein Mönch viel gehört, ist eingedenk dessen, was er gehört hat, ist ein Hort des Gehörten und die Lehren, die am Anfange beglücken, in der Mitte beglücken und am Ende beglücken, die dem Sinn und dem Wortlaut nach den vollständigen reinen heiligen Wandel erklären, solche Lehren werden von ihm viel gehört, werden behalten, beim Sprechen rezitiert, im Geiste konzentriert betrachtet, anschaulich völlig durchdrungen. Er legt den vier Arten von Hörern die Lehre dar in einem Überblick, dem Wortlaute und dem Sinne nach, damit sie zur



Aufhebung der üblen Neigungen führe. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.“ – „Recht so, recht so, Sāriputto, wie es eben Ānando mit richtiger Antwort beantworten kann. Denn Ānando, Sāriputto, hat viel gehört, ist eingedenk dessen, was er gehört hat, ist ein Hort des Gehörten, und die Lehren, die am Anfange beglücken, in der Mitte beglücken, am Ende beglücken, die dem Sinn und dem Wortlaute nach den vollständigen reinen heiligen Wandel erklären, solche Lehren werden von ihm viel gehört, werden behalten, beim Sprechen rezitiert, im Geiste konzentriert betrachtet, anschaulich völlig durchdrungen. Er legt den vier Arten von Hörern die Lehre dar in einem Überblick, dem Wortlaute und dem Sinne nach, damit sie zur Aufhebung der üblen Neigungen führe.“

„Hierauf, o Herr, wandte ich mich an den ehrwürdigen Revato: ‘Der ehrwürdige Ānando, Bruder Revato, hat nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Revato: Entzückend ist, Bruder Revato, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Revato, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?’ – Hierauf erwiderte mir, o Herr, der ehrwürdige Revato: ‘Da findet, Bruder Sāriputto, ein Mönch Gefallen an einsamer Meditation, erfreut sich an einsamer Meditation, ist in sich der Ruhe des Gemütes hingegeben, vernachlässigt nicht die Schauung, ist mit Klarsicht ausgestattet, ein häufiger Besucher einsamer Stätten. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.’“ – „Recht so, recht so, Sāriputto, wie es eben Revato mit richtiger Antwort beantworten kann. Denn Revato, Sāriputto, findet Gefallen an einsamer Meditation, erfreut sich an einsamer Meditation, ist in sich der Ruhe des Gemütes hingegeben, vernachlässigt nicht die Schauung, ist mit Klarsicht ausgestattet, ein häufiger Besucher einsamer Stätten.“

„Hierauf, o Herr, wandte ich mich an den ehrwürdigen Anuruddho: ‘Der ehrwürdige Revato, Bruder Anuruddho, hat nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Anuruddho: Entzückend ist, Bruder Anuruddho, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Anuruddho mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?’ – Hierauf erwiderte mir, o Herr, der ehrwürdige Anuruddho: ‘Da überblickt, Bruder Sāriputto, ein Mönch mit dem göttlichen Auge, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden tausend Welten. Gleichwie, Bruder Sāriputto, ein klar sehender Mann, der auf die oberste Terrasse eines Palastes hinaufgestiegen ist, tausend Gehöfte überblicken könnte, ebenso, Bruder Sāriputto, überblickt ein Mönch mit dem göttlichen Auge, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden Tausend Welten. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.’“ – „Recht so, recht so, Sāriputto, wie es eben Anuruddho mit richtiger Antwort beantworten kann. Denn Anuruddho, Sāriputto, überblickt mit dem göttlichen Auge, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden tausend Welten.“

„Hierauf, o Herr, wandte ich mich an den ehrwürdigen Mahākassapo: ‘Der ehrwürdige Anuruddho, Bruder Kassapo, hat nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Mahākassapo: Entzückend ist, Bruder Kassapo, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Sālbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Kassapo, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?’ – Hierauf erwiderte mir, o Herr, der ehrwürdige Mahākassapo: ‘Da ist, Bruder Sāriputto, ein Mönch selbst ein Waldeinsiedler und preist das Waldeinsiedlertum, lebt selbst lediglich von Almosenspeise und preist das Leben von Almosenspeise, ist selbst ein Fetzenkuttenträger und preist das Tragen der Fetzenkutte, besitzt selbst nur drei Kleidungsstücke und preist den Besitz von nur drei Kleidungsstücken, hat selbst wenig Bedürfnisse und preist die Bedürfnislosigkeit, ist selbst zufrieden und preist die Zufriedenheit, lebt selbst zurückgezogen und preist die

Zurückgezogenheit, lebt selbst allein und preist das Alleinsein, ist selbst standhaft und preist die Standhaftigkeit, ist selbst sittenstreng und preist die Sittenstrenge, ist selbst erfolgreich in der Konzentration und preist den Erfolg in der Konzentration, besitzt selbst Weisheit und preist den Besitz von Weisheit, ist selbst losgelöst und preist die Loslösung, hat selbst das erkennende Schauen der Loslösung und preist das erkennende Schauen der Loslösung. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.“ – „Recht so, recht so, Sāriputto, wie es eben Kassapo mit richtiger Antwort beantworten kann. Denn Kassapo, Sāriputto, ist selbst ein Waldeinsiedler und preist das Waldeinsiedlertum, lebt selbst lediglich von Almosenspeise und preist das Leben von Almosenspeise, ist selbst ein Fetzenkuttenträger und preist das Tragen der Fetzenkutte, besitzt selbst nur drei Kleidungsstücke und preist den Besitz von nur drei Kleidungsstücken, hat selbst wenig Bedürfnisse und preist die Bedürfnislosigkeit, ist selbst zufrieden und preist die Zufriedenheit, lebt selbst zurückgezogen und preist die Zurückgezogenheit, lebt selbst allein und preist das Alleinsein, ist selbst standhaft und preist die Standhaftigkeit, ist selbst sittenstreng und preist die Sittenstrenge, ist selbst erfolgreich in der Konzentration und preist den Erfolg in der Konzentration, besitzt selbst Weisheit und preist den Besitz von Weisheit, ist selbst losgelöst und preist die Loslösung, hat selbst das erkennende Schauen der Loslösung und preist das erkennende Schauen der Loslösung.“

„Hierauf, o Herr, wandte ich mich an den ehrwürdigen Mahāmoggallāno: ‘Der ehrwürdige Mahākassapo, Bruder Moggallāno, hat nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Mahāmoggallāno: Entzückend ist, Bruder Moggallāno, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Salzbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Moggallāno, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?’ – Hierauf erwiderte mir, o Herr, der ehrwürdige Mahāmoggallāno: ‘Da führen, Bruder Sāriputto, zwei Mönche miteinander ein Gespräch über die Lehre. Sie stellen sich gegenseitig Fragen. Bei den gestellten Fragen gehen sie aufeinander ein und weichen nicht aus, und das Gespräch über die Lehre erweist sich ihnen als nützlich. Auf diese Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen.’“ – „Recht so, recht so, Sāriputto, wie es eben Moggallāno mit richtiger Antwort beantworten kann. Denn Moggallāno, Sāriputto, ist ein Verkünder der Lehre.“

Hierauf wandte sich der ehrwürdige Mahāmoggallāno an den Erhabenen: „Und nun, o Herr, sprach ich zum ehrwürdigen Sāriputto: ‘Von uns allen, Bruder Sāriputto, hat jeder nach seiner Einsicht geantwortet. Jetzt befragen wir darüber den ehrwürdigen Sāriputto: Entzückend ist, Bruder Sāriputto, der Gosingasāl-Wald, klar die Mondnacht, voll von Blüten sind die Salzbäume, himmlische Düfte, meint man, wehen umher. Auf welche Weise, Bruder Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Walde Glanz verleihen?’ – Hierauf erwiderte mir der ehrwürdige Sāriputto: ‘Da hat, Bruder Moggallāno, ein Mönch das Gemüt in der Gewalt, und nicht wird er von der Gewalt des Gemütes beherrscht. In der Erreichung welchen Geisteszustandes er in der Frühe des Morgens zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er in der Frühe des Morgens, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Mittagszeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Mittagszeit, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Abendzeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Abendzeit. Gleichwie eines Königs oder ersten Ministers Kleidertruhe, Bruder Moggallāno, voll sein dürfte von verschiedenfarbigen Gewändern, so daß er, gleichviel welche Folge von Gewändern er in der Frühe des Morgens anzuziehen wünscht, er eben diese Folge von Gewändern in der Frühe des Morgens anzieht, gleichviel welche Folge von Gewändern er zur Mittagszeit anzuziehen wünscht, er eben diese Folge von Gewändern zur Mittagszeit anzieht, gleichviel welche Folge von Gewändern er zur Abendzeit anzuziehen wünscht, er eben diese Folge von Gewändern zur Abendzeit anzieht, ebenso hat, Bruder

Moggallāno, ein Mönch das Gemüt in der Gewalt, und nicht wird er von der Gewalt des Gemütes beherrscht. In der Erreichung welchen Geisteszustandes er in der Frühe des Morgens zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er in der Frühe des Morgens, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Mittagszeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Mittagszeit, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Abendzeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Abendzeit. Auf diese Weise, Bruder Moggallāno, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Wald Glanz verleihen.“ – „Recht so, recht so, Moggallāno, wie es eben Sāriputto mit richtiger Antwort beantworten kann. Denn Sāriputto, Moggallāno, hat das Gemüt in der Gewalt, und nicht wird er von der Gewalt des Gemütes beherrscht. In der Erreichung welchen Geisteszustandes er in der Frühe des Morgens zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er in der Frühe des Morgens, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Mittagszeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Mittagszeit, in der Erreichung welchen Geisteszustandes er zur Abendzeit zu verweilen wünscht, in der Erreichung dieses Geisteszustandes verweilt er zur Abendzeit.“

Nach diesen Worten wandte sich der ehrwürdige Sāriputto an den Erhabenen: „Wer hat nun wohlgesprochen, o Herr?“ – „Ihr alle habt wohlgesprochen, Sāriputto, der Reihe nach. Aber jetzt hört auch von mir, auf welche Weise ein Mönch dem Gosingasāl-Wald Glanz verleihen mag. Da setzt sich, Sāriputto, ein Mönch, vom Almosengange zurückgekehrt, nach Verzehr der Mahlzeit mit gekreuzten Beinen nieder (*nisīdati pallankam ābhujitvā*), den Körper gerade aufgerichtet und hält die Besonnenheit gewärtig: Solange werde ich mich nicht von diesem Sitz, den ich mit gekreuzten Beinen inne habe, erheben (*imam pallankam bhindissāmi*), bis daß ohne anzuhängen das Gemüt von den Einflüssen losgelöst sein wird (*āsavehi cittam vimuccissatīti*). Auf diese Weise, Sāriputto, mag ein Mönch dem Gosingasāl-Wald Glanz verleihen.“

So sprach der Erhabene. Ergriffen stimmten jene Ehrwürdigen dem Erhabenen zu.



Die blühenden Sālbäume in heller Vollmondnacht, umweht von Wellen köstlicher Düfte, wurden der ehrwürdigen Versammlung zum Anlaß, zu zeugen für das, was als Frucht edlen Strebens sich ihnen zeigte und was erst diesem wundervollen Walde den wahren Glanz verlieh. Dieser blühende, duftende Wald in der klaren Vollmondnacht wird zum Sinnbild für das aus echtem Streben erwachsende Licht, das im DHAMMO verwirklicht wird. Deswegen ist dieses ein so schönes Suttam, und die hier besonders starken Wiederholungen sollten uns nicht verdrießen, sondern erfreuen. Mag in unserem Andachtswinkel alles Störende von uns abfallen und tiefe Beruhigung ganz von uns Besitz nehmen, und möge bei der Lesung Klarheit und Stille in uns einziehen und in uns ein Gosingasāl-Wald entstehen, aus dem in Freude sich unser Geist erhebe.

Dieser blühende, duftende Wald wird den Hochedlen zum Widerschein des eigenen Erkennens und Erlebens; er dokumentiert Entsprechungen zum eigenen Innern, ohne die er nicht viel bedeutete. Denn dann läge auch über ihm nur der hohle Schein über manchem Streit und Leid, das sich auch auf seinen Bäumen und in seinem Gestrüpp ereignet. Das wissen die Ehrwürdigen in ihrem Forschen: Wer wohl dem Gosingasāl-Wald Glanz verleihen mag? –

Wie weit sind doch die Hallen der Lehre, und wie kann doch jeder sich nach seiner Eigenart in ihr entfalten! Das zeigen uns die Zeugnisse der Ehrwürdigen von ihrem Streben und von ihrem Glück. Der Vollkommen-Erwachte als der Genialste der Genialen wußte den mannigfach beanlagten Wesen den Weg zu weisen. Und er sagte, daß sie *alle* wohlgesprochen haben.

Der Erhabene aber betont zum Abschluß der Gespräche: „Der Strebende hält die Besonnenheit gewärtig: Solange werde ich mich nicht von diesem Sitz erheben, bis daß ohne anzuhängen das Gemüt von den Einflüssen losgelöst sein wird.“ Auch für uns ein Anruf: Strebe unermüdlich! So nur wächst die anschauliche Erkenntnis, und im Wachsen des anschaulichen Erkennens wird uns das unermüdliche Streben einfach von innen heraus zur Notwendigkeit. Dabei tut sich uns in der unbezweifelbaren, unmittelbaren Gewißheit der Anschauung kund, was einzig Wert hat und heilsam ist. Die Persönlichkeit und ihre Welt gestalten wir uns um zu unserem Pfade. Die Persönlichkeit und ihre Welt waren da als Frucht unseres Begehrens und unseres Anhaftens. Die heilsamste Erkenntnis, die uns unter der Buddha-Botschaft werden konnte, ließ sie uns, so wie sie waren, als eine Last erkennen, die uns leidvoll bedrückte. Diese Erkenntnis aber wirkte auf unser Verhalten ein. Schon auf dem Wege aber wird, wenn er wirklich begangen ist, die Persönlichkeit und ihre Welt umgestaltet. Wo früher Abneigung war bricht Verstehen auf, wo früher Angst war entsteht Zuversicht, wo früher Trübsal war tritt Freude hervor. Es fängt sich uns alles an in einem anderen Lichte zu zeigen, für das der blühende duftende Gosingasäl-Wald in der klaren Mondnacht ein so schönes Sinnbild ist.



---

## WIR SIND MITTENDRIN IN DER EWIGKEIT

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag am 17. Mai 1964 zur „Woche des Beisammenseins“  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XVII. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1964/2508

**D**as menschliche Leben ist kurz, und nur wer aus innerer Reife heraus im Wesentlichen sich zu entscheiden vermag, kann es nützen. Wir haben keine Zeit zu verlieren, wenn wir nicht stete Sucher bleiben wollen, die das Ergebnis ihres Suchens nicht mehr in diesem Leben finden. „Gleichwie etwa, Brahmane, die mit einem Stab im Wasser gezogene Furche gar schnell wieder vergeht und nicht von langer Dauer ist, so auch, Brahmane, ist das der Furche im Wasser gleichende Leben der Menschen kurz und flüchtig“ (Ang.-Nik. VII, 70).

Es treffen sich in diesem Hause zumeist Menschen, für die Fragen aus innerstem Bedürfnis entstanden, wie etwa diese: Was bin ich denn nun eigentlich? Gibt es in mir die Möglichkeit, die mir Errettung bringt, wenn ich zu ihr vordringe? Wie komme ich zu dem allen? Bin ich mit allem, das jetzt so schwer auf mir liegt, hoffnungslos verknüpft oder gibt es einen Ausweg der Loslösung und liegt in einem losgelösten Selbst die gegebene Errettung? Und dazu die Fragen: Bringt uns schon der Weg selbst die Heilzustände innerer Beglückung als Vorboten eines endgültigen Heilzustandes, oder gibt es nur einen endgültigen Heilzustand? So formulieren sich die Anliegen der meisten Menschen hier zu den Fragen, die dringend ihre Antwort haben wollen.

Die befriedigendste Antwort finden diese Fragen im Werke unseres Mahā-Thera. In seinem Geiste wollen wir wieder beleuchten, was uns so wichtig ist, und es in Einsicht zu beantworten versuchen. Was ich hier allerdings sage, kann nur eine Anregung geben, die „Woche des Beisammenseins“ ihr übriges tun zu lassen. Wer will auch weiter bloß Sucher bleiben, nichts als Sucher, und so am Ende dieser derzeitigen Laufbahn in Unsicherheit ins nächste Dasein hinübergehen, auch dort vielleicht noch ein Sucher, aber in der steten Gefahr, auch den Eifer des Suchens wieder gänzlich zu verlieren und wieder richtungslos in den Wogen des Samsāro hereingewirbelt zu werden.

Kürzlich sagte mir ein entschieden ausgerichteter Mensch unseres Kreises, daß auf ihn die Worte, die er hier in einem Vortrag hörte und im YĀNA wieder las: „Wir sind mittendrin in der Ewigkeit“ den nachhaltigsten Eindruck machten. Sie leiteten stets seine stillen Stunden ein, sie verliehen die heilige Weihe, die zum meditativen Verweilen hinleitete. „Wir sind mittendrin in der Ewigkeit“ sagte ich einmal im Zusammenhang mit folgenden Ausführungen: „Unser jetziges Leben ist das Jenseits zu dem früheren Leben und nicht nur zu dem früheren Leben, sondern auch zu den Leben, die diesem voraufgingen. Jede Gegenwart ist das Jenseits zu dem, was voraufging. Unser nächstes Leben wird das Jenseits zu unserem gegenwärtigen Leben sein und das, was kommen wird, das Jenseits zur Gegenwart.“ Von solchen Worten, die für den davon Durchdrungenen der Widerschein einer lebendigen Erkenntnis sind, geht eine ungeheure Kraft aus. Die Worte „Wir

sind mittendrin in der Ewigkeit“ kommen aus einem anschaulich gewordenen An-attā-Erkennen und in einer erneuten Vertiefung ihrer Bedeutung führen sie in einem erhöhten Maße wieder in es hinein.

Es ist das Suchen nach dem wahren Menschen ohne Rang. Ob die Aufgabe einem Zen-Schüler gestellt ist, ob wir es sind, die sie lösen müssen, es ist die Aufgabe schlechthin, die uns gestellt ist. Um die Suche nach dem wahren Menschen ohne Rang kommen wir nicht herum. Wir bleiben sonst bei dem falschen Trost, der bisher immer unser Begleiter war. In rastloser Geschäftigkeit, im immer etwas Vorhaben fühlen wir uns wichtig. Dem einen oder anderen mag es die Befriedigung bringen, die ihm aus der Anerkennung der anderen zukommt. In ihr sonnt er sich dann, von ihr wird er aber auch immer mehr abhängig. Deswegen glaubt er stets mehr tun zu müssen, um sich der hohen Meinung der anderen würdig zu erweisen, um sich die Hochschätzung zu erhalten. Er wird ganz das, was er in der Meinung der anderen ist. Das mag allerdings für ihn auch seine guten Seiten haben, denn es ist gewiß häufig kein Nachteil, sich von der besten Seite zeigen zu müssen. Oft aber wird nur verlangt, daß er sich den eigensichtigen Absichten einer kurzsichtigen Interessengemeinschaft zum Opfer bringt. Jedenfalls lebt er ganz aus der Meinung der anderen heraus. Eines Tages aber sieht er sich doch schmäzlich allein gelassen, dann nämlich, wenn er einfach unfähig geworden ist, das darzustellen, was die anderen von ihm verlangen. Es bleibt einem nicht geschenkt, irgendwann und irgendwie nach dem wahren Menschen ohne Rang forschen zu müssen. Wenn der Mensch sich ab und zu allein gelassen sieht, läßt sich bei den allermeisten doch ab und zu eine winzige Stimme hören, die daran zu erinnern sucht, daß er bei allem geschäftigem Treiben das Wichtigste versäume. Hinter allem Tun und Lassen liegt ja immer der Versuch, aus der Zerrissenheit heraus zu der möglichen Einheit, zu Harmonie und Frieden zu gelangen, die allein wahres Glück sind. Zutiefst ist das jedem Menschen als seine höchste Aufgabe gestellt, um die er sich nicht ungestraft betrügen kann.

In Wahrheit und Wirklichkeit aber kann überhaupt nur der helfen, der selbst aus der Harmonie und dem Frieden heraus wirkt, aus dem ihm selbst Heil wird. In seiner Kritik an Albert Schweitzer sagt Helmut von Glasenapp<sup>33</sup>: „... Die abendländische Art, den Mitmenschen gegen ihren Willen Wohltaten aufzudrängen, hat oft unendlichen Schaden angerichtet. Wie viel mehr Nutzen haben da oft die scheinbar untätigen Heiligen gestiftet, die ungewollt durch ihr friedliches Dasein und ihr Beispiel viele getröstet und zu einem sittlichen Leben angehalten haben ...“ Vielen aber steht der äußere Erfolg für alles: „unheilsam in der eigenen Haut wird allgemeines Wohl gewählt“, sagt schon Parāpāriyo in den „Psalmen der Mönche“. Es wird immer mehr gearbeitet und arrangiert. Und so kommt es, daß heute allzu viele darauf sich verlassen, infolge der reichlich vorhandenen Stimulantien und Beruhigungsmittel werden sie gar nicht in so ernstlichen Kummer und Schmerz verfallen, in dem sie dann allein gelassen wären, ja, daß sie gar das Sterben nicht mehr werden zu merken brauchen. Es wird ihnen so erspart bleiben, als Betrogene und als Betrüger vor dem eigenen Gewissen dazustehen.

So mancher findet seinen geheimen Trost in der Hingabe an sinnliche Vorstellungen, die ihm Bilder der Lust vorgaukeln, an die er sich ein Anrecht zugesteht. Wer aber hier seinen heimlichen Trost findet, der bindet sich gerade an das Gröbste und Niederzerrendste, das immer wieder seine Bestätigung im Grobsinnlichen finden will. In den „Buddhistischen Meditationen“ ruft uns unser Mahā-Thera zu: „Höre Platons heilige, Ehrfurcht gebietende Wahrheit, daß uns vom Schauen der Gottheit nichts mehr abzieht als fleischliche Begierden und die entflammte Sinnlichkeit!“ Oder er gesteht sich, oft in Wechselwirkung damit, andere Einbildungen zu, in denen er eine wichtige Rolle spielt, die ganz verschieden ist von der unbeachteten des Alltags. In ihr fühlt er sich wichtig und hat seinen Trost, weil seine Scheinwelt ihm natürlich besser gefällt als die Welt seines Alltags,

---

<sup>33</sup> „Das Indienbild deutscher Denker“, K.F. Koehler Verlag Stuttgart, S. 147–151.



die er fürchtet. Die Wirklichkeit aber schreckt ihn immer wieder rauh aus seinen Träumen auf. Innerlich unsicher, blickt er scheu auf seine Mitmenschen, was denn diese eigentlich von ihm halten? Für den Unsicheren aber bedeutet die Meinung der anderen alles, von ihr bleibt er abhängig. Wer aber das schwankende Urteil anderer über sich setzt, ist übel dran.

Dann aber bleiben wir getrennt von den lauterer Quellen, die wir nur im eigenen Innern erschließen können. Die ganze Tragik unserer Situation kommt im *Anattā-lakkhana-Suttam*, im Suttam von den Kennzeichen des Anattā (Samy.-Nik. XXII, 59) zum Ausdruck. Dort wird der tiefste Quell aller religiösen Weisheit für den erschlossen, der das Einzigartige dieser Darlegung merkt. Es wird da vom Vollkommen-Erwachten gesagt: „Die Körperlichkeit – die Empfindungen – die Wahrnehmungen – die Gemütsregungen – das Erkennen ist nicht das Selbst. Wenn diese fünf Gruppen, die zusammen die Persönlichkeit ausmachen, das Selbst wären, könnten sie nicht der Qual und Bedrückung unterworfen sein, und es müßte bei ihnen zu erreichen sein: So sollen diese fünf Gruppen sein, so sollen diese fünf Gruppen nicht sein. Weil aber diese fünf Gruppen nicht das Selbst sind, deshalb sind sie der Qual und Bedrückung ausgesetzt, und es kann bei ihnen nicht erreicht werden: So sollen sie nicht sein.“ Zumeist wird übersetzt, daß diese fünf Gruppen, weil sie nicht das Selbst sind, der Krankheit unterworfen sind. Ābāddho aber fußt auf der Wurzel bādh, die „drängen, bedrücken, belästigen, quälen“ bedeutet, und so wird es uns besonders deutlich, was gemeint ist, wenn wir übersetzen: „Weil aber diese fünf Gruppen nicht das Selbst sind, deshalb sind sie der Qual und Bedrückung ausgesetzt.“ Dieses Suttam gibt uns die rechte Einstellung, auf die alles ankommt. Sonst werden wir verstört, wenn wir immer wieder das Versagen der Körperlichkeit erleben müssen. Wir werden verstört, wenn wir uns immer wieder in der Gewalt des Gemütes befinden, in seiner Knechtschaft, die die drückendste ist, die es gibt.

Es gehorcht seinen eigenen Gesetzen das, was wir für unser Ureigenstes zu halten geneigt sind. Wenn wir in unserem Nichtwissen uns mit ihm identifizieren, werden wir aus der Qual und Bedrückung nicht herauskommen. Wir werden durch das Treiben in der Welt verstört, die als wahrgenommene Welt ja bloß durch unsere Persönlichkeit für uns da ist, und von dieser Persönlichkeit gilt freilich schon, daß sie nicht unser eigentliches Wesen ist, denn bereits bei der eigenen Persönlichkeit können wir ja nicht erreichen: So soll sie sein, so soll sie nicht sein. Alles Begehren und alles Anhaften muß sich immer wieder die Rechnung präsentieren lassen, daß stets irgendwann die physikalischen und chemischen Kräfte die Oberhand über die spezifisch menschlichen gewinnen, d.h. daß immer wieder der Tod eintritt, der dem geliebten und gehegten Persönlichen ein Ende bereitet. Was sollen wir dann aber erst von der Welt sagen, die wir so gern nach unserem Belieben gestalteten! Wir werden verstört, weil sie nicht den Anforderungen gehorcht, die wir an sie stellen zu müssen glauben, sie enttäuscht uns immer wieder mit dem, was sie uns bietet. Gemeinhin glaubt dann der Mensch Grund zur Klage zu haben, wohin er auch blickt. Doch kennen wir ja nicht einmal uns selber. Wenn wir aber nicht einmal die Gesetze kennen, denen wir im Persönlichen unterliegen und nichts wissen von unserem wahren Verhältnis zu unserem Persönlichen, wie sollen wir dann die allgemein geltenden Gesetze kennen und unser wahres Verhältnis zu den Dingen, die um uns sind und uns entgegentreten. „Nicht in den Beilegungen kommt man zum Wesenhaften: na so upadīsu sāram eti“ (Sutta-Nipāto, v. 364).

Die Buddha-Lehre will uns vor allen Illusionen bewahren. Dazu dienen uns vor allem die regelmäßigen Betrachtungen der Körperlichkeit, der Empfindungen, des Gemütes und der Denkobjekte oder Vorstellungen, der vier Grundlagen des Gedenkens, deren Pāliname Satipatthāna uns wohlbekannt ist. Das 10. Suttam der Mittleren Sammlung und das 22. Suttam der Längeren Sammlung stellen sie uns dar. Diese Betrachtungen dienen dazu, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie nun einmal ist, ohne jede Beschönigung, ohne jede Illusion. Hier möchte ich darauf hinweisen, wie diese Körperlichkeit lediglich durch Nahrung besteht und sich erneuert. Das dürfte nicht schwer zu merken sein. Aber auch das Seelische, auch das Geistige besteht und erneuert sich nur

durch fortwährende Anregung, die hier das ist, was im Körperlichen die in Bissen geformte Nahrung bedeutet oder Ernährung, die sonstwie eingenommen wird. Und zu dieser geistigen Nahrung rechnet ganz besonders die geistige Ausrichtung oder Einstellung, unter der alles an uns und um uns seine Bewertung erfährt. Unsere Tendenzen sind das Bestimmende. In ihrem Lichte sehen wir die Dinge und wandeln sich uns die Dinge. Uns sollte richtungweisend sein der An-attā-Gedanke: Diese Persönlichkeit hier in ihrer armseligen Bedingtheit und Beschränkung ist nicht das wahre Selbst. So gewinnen Worte wie „Wir sind mittendrin in der Ewigkeit“ ihre durchschlagende Bedeutung. „Was nicht ewig ist, das ist nicht wert, daß man an ihm sich freue, nicht wert, daß man es begrüße, nicht wert, daß man ihm sich zuwende“, heißt es im 106. Suttam der Mittl. Sammlg. Wir sind auf der Suche nach dem wahren Menschen ohne Rang. Aber sind wir nur auf der Suche? Diese wichtigste Suche läßt uns nichts finden, was wir nicht schon sind. Es ist nur eine Verdunkelung da, die wieder weichen muß, eine Verdunkelung allerdings, die Leid über Leid über uns bringt. Im sich immer wieder erneuernden und vertiefenden erkennenden Schauen fallen die Hüllen um den falschen Menschen mit Rang. Auf dem Wege schon fallen die Hüllen eine nach der anderen, und diese großen beglückenden Erlebnisse lassen uns das erhabene Friedensziel nicht mehr aus den Augen verlieren. Allerdings kann man hier nicht zu Blinden reden. Die Worte der Großen Formel: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ müssen schon zum Richtungsweiser geworden sein, und auf dem Wege müssen sich schon Ergebnisse gezeigt haben.

Wenn wir in Erfahrung gebracht haben, daß im An-attā-Gedanken die Quelle höchster Freiheit und allen Glückes sich uns erschließt, dann können wir aus dieser rechten Einstellung heraus, die rechte Anschauung und rechtes Sichentschließen beinhaltet, nicht mehr anders, wir brauchen einfach das regelmäßige stille Verweilen, es drängt uns einfach dazu: wir haben in ihm unser Regulativ gefunden. Und das ist wohl auch ein Zeichen dafür, in den Strom der Lehre hineingeraten zu sein, der uns zum Heile hinträgt, daß wir einfach nicht mehr anders können, wir müssen uns unser tägliches stilles Verweilen sichern. Wir brauchen einfach dieses regelmäßige Studium, das uns zum beschaulichen Betrachten hinleitet, wir brauchen dieses beschauliche Betrachten, das uns die Dinge im rechten Lichte zeigt, wir können einfach nicht mehr anders, wir müssen uns im meditativen Verweilen immer wieder die Kraftquelle erschließen, müssen sie immer wieder erneuern und vertiefen, die Kraftquelle, die uns mit unmittelbarer Gewißheit durchflutet und uns unabhängig macht von der Meinung anderer. Dieses innere Genötigtsein ist der beste Garant dafür, daß der Weg des Heiles von uns nicht mehr verlassen werden kann. Aus solchem Geiste heraus werden wir auch immer wieder die Zuflucht zu den DREI JUWELEN erneuern. So muß es eben einem ergehen, der erfährt, daß diese Lehre schon durch die Beglückung am Anfange und beim Weiterschreiten die Beglückung des Endes bezeugt.

Mit Erfolg betrachten kann der Strebende freilich nur „nach Verwindung weltlichen Begehrens und Sichkümmerns“, wie es in den Suttan immer wieder heißt. Wer sich hinsetzt, um zu betrachten, muß gleich am Anfang alles Störende von sich abgleiten lassen, wie Wasser abtropft vom fettigen Papier. Am leichtesten wird dazu freilich imstande sein, wer schon weitgehend die Dinge aus der rechten Einstellung heraus bewertet. Der gehört gewiß dazu, dem hier das Wort hilft: „Wir sind mittendrin in der Ewigkeit“. Am Anfange des Weges überhaupt muß schon eine gewisse Leidenserkenntnis da sein und ein gewisses Wissen vom Auswege, daß das Hinfällige, Bedingte, immer wieder zu Leiden Führende nichts mit unserem wahren Wesen zu tun haben kann, wie auch ein fruchtbares stilles Verweilen nur möglich wird, nachdem weltliches Begehren und Sichkümmern seine Bedeutung verloren haben. Wenn aber durch das tägliche stille Verweilen unsere rechte Anschauung sich verdeutlicht und klärt, dann verliert weltliches Begehren und Sichkümmern die unheilvolle Bedeutung, die, schwer auf uns lastend, so oft uns großen Schaden brachte. Wir sehen dann als Betrachtende, daß diese Persönlichkeit hier vor uns

durch uns selbst gestaltet worden ist, durch uns aber auch wieder umgestaltet werden kann und zwar jetzt in diesem Augenblick. Diese Persönlichkeit und die durch sie vorhandene Welt wird uns zu dem Vehikel, mit dem wir dem Heile uns nähern. Entscheidend hierfür ist aber unser stilles Verweilen. In ihm strömt uns aus dem Unnennbaren die Kraft zu, die nicht aus unseren Beilegungen kommt. Dann versinken wir still in uns, weil wir wissen: Das alles, was gemeinhin für so wertvoll gilt, das sind wir nicht, das brauchen wir nicht, das ist nicht unser wahres Selbst. Auch das liegt in dieser Richtung, was ein still Sinnender schreibt:

„... Die Objekte liegen drohend und unbeheimatet vor dem Menschen herum. Die Rettung des Menschen aber vor dem Andrang der Objekte besteht, im Gegensatz zur Psychoanalyse und zur Tiefenpsychologie, darin, den Menschen wieder zur Welt des Schweigens in Beziehung zu bringen, in der die vielen Objekte von selbst geordnet werden, in der großen Welt des Schweigens verteilen sie sich, sie werden ausgeglichen.“<sup>34</sup> Bei der rechten Einstellung gereicht alles zum Besten.

Wenn wir schon in Erfahrung gebracht haben, daß im An-attā-Gedanken die Quelle höchster Freiheit und allen Glückes sich uns erschließt, dann haben wir bereits jetzt die Garantie des Heiles in uns selbst, weil wir dann den sich immer wieder erneuernden Anstoß in uns selber finden, diesen Hort des Heiles weiter zu enthüllen. Wenn in uns die andauernde innere Notwendigkeit da ist, stetig an dieser Enthüllung zu arbeiten, dann haben wir schon jetzt alles gewonnen. Wir erhalten dann ständig aus uns selbst den Anstoß zu allem Weiterstreben; wir sind einfach gezwungen, zur Klarheit zu kommen. Mächtig steht dann ein Wort vor uns wie dieses „Wir sind mittendrin in der Ewigkeit“. Weil es uns eine große Erkenntnis, die uns wurde, wieder verdeutlicht, fällt schnell alles störende Unwesentliche von uns ab und wir kommen flugs zum Wesentlichen. Das Wort steht uns für eine Erkenntnis, die uns ganz und gar bewegt: es reißt uns ein Schleier, und es wurde sichtbar, was bisher verborgen war. So gewann es die einzigartige Wichtigkeit, die es für uns hat.

In dieser Weise machte schon bei der ersten Bekanntschaft der Große Buddha-Syllogismus auf mich einen entscheidenden Eindruck. Es war vor bald 27 Jahren in einem stillen Park, als dieser Schluß mir die Lösung eines Rätsels gab, das zu lösen in allen Problemen und Schwierigkeiten meines Lebens mir wie aufgegeben war. „Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selbst sein. – Nun sehe ich alles Erkennbare an mir und um mich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen. – Also ist nichts Erkennbares mein wahres Selbst.“ Und es war ganz gewiß der Obersatz: „Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selbst sein“, der mir blitzartig eine schon lang erahnte Wahrheit in Worte kleidete. Und schon hier tat sich eine Erkenntnis auf, daß über den Untersatz sich der Schluß: „Also ist nichts Erkennbares mein wahres Selbst“ in Wahrheit und Wirklichkeit bestätigen werde. Zutiefst erschüttert und in einem Gefühl der Befreiung aufatmend, brach ich in Tränen aus. Und dieses einmalige Erlebnis gewann die entscheidende Bedeutung für mein ganzes Leben. Hier erhielt ich durch meinen Lehrer die Ausrichtung. Dabei befriedigte mich auch die logische Unausweichbarkeit. Es war die große Freude, die man empfindet, wenn Gefühl und Vernunft, wenn Herz und Kopf sich in vollem Einklang miteinander befinden. Ein solches Erlebnis wird einem nicht oft zuteil: es steht immer an einem Wendepunkt.

Es kann dann allerdings auch zu sehr verschiedenen Wegen führen. Wenn das Interesse bei der rein logischen Klarheit verbleibt, dann wächst die Freude am Disput. Es wird ein Sichverausgaben. Aber das Erkennen muß von der Anschauung her erneuert und belebt werden, es kann nur aus dem beschaulichen Betrachten erwachsen. Eines erkennt man freilich, daß der Voll-

---

<sup>34</sup> Max Picard, Die Welt des Schweigens, Fischer Bücherei.

kommen-Erwachte im logischen Gedankengange vollkommenste Reflexion und ihr Denkergebnis als Widerschein der höchsten Wirklichkeit darzustellen vermag. Allerdings bleibt auch hier in den Worten und Sätzen „bloß die nachgebliebene Spur“, wenn sie auch ein Vollkommen-Erwachter mit höchst möglicher Deutlichkeit nachzuzeichnen vermochte. Wenn aber einzig die nachgezeichnete Spur Interesse findet, tritt ein Erstarren und Ersterben ein. Die Echtheit eines solchen Erlebnisses beweist sich nämlich nur dadurch, daß damit zugleich auch die Notwendigkeit gesetzt ist, den Pfad zu gehen. Wem überhaupt das Erkennen bedeutsam werden kann, das die Worte zum Ausdruck bringen: „Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selbst sein“, dem kommen sie auch *gleich von Anfang an* aus einer Gewißheit, daß ihm diese Erkenntnis aus einem Unerschütterlichen, Unangreifbaren zukommt. Mag diese Erkenntnis auch später immer wieder durch die dunklen Wolken der Einflüsse getrübt werden, sie ist immer wieder da, und sie leuchtet heller auf als je zuvor. Wie gesagt, die wirkende Echtheit dieses Erlebnisses bestätigt sich durch die Notwendigkeit, den Pfad zu gehen. Auf ihm wird ganz gewiß, was beflügelnde Ahnung war; wir werden unabhängig und erleben eine Sicherheit, die über aller Sicherheit ist. Es fällt alles als völlig unwesentlich ab, was nicht zu unserem Wesenskern gehört. Von der An-attā-Erkenntnis aus ist auch jedes echte religiöse Erleben zu verstehen. Der Große Syllogismus wird uns zu dem Heiligen Syllogismus, der über alle Syllogismen hinaus auf die Errettung schlechthin hinweist, die über alle Schlußfolgerungen hinausliegt. Bei allen Stürmen des Lebens bringt eine sich immer wiederholende und vertiefende Erkenntnis die stete Aufmunterung, die uns so sehr beglückt, weil alles in unserem Alltag in einem neuen Lichte unter dem Blickpunkt der Ewigkeit erscheint. Wir sind mittendrin in der Ewigkeit. Wir leben aus der Gewißheit unseres Zentrums heraus, wir haben den bestimmenden Mittelpunkt gefunden ...

Wenn für uns der An-attā-Gedanke lebendig wird, wenn unter dieser rechten Einstellung die Bewertung der Dinge sich für uns wandelt, dann erst erfahren wir wahrhaft das Beglückende der Lehre. Das nicht durch eine echt religiöse Einstellung umgewandelte Leben, das Leben, diktiert von Drang und Anhaften, ist voll Leiden, so sehr man sich auch gerade hier aus falscher Einstellung heraus um eine Umwertung bemüht. Auch unsere große Zukunft nach dem Tode bedeutet uns erst etwas von dieser inneren Umwandlung her. Die rechte Einstellung und ihr Fruchtbarwerden erst läßt uns erfahren, daß diese Lehre am Anfange, in der Mitte und am Ende beglückt. Das ist das Suchen nach dem wahren Menschen ohne Rang und sein Finden, das uns schon in diesem Leben so viel echte Seligkeit bringt, die kein Leid im Gefolge hat.



---

## *DAS EDLE SUCHEN*

---

Von Max Hoppe (Bruder Dhammapālo)

Vortrag am 23. August 1964 zur Pavāranā-Zusammenkunft

YĀNA. XVII. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1964/2508

**I**m Suttam vom edlen Suchen, im 26. Suttam der Mittleren Sammlung, spricht der Erhabene vom edlen Suchen und vom nicht-edlen Suchen. Was aber nennt der Erhabene das nicht-edle Suchen, das Suchen, das den Menschen gewöhnlich ganz in Anspruch nimmt? Wenn der Mensch, der selber der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge und der Beschmutzung unterworfen ist, auch bloß das sucht, was gleichfalls der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge und der Beschmutzung unterworfen ist, dann ist das das unedle Suchen. Der Erhabene zählt dann auf, was gemeinhin als des Lebens Ziel besonders erstrebenswert erscheint und da ist natürlich einiges dabei, was in der Wertschätzung seiner Zeitgenossen oben anstand: Weib und Kind, Diener und Dienerinnen, Geißen und Schafe, Hühner und Schweine, Elefanten, Rinder, Hengste und Stuten, Gold und Silber. Wenn auch unter unseren Verhältnissen die Wünsche vielfach anders lauten, so hat sich in der Intensität des Wünschens nichts geändert, und darauf allein kommt es an. „Der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge, der Beschmutzung unterworfen aber sind diese Beilegungen. Und da sucht er, daran gefesselt, davon verblendet, danach begierig, selber der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge, der Beschmutzung unterworfen, bloß das, was auch der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge, der Beschmutzung unterworfen ist.“ Das allein scheint ihm des Suchens wert zu sein, und die gemeine Art, lediglich seinem vermeintlichen Vorteil nachzuspüren, gewinnt immer mehr die Oberhand.

Es gibt indessen auch das edle Suchen. Was aber nennt der Erhabene das edle Suchen? „Da sucht einer, selber der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge, der Beschmutzung unterworfen, das Elend von diesem allen sehend, die geburtlose, krankheitlose, unsterbliche, sorgenlose, unbeschmutzte, unvergleichliche Sicherheit, das Nibbānam.“

In unserer lauten Welt, die längst von der Bedarfsdeckung zur Bedarfssteigerung übergegangen ist und aus ihrer ganzen Struktur heraus immer neue Bedürfnisse als durchaus lebensnotwendig anpreisen muß, vergißt der Mensch leichter noch als sonst, daß er, der selber der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge und der Beschmutzung unterworfen ist, auch bloß anstrebt, was dem gleichen Schicksal erliegt. Immer mehr nehmen die herrschenden Ansichten und das allgemeine Streben von ihm Besitz, und so führt gelegentliches inneres Unbefriedigtsein, das das Hohle und Nichtige des Strebens bemerken läßt, doch nur äußerst selten zu einer wirklichen Erschütterung, die dann zum Anstoß wird für eine Wendung. Dieses Laute, dieses stete Geräusch des Anpreisens aus allen Ecken und Enden bringt es mit sich, daß für die allermeisten mehr als je alles wie von selber sich zu verstehen scheint. Es mag wohl für den einen oder anderen hellere Augenblicke geben, in denen er gewahr wird, daß dies nicht so ist. Dann erschrickt er geradezu, doch das legt sich immer schnell wieder. Wie wenige geraten über die so seltsame Lage, in der

sie sich befinden, in echte Verwunderung, wie wenige kommen heute noch zu einem sokratischen: „Ich weiß, daß ich nichts weiß.“ Wie selbstverständlich erscheint vielmehr alles, wenn der Mensch wohligh gleichgerichtet am Leitseil des Zeitgeistes, des übermächtigen, im großen Trott mit der Masse dahinschlurft. Dabei fühlt er sich geborgen wie das Schaf in der Herde. Das aber gilt für das Schaf nur, solange es gesund ist und mittrotten kann. Bleibt es aber liegen, wird es abgeschlachtet oder eine Beute der Raubtiere. So gilt heute Jugend und Leistungsfähigkeit alles. Der Mensch späterer Jahre sucht sich die Leistungsfähigkeit zu erhalten mit allen Mitteln, die die heutige Pharmazie zu bieten hat. Auch der ältere Mensch tut heute, was er kann, um möglichst jugendlich zu erscheinen. Er will keineswegs als alt gelten. Und getrieben und immer wieder getrieben, wundert er sich nicht einmal mehr, warum dies eigentlich so sein müsse und nicht anders sein könne.

Ich schließe mich hier dem an, was Joachim Bodamer, der bekannte Arzt und Zeitkritiker, sagt. Mit dem Worte 'Ich' bezeichnet er das Zentrum, den Mittelpunkt, der hinter unserer leiblich-seelisch-geistigen Ganzheit steht. Von daher aber kommt uns darüber hinaus die Sehnsucht nach der Loslösung vom Friedlosen, nach der inneren Einheit und dem Frieden, der nicht in den Beilegungen zu finden ist. Hier liegt der Hort der Freiheit. Mit anderen Worten: Das Wort 'Ich' zielt in diesen Ausführungen hin auf den Urgrund unserer religiösen Tendenz. Joachim Bodamer sagt also: „... Der Defekt des Ichs wird mit dem Verlust des Gleichgewichts, der inneren Harmonie und Stetigkeit, bezahlt, und dieses labile innere Gleichgewicht vieler einzelner ist schuld daran, daß es in Massengesellschaften so leicht und schnell zu seelischen Massenerregungen kommt, zu Kippvorgängen im großen, die als explosive Störwellen durch die Gesellschaft laufen. Wo ein Ich ist, ist auch Widerstand und durch dieses dann Besonnenheit, Kritik, Überlegung, Helle des Bewußtseins, alles Eigenschaften, die der Massenmensch nicht mehr besitzt. Das Massenbewußtsein reflektiert und denkt wohl für uns, es erweckt und steuert unsere Bedürfnisse und läßt uns infolge seiner Rationalität vergessen, daß wir kein Ich mehr haben, aber es leidet nicht für uns. Die Schlaflosigkeit, an der ich leide, ist meine eigene, auch wenn sie durch die Bedingungen einer unnatürlichen Zivilisation entstanden ist. Im Schmerz bleiben wir auch heute noch einzelne, ja es scheint, als sei der Schmerz einer der letzten noch offenen Zugänge zu unserem untergegangenen Ich ...“

Auch hier wird darauf hingewiesen, daß gerade heute das Leiden der Anlaß sein kann zu einer tieferen Erkenntnis, die die Richtung sichtbar macht, in der das Heil liegt. Im Sinne des Suttam vom edlen Suchen heißt das, daß der Mensch plötzlich etwas merkt vom Elend, von Geburt, Krankheit, Sterben, Sorge und Beschmutzung. Der eine oder andere stutzt vielleicht noch, weil er vom Elend der Geburt hört. Was soll das bedeuten? Die Geburt haben wir doch wirklich schon hinter uns. Dazu kommt, daß so mancher noch von Herzen gern eine Geburt vor sich hätte. Wer aber ein Wissen davon besitzt, daß diese Persönlichkeit nicht sein wahres Selbst darstellt, wem das Erkennen aufging, daß der Willensdrang stets neues Anhaften herbeiführt, dem ist das Sterben des noch nicht zur vollendeten Heiligkeit Gelangten der Übergang zu neuer Geburt. So haben wir gerade wieder vor uns, was die Menschen gemeinhin hinter sich zu haben meinen. Und der Erhabene sagt: „Den der Geburt unterworfenen Wesen steigt der Wunsch auf: 'Ach, daß wir doch nicht der Geburt unterworfen wären, ach, möchte uns doch keine Geburt mehr bevorstehen!' Aber solches kann man durch Wünschen nicht erreichen, und eben dieses Nichterlangen dessen, was man begehrt, ist leidvoll.“ Gerade hier zeigt sich drohend das Wieder und Wieder. Wieder und wieder wird es Krankheit geben, wird es Sterben geben, wird es Sorgen geben, wird es Beschmutzung geben.

Ob es einem deutlich wird oder ob es einem nicht deutlich wird, die Beschaffenheit der Natur bleibt immer dieselbe. Als vergänglich (*anicca*) und leidbringend (*dukkha*) erweisen sich alle Gebilde, erweisen sich alle Hervorbringungen (*sankhārā*). Wer die Botschaft des Vollkommen-



Erwachten gehört hat und das zu bemerken anfängt, der beginnt zu sehen das Elend der Geburt, der Krankheit, des Sterbens, der Sorge und der Beschmutzung. Das allerdings ist nur die *eine*, die Seite der Botschaft, die auf das Unheilvolle unserer Situation hinweist, aber sie beinhaltet, daß für uns, die wir zutiefst auf Befreiung und echtes Glück eingestellt sind, diese Seite nicht wesentlich ist. Aus innerer Gewißheit zeigt sich uns jetzt schon der Weg zum Heile, zur geburtlosen, krankheitlosen, unsterblichen, sorgenlosen, unbeschmutzten, unvergleichlichen Sicherheit, dem Nibbānam. Schon jetzt umgibt uns das Ziel mit seinem Glanz. Getroffen von der Botschaft des Vollkommen-Erwachten erwächst uns aus der Einsicht in das anicca und dukkha, in die vergängliche und leidvolle Natur aller Hervorbringungen die Kenntnis von anattā.

So heißt es in Anguttara-Nikāyo III, 137: „Ob nun Vollendete erstehen, oder ob Vollendete nicht erstehen, so bleibt es dennoch Tatsache und die feste, notwendige Bedingung des Daseins, daß alle Hervorbringungen (*sankhārā*) vergänglich und leidvoll sind. Solches erkennt und durchdringt ein Vollendeter, und nachdem er es erkannt und durchdrungen hat, verkündet er, lehrt, offenbart, predigt, enthüllt er, erklärt er im Einzelnen, macht es augenscheinlich, daß alle Hervorbringungen vergänglich und leidbringend sind.

Ob nun Vollendete erstehen, oder ob Vollendete nicht erstehen, so bleibt es dennoch Tatsache und die feste, notwendige Bedingung des Daseins, daß alle Gegebenheiten (*dhammā*) *nicht das Selbst* sind. Solches erkennt und durchdringt ein Vollendeter, und nachdem er es erkannt und durchdrungen hat, verkündet er, lehrt, offenbart, predigt, enthüllt er, erklärt er im Einzelnen, macht es augenscheinlich, daß alle Gegebenheiten *nicht das Selbst* sind.“

Wir erinnern uns an die Worte in Samyutta-Nikāyo XXXV, 1: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Dazu sagt der Mahā-Thera: „Hiernach ist also das Wort anattā nur eine Marke, ein Stempel, ist nur ein Sigel – so wie es solche Sigel auch in der Stenographie gibt – für die Große Formel: ‘Das gehört mir nicht; das bin nicht ich; das ist nicht mein Selbst.’ Diese Große Formel ist der eigentliche Zauberschlüssel, mit dem der Buddha die Pforte zur Todlosigkeit geöffnet hat. Sie muß man mithin begreifen, um den Anattā-Gedanken des Buddha zu begreifen. Sie muß man *verwirklichen*, um die höchste Erlösung zu verwirklichen ...“

Ein Richtungsweiser ist die Große Formel. Sie weist hin in die heilbringende Richtung, die aus dem Elend herausführt, sie weist hin auf die geburtlose, krankheitlose, unsterbliche, sorgenlose, unbeschmutzte, unvergleichliche Sicherheit, das Nibbānam. Die Gegenrichtung geben die Worte an: Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst. Der Mensch, der selber der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge und der Beschmutzung unterworfen ist, sucht auch bloß das, was diesem Elend unterworfen bleibt.

Der Richtungsweiser zeigt eine Richtung und diese muß ich gehen, wenn ich dem Ziele, mag es vielleicht auch noch sehr fern sein, näher kommen will. Das Studium der Landkarte ist äußerst wichtig, ich gewinne aber erst den entscheidenden Eindruck, wenn ich die Gegend durchwandere. Es winkt der erhabene Gipfel herüber, der in seiner einzigartigen Größe und Majestät immer wieder zu sich hinruft. In den Vorbergen bleibt freilich sein Anblick gar manchmal verdeckt. Wenn aber dann der höchste Gipfel in seiner leuchtenden Pracht wieder auftaucht, läßt er leicht die Beschwerden des weiteren Anstieges vergessen. Mit aller Kraft zieht es uns zu ihm hin.

Vor einer Wanderung studieren wir gründlich die Landkarte. Zu der Landkarte, in der wir uns informieren, haben wir Vertrauen. Unterwegs beim Dahinwandern orientieren wir uns immer wieder von neuem in der Landkarte. So ist es auch bei dieser Wanderung, die die größte Bedeutung hat. Wir können hier allerdings ebenso gut reden von einer Umgestaltung der gegebenen Verhältnisse, bei der die Persönlichkeit und die durch sie gegebene Welt zum

geeigneten Pfade hin zum Heile sich wandeln müssen. Die Botschaft des Vollkommen-Erwachten brachte uns auf diesen Weg. Wir hörten auf sie, weil wir für sie reif wurden. Deswegen wurde sie das für uns, was sie uns jetzt bedeutet. Unser Leben ist kurz, was besagt, daß wir zu einer Entscheidung darüber kommen müssen, welche Informationen für uns die besten sind. Dazu ist Vertrauen notwendig. Ohne Vertrauen geht es nicht. Es handelt sich allerdings um ein Vertrauen, das durch die Ergebnisse, die sich auf dem Pfade zeigen, wächst. Es erweist sich als ein wohlbegründetes Vertrauen, das zur Zuversicht wird, die immer mehr in Gewißheit ausreift.

Weil es uns ernst ist, kamen wir auch dieses Mal wieder hier zusammen. Wir sind gemeinhin so vielen unheilsamen Einflüssen ausgesetzt, daß wir ab und zu eine Verstärkung heilsamer Einflüsse brauchen. Wir bedürfen wieder einmal eines Kulminationspunktes in unseren Bestrebungen, von dem herab eine Verstärkung der besten Bemühungen uns zufließt. Auf Ānandos Worte, daß die hilfreiche Freundschaft, die hilfreiche Gesellschaft, die hilfreiche Gemeinschaft die Hälfte des heiligen Wandels ausmache, antwortet der Erhabene: „So ist es nicht, Ānando, so ist es nicht, Ānando, der gesamte heilige Wandel, Ānando, besteht in der hilfreichen Freundschaft, in der hilfreichen Gesellschaft, in der hilfreichen Gemeinschaft“ (*Mā h-evam Ānanda, mā h-evam Ānanda; sakalam eva h-idam Ānanda brahmacariyam yad idam kalyāna-mittatā kalyāpa-sahāyatā kalyāna-sampavankatā*). Und der Erhabene weist darauf hin, daß von einem, der sich einer solchen Gemeinschaft angeschlossen hat, zu erwarten ist, daß er den edlen achtfachen Pfad entfalten, daß er ihn immer und immer wieder gehen werde (*ariyam atthangikam maggam bhāveti ariyam atthangikam maggam bahulī karoti*). (Samy.-Nik. III, 18).

Die hilfreiche Freundschaft aber ist die Freundschaft mit Menschen, denen die Richtung, die der Vollkommen-Erwachte weist, von Bedeutung wurde. Der Anattā-Gedanke ist der Richtungsweiser hin zum wahren Menschen ohne Rang. Möge uns diese Woche des Beisammenseins als Pilger auf diesem Pfade mehr als je zusammenführen!

Den besten Garanten, weiter zu kommen, tragen wir freilich in uns, wenn es uns einfach jeden Tag zu einem stillen Verweilen im Geiste der Lehre drängt. Was uns so zur inneren Notwendigkeit schlechthin geworden ist, dafür haben wir dann auch immer die notwendige Zeit.

Es wird Menschen geben, die sagen: Was soll es mit einem bestimmten stillen Verweilen auf sich haben? Soll mir denn bloß während dieser Zeit die Buddha-Lehre gegenwärtig sein? Sie soll mir doch stets gegenwärtig sein und über allem meinem Tun soll die Besonnenheit walten. Wer so redet, hat aber das Problem nicht begriffen. Denn gerade dieses stille Verweilen bringt den Kulminationspunkt mit sich, von dessen einsamer Höhe noch genug dahin fließt, wo es niedrig und platt zugeht. Wir werden befähigt, uns auch im Alltäglichen so zu verhalten, wie wir es ohne ihn nie könnten. So weiß der, der in der Frühe regelmäßig das stille Verweilen zu halten pflegt, daß der Tag eine Weihe erhalten hat und über allem ein besonderer Glanz liegt. Aus dieser Erfahrung heraus wird ihm das stille Verweilen unentbehrlich.

Hier erkennen wir anschaulich, daß das, was solchem Elend unterworfen ist, wie es Geburt, Krankheit, Sterben, Sorgen und Beschmutzung mit sich bringen, nicht das würdige Ziel edlen Suchens sein kann, und immer gewisser wird es uns, daß es die geburtlose, krankheitlose, unsterbliche, sorgenlose, unvergleichliche Sicherheit, das Nibbānam gibt.

Beim edlen Suchen mit dem täglichen stillen Verweilen als Kulminationspunkt tauchen keine Pseudoprobleme auf, sondern nur echte Probleme, die uns im Augenblick angehen. Wir denken z.B. bei unseren gegenwärtigen Lebensverhältnissen nicht, uns fehle ja das wahrhaftige Streben nach der Heimlosigkeit. Dazu seien wir ja nicht fähig. Ob denn dann die Lehre für uns überhaupt etwas sei? Solche Probleme tauchen nicht auf. Schon wissen wir, daß bei der rechten Ausrichtung, bei der rechten Einstellung des Geistes alle Dinge sich wie von selber lösen. Mit Ungeduld, mit unserem unberichtigten drängenden Wollen kommen wir dem edlen Ziele nicht näher. Die Lehre

kann dann leicht einer Schlange gleichen, die einem, nachdem man sie falsch angefaßt hat, einen tödlichen Biß versetzt. Erst aus dem erkennenden Schauen erhält der Wille stetig und nachdrücklich die Motive zu einer Wandlung, die allmählich im Denken, Reden und Tun ihre Folgen zeitigt. Dann ist es geradezu, als würden wir geführt. In scheinbar aussichtslosen Lagen zeigen sich Lösungen, die wir unter der Herrschaft unseres unberichtigten alten drängenden Wollens bei allem Grübeln nicht hätten finden können. Es muß aber unter der rechten Ausrichtung des Geistes das edle Suchen nach dem da sein, was nicht dem Elend des Werdens, dem Elend des Entstehens und Vergehens unterworfen ist. Das allein bringt Kräfte in uns zum Entstehen, von denen wir am Beginn des Weges noch gar keine Ahnung haben.

Auch Mahānāmo, der Sakyer, obwohl fast stets in der Umgebung des Erhabenen und seiner Jünger, geriet in Unsicherheit, weil seine Obliegenheiten ihn oft zwangen, im Lärm und Treiben von Kapilavatthu zu verweilen. „Zu einer solchen Zeit, o Herr, werden meine Gedanken, die doch immer auf den Erhabenen gerichtet sind, auf die Lehre und auf die Gemeinschaft, geradezu verwirrt. Dann wird mir also zumute: Wenn ich in diesem Moment sterben würde, was wäre da nun wohl mein Gang, welches mein Schicksal im kommenden Leben?“

Da nun betont der Erhabene: „Was meinst du, Mahānāmo, wenn ein Baum nach Osten geneigt ist, nach Osten gebeugt, nach Osten hingesenkt, wohin wird er fallen, wenn er umgehauen wird?“ Und der kleinmütige Mahānāmo muß antworten: „Er wird dorthin fallen, o Herr, wohin er geneigt, wohin er gebeugt ist, wohin er gesenkt ist.“ Dieser Antwort zustimmend, gibt ihm der Erhabene die tröstlichste Zusicherung, daß wer nach Nibbānam geneigt, nach Nibbānam gebeugt, nach Nibbānam hingesenkt ist, eben auch in dieser Richtung bleibe. Und so wollen wir mit Zuversicht den Weg gehen und diese Zuversicht in der Woche des Beisammenseins noch verstärken.



---

## SAMYUTTA-NIKĀYA LV, 5

---

Übersetzt und kurz erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XVIII. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1965/2508

**E**s begab sich aber der ehrwürdige Sāriputto dorthin, wo der Erhabene weilte. Er begrüßte den Erhabenen und setzte sich in respektvoller Entfernung nieder, worauf der Erhabene zum ehrwürdigen Sāriputto sagte:

„Glied des Stromeintritts (*sotāpattiyangam*), Glied des Stromeintritts, so sagt man, Sāriputto. Was ist nun, Sāriputto, ein Glied des Stromeintritts?“

„Der Umgang mit wahren Menschen (*sappurisasamsevo*), Herr, ist ein Glied des Stromeintritts, das Hören der guten Wirklichkeitslehre (*saddhammasavanam*) ist ein Glied des Stromeintritts, gründliche Verarbeitung im Geiste (*yonisomanasikāro*) ist ein Glied des Stromeintritts, ein der Lehre gemäßes Leben (*dhammānudhammapatipatti*) ist ein Glied des Stromeintritts.“

„Recht so, Sāriputto, recht so, Sāriputto, der Umgang mit wahren Menschen ist ein Glied des Stromeintritts, das Hören der guten Wirklichkeitslehre ist ein Glied des Stromeintritts, gründliche Verarbeitung im Geiste ist ein Glied des Stromeintritts, ein der Lehre gemäßes Leben ist ein Glied des Stromeintritts.“

„Der Strom (*soto*), der Strom, so sagt man, Sāriputto, was ist nun, Sāriputto, der Strom?“

„Eben dieser Hohe achtfache Pfad (*ariyo atthangiko maggo*), Herr, ist der Strom, nämlich rechte Anschauung (*sammā-ditthi*), rechtes Sich-Einschließen (*sammā-sankappo*), rechtes Reden (*sammā-vācā*), rechtes Handeln (*sammā-kammanto*), rechter Lebensberuf (*sammā-ājīvo*), rechtes Mühen (*sammā-vāyāmo*), rechte Besonnenheit (*samā-sati*), rechte Konzentration (*sammā-samādhi*).“

„Recht so, recht so, Sāriputto, eben dieser Hohe achtfache Pfad, Sāriputto, ist der Strom, nämlich rechte Anschauung, rechtes Sich-Einschließen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Lebensberuf, rechtes Mühen, rechte Besonnenheit, rechte Konzentration.“

„Der in den Strom Eingetretene (*sotāpanno*), der in den Strom Eingetretene, so sagt man, Sāriputto. Wer ist nun, Sāriputto, der in den Strom Eingetretene?“

„Wer, Herr, diesem Hohen achtfachen Pfade folgt, dieser wird ein in den Strom Eingetretener genannt. Es ist der ehrwürdige So und So aus der und der Familie (*yoyam āyasmā evam nāmo evam gotto ti*).“

„Recht so, recht so, Sāriputto, wer, Sāriputto, diesem Hohen achtfachen Pfade folgt, dieser wird ein in den Strom Eingetretener genannt. Es ist der ehrwürdige So und So aus der und der Familie.“



Es ist ein Text aus dem Samyutta über die Sotāpannaschaft (*Sotāpatti-Samyuttam*), aus dem der Mahā-Thera dreizehn Texte am Schluß des Buches „Der Buddhaweg für Dich“, Baum-Verlag, Pfullingen/Württ., bringt. Gerade diese Sutten sollten wieder und wieder gelesen werden.

Dieses voraufgehende Suttam gleicht dem Suttam vom Lastträger (Sam. XXII, 22) insofern, als es ausdrücklich auf den puggalo, auf das Subjekt des Leidens hinweist, auf „den ehrwürdigen So und So aus der und der Familie“. Im Sanskrittext des Bhārahārasūtram (Sūtra vom Lastträger) heißt es: „Wer ist der Träger der Last? Darauf wäre zu antworten: das Individuum (*pudgala*), d.h. jener Ehrwürdige, der diesen und diesen Namen trägt, der solcher Abkunft ist, aus diesem und diesem Geschlechte stammt, solche Nahrung zu sich nimmt, solche Lust und solches Leid empfindet, dessen Leben soundso lange dauert, der soundso lange besteht, und dessen Lebenszeit soundso begrenzt ist.“ Das ist der falsche Mensch mit Rang.

Uns aber ist die Aufgabe gestellt, den wahren Menschen ohne Rang zu suchen. Wer dieser Aufgabe einfach nicht mehr entrinnen kann, weil sie ihn stets begleitet und immer und überall für ihn da ist, unerbittlich für ihn da ist, der hat bei sich den rechten Lenker und den Garanten des Heils.



---

# WORIN GRÜNDET UNSER VERTRAUEN?

## DIE MACHT EINES BEGRÜNDETEN VERTRAUENS

---

Von Max Hoppe (Br.Dhammapālo)

Vortrag bei der Uposatha-Feier am 6. Juni 1965  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XVIII. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1965/2509

Daß keine Zuflucht im Hinfälligen und Vergänglichen liegt, daß alle unsere Beziehungen hier, welcher Art sie auch seien, relativ sind und auch bleiben, bedingt ihrer ganzen Natur nach, heute sich so gestalten und morgen so, daß das alles aber keine wahre Zuflucht bietet, das ist wohl für jeden von uns klar, die wir uns hier versammelt haben. Wer merkt nicht gar bald, daß die schrankenlose Hingabe an das Hinfällige und Vergängliche dazu führt, daß die unheilsamen Dinge sich mehren und die heilsamen sich mindern. Wir sind uns bewußt, daß, wenn wir uns zu täuschen versuchen, die Enttäuschungen mit unfehlbarer Sicherheit folgen müssen. „Der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge, der Beschmutzung unterworfen aber sind diese Beilegungen. Und da sucht er, daran gefesselt, davon verblendet, danach begierig, selber der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge, der Beschmutzung unterworfen, bloß das, was auch der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge, der Beschmutzung unterworfen ist“ (Mittl. Sammlg., 26. Suttam).

Das aber tragen wir auch in uns als ein Unterpfand unerschütterlicher Gewißheit, daß die Sehnsucht nach wahren Glück, die in uns allen liegt, der sicherste Anzeiger dafür ist, daß es dieses Glück auch gibt. In der Buddha-Verkündung werden wir unermüdlich darauf aufmerksam gemacht, daß wir nicht in dieser gebrechlichen, ohnmächtigen Persönlichkeit aufgehen, vielmehr schrankenlos in unserem tiefsten Wesen sind, „unermesslich wie der große Ozean“ (Samy.-Nik. XLIV, 1). In uns ist ein Sehnen nach Einheit, Friede und Freiheit, überdies auch eine Zuversicht, daß uns auf dem Pfad zum Heil unerschöpfliche Hilfsmittel zuwachsen, es tut sich uns von innen her eine feine, aber nicht abzuweisende Stimme kund, daß es für uns einen Zustand der Vollendung gibt, den zu erstreben zuinnerst von uns gefordert wird. „Da sucht einer, selber der Geburt, der Krankheit, dem Sterben, der Sorge, der Beschmutzung unterworfen, das Elend von diesem allen sehend, die geburtlose, krankheitlose, unsterbliche, sorgenlose, unbeschmutzte, unvergleichliche Sicherheit, das Nibbānam“ (Mittl. Sammlg., 26. Suttam). Der große Plotinos brachte es in seiner Art zum Ausdruck, die in Goethes Worten vollkommene Form gewann: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnt' die Sonne es erblicken. Wär' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnt uns Göttliches entzücken.“



Es ist die beste Garantie zur Gewinnung des Heiles, wenn Erwägungen dieser Art zu einer nicht mehr abweisbaren Notwendigkeit werden. Wenn das der Fall ist, fühlen wir uns einfach gedrängt, uns hier wieder einmal zu treffen, um weitere Anregungen und Ermunterungen zu empfangen. Was gibt es aber Wichtigeres als alles, was uns auf dem Wege zum Heil fördert! Wer sich gedrängt fühlt, hierher zu kommen, der ist in der besten Weise vorbereitet, das für ihn Heilsamste von hier mitzunehmen. Wenn es so ist, dann ist uns auch schon in einer gewissen Weise deutlich geworden, was uns das 72. Suttam der Mittleren Sammlung mit den Worten sagt: „Gleichwie etwa, wenn sich da in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt ein großer Salbaum befände, und vergänglich wechselnd fielen Blätter und Zweiglein von ihm ab, fiel Geäst und Rinde und Grünholz ab, so daß er späterhin frei von Blättern und Zweiglein, frei von Geäst und Rinde, frei von Grünholz, rein aus Kernholz bestände; ebenso nun auch ist hier des Herrn Gotamo Darstellung frei von Blättern und Zweiglein, frei von Geäst und Rinde, frei von Grünholz, *rein aus Kernholz bestanden*.“ Im gleichen Suttam heißt es aber auch: „Der Vollendete ist frei von aller Theorie; denn er hat es *gesehen*.“

Immer wieder weist uns der Mahā-Thera in seinem Hauptwerk auf die Art der Lehrverkündung des Vollendeten hin: „Nicht einmal mit logischen Schlußfolgerungen, die irgendwie die unmittelbare Anschauung verlassen, gibt er sich ab. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist und bleibt für ihn immer die höchststeigene, unmittelbare, anschauliche Erfassung der Wahrheit. Es ist nur die selbstverständliche Konsequenz davon, wenn er auch keinerlei Glauben für seine eigene rein beschreibende Darstellung des von ihm angeblich anschaulich Erkannten verlangt, ja seine Mönche sogar auffordert, auch von ihm selbst nichts auf Treu und Glauben anzunehmen und nur das gelten zu lassen, was sie selbst geschaut hätten: ‘Werdet ihr nun, Mönche, also erkennend, also verstehend, vielleicht sagen: Dem Meister zollen wir Verehrung, aus Verehrung vor dem Meister reden wir also?’ – ‘Wahrlich nicht o Herr.’ – ‘Wie nun, Mönche, so sagt ihr einzig das, was ihr selbst durchdacht, selbst erkannt, selbst verstanden habt?’ – ‘So ist es, Herr.’ – ‘Recht so, Mönche, enthüllt habe ich euch diese Lehre, klar sichtbar, jederzeit zugänglich, sie heißt: ‘Komm und sieh’!’“ (Majjh. 38)

Und weiterhin: „Glaube nicht, o Bhaddiyo, nach Hörensagen, nicht nach Traditionen, nicht nach Gerüchten, nicht nach dem überlieferten Wort, nicht nach bloßen Vernunftgründen, nicht allein nach logischen Schlußfolgerungen, nicht nach dem äußeren Schein, nicht danach, ob etwas übereinstimmt mit deinen Ansichten, die du hegst und billigst, nicht danach, ob dir etwas wahr dünkt, denke auch nicht: ‘der Asket’ – eben der Buddho selbst – ‘ist mein Meister, sondern wenn du, Bhaddiyo, selber erkennst: Diese Dinge sind böse, diese Dinge führen zum Unheil und Leiden, so mögest du sie verwerfen’“ (Ang.-Nik. IV, 193).

Insbesondere warnt er oftmals, auf irgendwelche überlieferte Glaubenssätze etwas zu geben; denn man „erinnert sich gut und erinnert sich schlecht“ (Mittl. Sammlg., 76. Suttam), er vergleicht die Gläubigen auch mit einer „Reihe aneinander geschlossener Blinder, von denen kein erster sieht und kein mittlerer sieht und kein letzter sieht“ (Mittl. Sammlg. 95. Suttam), warnt speziell auch, sich auf die Gedankengänge irgend eines spekulierenden Philosophen zu verlassen; denn ein solcher „philosophiert gut und philosophiert schlecht“ (Mittl. Sammlg., 76. Suttam).

Wer die Lehre recht verstanden hat, hat vor allen Dingen begriffen, daß es nicht darauf ankommt, den Dhammo zu einem Studienobjekt zu machen, um gelehrte Ausführungen darüber zum Besten geben zu können. Die Lehre ist für uns nicht ein getrocknetes Kraut, das zur Besichtigung und Begutachtung in einem Herbarium liegt. Still für sich fand jeder von uns, daß die Lehre, soweit wir sie kennen, die Gesetze unseres Innern darstellt, die aber überhaupt in der Welt, die durch die Wahrnehmung für uns da ist, gelten, sie wurde uns eine Lehre der Wirklichkeit und wir gewannen zu ihr Vertrauen. Aus dieser Einstellung heraus, die durch die gewonnenen Erfahrungen für uns immer mehr an Wichtigkeit gewinnt, kommt es uns darauf an, die Dinge stets

mehr der Wirklichkeit gemäß zu sehen und unsere ganze Haltung und das aus ihr entspringende Verhalten in dieser zum Heile führenden Verwandlung zu erneuern. So finden wir uns auch hier aus innerstem Bedürfnis zusammen. Das Gesetz der Wahlverwandtschaft zeigt sich bei solcher Einstellung mehr und mehr als richtunggebend. Wir schätzen am Freunde die Offenheit. Nicht häufig ist die Offenheit aus gutem Herzen, Schmeicheleien und gefällige Redensarten aber sind keine Begleiter auf dem Pfade zum Heile. Das gilt auch von allem, was wir lesen. Die vorhandene Urteilskraft wird unter der Einstellung, die im Sinne der Lehre ist, wachsen und uns warnen, unsere Zeit mit dem zu vertun, was uns nicht förderlich ist. Ausgangspunkt und Richtung gibt uns der An-attā-Gedanke. Daraus ergibt sich das immer wieder mit besonderer Klarheit erfahrene Beilegungshafte aller Erscheinungen und in der Sicherheit, die erlebt wird, wenn eine Verkoppelung sich lockert und löst, zeigt sich zugleich eine innere Führung, die zu weiterer Förderung die rechten Freunde und die zutreffendsten Belehrungen finden läßt. Solche Erfahrungen verleihen eine völlige Gewißheit, aber auch da, wo sie noch nicht so überzeugend deutlich wirken, führen sie zu einem großen Vertrauen.

Unser Mahā-Thera sagt uns: „Nur die eigene unmittelbare Einsicht hat Wert, und auch die Lehre des Buddho selbst hat nur insofern Wert, als sie diese ihm eigene Einsicht ermöglicht: 'Und der Meister legt ihm die Lehre dar, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse. Wie nun der Meister die Lehre darlegt, weit und weiter, erhabener und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse, wird sie dem Jünger klarer und klarer und Satz um Satz erschließt sich ihm. Bei wem da, Mönche, das Vertrauen zum Vollendeten mit solchem Anhalt, auf solche Weise, unter solchen Umständen Boden gefunden, Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat, das wird, Mönche, wohlbegründetes Vertrauen genannt, in der eigenen *Anschauung* wurzelnd, stark und kein Asket oder Brahmane, kein Gott und kein Teufel, kein Brahma noch irgendeiner in der Welt kann es ausroden. *Das ist die Art, Mönche, wie man beim Vollendeten die Lehre prüft, und das ist die Art, wie der Vollendete der Lehre gemäß wohl geprüft wird*'“ (Majjh. 47).

Glück und Sicherheit liegen in uns selbst. Das hat mit letzter Deutlichkeit der Buddha erfahren und als solcher hat er es verkündet allen denen, deren Augen wenig mit Staub bedeckt sind. Als Ahnung aber liegt es so sehr im Menschen, daß die weitaus meisten, wie der Mahā-Thera sagt, „sich auch durch die offenkundige Unmöglichkeit, hier auf Erden wirklich dauernd glücklich zu werden, und auch durch keinen Beweis angeblicher Wissenschaft, daß der Mensch im Tode vernichtet werde, in ihrem Vertrauen in die Untrüglichkeit ihres Urgefühls, ihres Urinstinktes, irremachen lassen. Dieses Urgefühl, dieser Urinstinkt hämmert ihnen jeden Augenblick immer wieder neu mit einem unsichtbaren Hammer ins Herz: Deine Ursehnsucht nach einem vollkommenen und damit unsterblichen Glückszustand muß, muß unbedingt befriedigt werden können. – Aus diesem Urgeföhle, diesem Urinstinkt heraus vertraut sich dann der Mensch auch ruhig den Religionen an, die ihm den vollkommen glücklichen Zustand in einem Himmelreiche lehren. Dieser Glaube wird ihm nicht schwer, eben weil derselbe seinen unwankbaren Stützpunkt in der Ursehnsucht und in dem Urgeföhle des Menschen selber findet. Darin liegt die unzerstörbare Kraft aller Jenseitsreligionen.“

Doch sind die Menschen heute zumeist geplagte Wesen, denen gar wenig Ruhe gegönnt ist. Sie sind es heute umso mehr, weil die Fülle der Eindrücke sie ganz erdrückt, so daß sie weniger als je zu sich selbst zurückfinden. Es fehlt die besinnliche Stunde, die dazu verhilft, wieder einmal klar zu sehen. Hinzu kommt, daß das Urgefühl, von dem wir sprachen, in den abstrusen Dogmen, unter denen gänzlich versteckt zumeist Religion vor uns hintritt, nicht mehr wieder erkannt wird. Daher die innerliche Abwendung so vieler von den Konfessionen, die sie als Erbschaft übernahmen. Das große Verhängnis aber ist, daß sie Religion mit der ererbten Konfession gleichsetzen und sich damit überhaupt vom Religiösen abwenden. Es fristet sich dann oft verkümmert dahin mit dem Glauben an die Macht der Sterne, an hilfreiche Talismane und dgl.

Die Menschen verloren den Glauben an Dogmen, die sie für den Ausdruck der Religion schlechthin hielten, und bei dieser Einstellung glauben sie natürlicherweise auch ihre Religion verloren zu haben. Ein Glaube aber, der einmal verloren gegangen ist, kann nicht willkürlich wieder resümiert werden. Religion indessen wird nur dort lebendig, wo sie aus innerstem Bedürfnis sich als Wichtigstes anmeldet und Verwirklichung fordert. Mit unserem religiösen Bedürfnis erbten wir einen Diamanten, wenn auch einen, den zunächst eine Schmutzschicht bedeckt. Wenn wir aber diesen Diamanten ungereinigt in seiner Schachtel liegen lassen und auf ihn vergessen, so bedeutet er nichts mehr für uns. Erst wenn wir uns mit ihm beschäftigen, ihn zu reinigen trachten und hocheifrig merken, wie er klarer und klarer wird und dann Sonnenlicht in ihm funkelt, dann wird er für uns wertvoll. Wir werden aufgeschlossen und heiter und entdecken immer neue Schönheiten an ihm. Der Wissenschaftsgläubige ist ganz perplex geworden durch das ihn überwältigende äußere Geschehen, und das Nur-Glauben des Konfessionsgebundenen ist in einem Formalismus erstarrt. Beim bloßen Glauben ist die Ursehnsucht, das Urgefühl, ist die Urquelle der Religion unkenntlich geworden und hat alle ursprüngliche Kraft eingebüßt. Lebendiger Glaube aber wurzelt noch in diesen Tiefen.

Der Mahā-Thera sagt einmal: „Nach Jesus gehört ein felsenfester, über alle Möglichkeit eines Zweifels erhabener Glaube dazu, die Wirkung hervorbringen zu können, nach dem Buddha ist vollkommene Konzentration des Geistes erforderlich, d.h. also eine konzentrierte Einstellung des Geistes auf den zu erreichenden Erfolg, so zwar, daß dieser Geist in einer alles überwältigenden Weise von der Vorstellung, daß der Erfolg eintreten werde, völlig besessen ist.“

Und das Evangelium charakterisiert wiederholt diesen lebendigen Glauben. Als ein krankes Weib in dem Gedanken: „Möchte ich nur sein Kleid anrühren, so würde ich gesund“ dieses sein Kleid, ohne daß er es merkte, von hinten berührte und dadurch gesund wurde, sagt er zu ihr: „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen“ (Matt. 9, 20–21). Im griechischen Text heißt es: „Hē pīstis sēsōkén se“ und pīstis heißt vor allen Dingen auch Vertrauen, Zutrauen. Bei Mark. 6, 5–6 lesen wir: „Und er konnte allda nicht eine einzige Tat tun, außer wenigen legte er die Hand auf und heilte sie, und er wunderte sich ihres Unglaubens.“ Wenn es im griechischen Urtext heißt: „Kai ethaúsmasen dià tēn apistīan autōn“, so heißt apistīa auch Mißtrauen, Zweifel, Ungewißheit. Zu dem Vater eines Besessenen spricht Jesus: „Wenn du könntest glauben: alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt“ (Mark. 9, 23), so heißt es da im Urtext: „Pánta dynatà tō pisteúonti“, was auch heißt: „Alle Dinge sind möglich dem, der voll Vertrauen ist.“ Und das große Wort bei Mark. 11, 23, daß der Glaube Berge versetzen könne, wandelt sich hier einem Buddhajünger in die Worte um: „Wahrlich, ich sage euch: Wer zu dieser Krankheit spräche: Hebe dich weg und verschwinde von mir! und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß es geschehen würde, was er sagt, so würde ihm geschehen, was er sagt“, oder, wie wir schon sahen, wenn er tiefes Vertrauen hätte, daß es geschehen würde, was er sagt, dann würde ihm mit Sicherheit Erfüllung werden.

Hier geht es selbstverständlich nur um eine Erfüllung, die in Richtung des Heil-Werdens liegt. In diesem Sinne wäre freilich vieles nicht heilsam, was wir beharrlich ersehnen, weil wir im Wahne sind, wir müßten noch das und jenes haben, um glücklich zu werden. Ein wahrhaft konzentrierter Geist wird zuinnerst der Wirklichkeit gewahr und schwingt mit ihr mit, so daß er keine Erfüllung mehr anstrebt, die nur kurzfristig egoistischen Zwecken dient. Vom Glauben gilt, daß er in dem Maße religiös wertvoll werde, wenn er sich aus einem bloßen Führwahrhalten zu festem Vertrauen in den inneren Lenker wandle. Er ist dann kein Wesenszug neben anderen Wesenszügen, sondern er wird zur Quelle aller Wesenszüge, aus denen das ganze Verhalten entströmt.

Wenn wir nur ängstlich auf die Sicherung unserer persönlichen Vorteile aus sind, wenn Anerkennung und Beachtung für uns allzusehr im Vordergrund stehen, dann sehen wir bei aller

gegenteiligen Theorie und bei allem häufigen Zitieren aus den Suttan in unserer Persönlichkeit eben doch in so entscheidender Weise unser wahres Selbst, daß wir bloß aus diesem Blickpunkte heraus denken, reden und handeln. Wie es damit bei uns steht, geht jeden von uns ureigenst selbst an, denn wem schadet man mit einer falschen Ausrichtung? Man schadet zuerst und zu allermeist nur sich selbst und wird es auskosten müssen. Dann wird alle Schuld an den unheilsamen quälenden Gemütszuständen immer mehr in den Hindernissen gesehen, die uns von außen zu kommen scheinen. Wie viele kennen wir nicht, die stets klagen, daß die Zeiten schlecht und die Menschen böse sind. Daß sich das Üble eben mehrt, wie es nun einmal sein muß, wenn eine falsche Ausrichtung da ist, merken sie nicht und können es zumeist wohl auch gar nicht merken, weil der rechte Lehrer fehlt.

Diese „Woche des Beisammenseins“ aber soll uns dazu anleiten, alles zu tun, die An-attā-Erkenntnis im meditativen Verweilen immer deutlicher werden zu lassen, denn dann erfahren wir unmittelbar, daß wir auf einem Strome mit fortgeführt werden, der ins Heil einmündet. Von dieser höheren Ebene aus aber finden wir alles Geschehen in uns und um uns bloß als die Frucht unseres eigenen Wirkens wieder, ihm jetzt aber nicht mehr ausgeliefert zu weiterer unheilvoller Verkettung, sondern alles tritt als Mahnung und Fingerzeig vor uns hin, als Hinweis auf das wahre Heil. Das Vergängliche, Hinfällige und damit so Unangemessene wird uns zum Herold des Unvergänglichen. So weist uns alles, was uns auch immer begegnen mag, den Weg zum Heile und nichts mehr verstört uns. Als bloße Worte, als abstrakter, ausgeklügelter Begriff bleibt „Eintritt in den Strom der Lehre“ bedeutungslos, und wenn man diese Worte auch immer und immer wiederholte. Abgrundtief verschieden davon ist es, es zu fühlen und zu wissen, vom Strome der Lehre dem Heile entgegengetragen zu werden. Aus diesem Erleben heraus erst erwächst die Sicherheit, die über aller Sicherheit ist. Das begründete Vertrauen hat sich zu völliger Gewißheit gewandelt, die nicht mehr zu erschüttern ist.



---

## *DIE BRAHMANEN*

---

(Samyutta-Nikāya. XLV, 4)

Übersetzt von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)  
mit einer kurzen Erläuterung

YĀNA. XVIII. Jahrgang, Heft 4, Juli/August 1965/2509

**I**n Sāvattḥi geschah es.

Als der ehrwürdige Ānando bis zur Morgenfrühe verweilt hatte, nahm er die Almosenschale und ging nach Sāvattḥi um Almosenspeise.

Da sah nun der ehrwürdige Ānando den Brahmanen Jānussoni auf einem vollständig weißen großen bedeckten Wagen aus Sāvattḥi herausfahren. Weiß waren die angeschirrten Pferde, weiß die Ornamente, weiß der Wagen, weiß gekleidet die Gefolgschaft, weiß die Zügel, weiß der Treibstock, weiß der Sonnenschirm, weiß die Kopfbedeckung, weiß die Kleider, weiß die Schuhe, mit einem weißen Fächer fächelte er sich. Als er dieses gesehen, sprach er also: „Wahrhaftig, ich sage ja, das ist ein Brahmafahrzeug, es ist an Gestalt ein Brahmafahrzeug.“

Als nun der ehrwürdige Ānando in Sāvattḥi um Almosenspeise gegangen, begab er sich, vom Almosengange zurück, nach der Mahlzeit dorthin, wo der Erhabene weilte, grüßte den Erhabenen ehrerbietig und setzte sich am andern Ende nieder. Am andern Ende sitzend sprach der ehrwürdige Ānando zum Erhabenen:

„Als ich, o Herr, in der Morgenfrühe mit der Almosenschale nach Sāvattḥi um Almosen ging, da sah ich nun, Herr, den Brahmanen Jānussoni mit einem vollständig weißen großen bedeckten Wagen aus Sāvattḥi herausfahren. Weiß waren die angeschirrten Pferde, weiß die Ornamente, weiß der Wagen, weiß gekleidet die Gefolgschaft, weiß die Zügel, weiß der Treibstock, weiß der Sonnenschirm, weiß die Kopfbedeckung, weiß die Kleider, weiß die Schuhe, mit einem weißen Fächer fächelte er sich. Als ich dieses gesehen, sprach ich also: Wahrhaftig, ich sage ja, das ist ein Brahmafahrzeug, es ist an Gestalt ein Brahmafahrzeug. Ist es nun möglich, o Herr, in dieser Lehrdisziplin das Brahmafahrzeug bekannt zu machen?“

„Es ist möglich, Ānando“, sprach der Erhabene. „Dieses edlen achtfachen Pfades Bezeichnung, Ānando, ist nämlich Brahmafahrzeug oder Dhammafahrzeug oder aber der höchste Sieg im Kampfe.“

Rechte Anschauung, Ānando, erreicht, stark gemacht, ist Vollendung der Beseitigung der Gier, ist Vollendung der Beseitigung des Hasses, ist Vollendung der Beseitigung der Verblendung. Rechtes Sichentschließen, Ānando, erreicht, stark gemacht, ist Vollendung der Beseitigung der Gier, ist Vollendung der Beseitigung des Hasses, ist Vollendung der Beseitigung der Verblendung. Rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen, rechte Besonnenheit, rechte Konzentration, Ānando, erreicht, stark gemacht, ist Vollendung der Beseitigung der Gier, ist Vollendung der Beseitigung des Hasses, ist Vollendung der Beseitigung der Verblendung.

Auf diese Weise, Ānando, ist das zu verstehen, wie bei diesem edlen achtfachen Pfade die Bezeichnung Brahmafahrzeug, Dhammafahrzeug oder aber höchster Sieg im Kampfe gilt.“

So sprach der Erhabene. Nachdem der Pfadvollender das gesagt, sprach der Meister ferner noch folgendes:

„Wem Vertrauen und Weisheit, die als Lenkstange  
immer verbundenen Dinge.  
Schamhaftigkeit als Deichsel, das Denken als Joch,  
die Besonnenheit als wachsamer Wagenlenker.  
Der Wagen umgeben von Sittenreinheit,  
die Schauung die Achse, die Energie das Rad,  
der Gleichmut der Leiter der Konzentration,  
die Wunschlosigkeit als Umhüllung,  
Wessen Wehr Nichtübelwollen, Barmherzigkeit und  
Abgeschiedenheit ist, wessen Rüstung die Geduld, der  
gelangt zur Sicherheit vor Verkoppelung:  
Das ist das Gewordene, das dem Selbst angemessen ist  
(*etad attaniyam bhūtam*), ist das unvergleichliche  
Brahmafahrzeug. Die Weisen wandern aus der Welt heraus;  
sie erringen in Wahrheit den Sieg.“



Wie das Fahrzeug beschaffen sein muß, damit es uns dem höchsten Heile entgegentrete, haben wir eben vernommen. Und es stellen sich damit die Fragen: In was für einem Fahrzeug aber sitze ich jetzt? – Was für ein Fahrzeug zimmerte ich mir bisher zusammen? – Ich sitze bereits in einem Fahrzeuge; ich sitze in *dem* Fahrzeuge, das ich bislang hervorzubringen vermochte. Je nach seiner Beschaffenheit kommt es schnell oder langsam vorwärts, unter Beschwerden oder mit Leichtigkeit. Es gibt aber auch Fahrzeuge, die nur bergab in Bewegung geraten. Wie wir indessen an unserem Fahrzeug bauen sollen, um es geeignet zu machen, dem höchsten Ziel entgegenzueilen, haben wir eben wieder vom Erhabenen gehört. Den Lobpreis der heilsamen geistigen Ausrichtung krönt der Erhabene mit den feierlichen Worten: „Das ist das Gewordene, das dem Selbst angemessen ist, ist das unvergleichliche Brahmafahrzeug (*etad attaniyam bhūtam, brahmayānam anuttaram*).“

In wessen geistiger Ausrichtung das beherrschend wurde, was der Erhabene hier preist, so daß dann ihm Nichtübelwollen, Barmherzigkeit und Abgeschiedenheit zur einzigen Wehr werden und die Geduld zur Rüstung, dem zeigen sie sich als dem Selbst angemessene Merkmale, obgleich auch sie geworden sind. Sie geben das Gepräge, das dem wahren Wesen würdig ist.

Der Buddhismus hat freilich viele Vertreter, die gern das zum Ausdruck bringen, was Edward Conze in seinen „Spurious Parallels to Buddhist Philosophy“ von David Hume sagt: „... Für Hume



sind alle geistigen Inhalte von gleichem Wert, und für ihn hat es keinen Sinn, von der 'Oberfläche' oder der 'Tiefe', von der 'Innerlichkeit' oder der 'Äußerlichkeit' zu sprechen. Infolgedessen kann von seinem Standpunkt aus die spirituelle Annäherung keinen Sinn haben, von der Augustinus so gut sagt: 'In te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas (Kehre in dich selbst zurück; im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit).' Obwohl die Substanztheorie des Aristoteles eine ziemlich ungeschickte Art gewesen sein mag, eine ontologische Basis für das spirituelle Leben zu liefern, bedeutete ihre Ablehnung durch Hume, daß er alles Suchen nach dem Transzendenten fallen ließ, und, von seinem eigenen Nihilismus entsetzt, sich von der Philosophie abwandte ...

Während nun Hume die Selbstheit auf die Stufe des Unterpersönlichen herunterbrachte, läßt die buddhistische *Anattā*-Lehre uns ein, das zu suchen, was höher ist als das Persönliche. Die ganze Sache ist die, daß alles an diesem empirischen Ich, da es vergänglich, unbefriedigend usw. ist, daher ein falsches Selbst bildet, und nichts davon kann mein sein oder ich oder mein Selbst. Folglich muß ich über die *Skandhas* (Gruppen) hinausschauen, um mein wahres und unvergängliches Selbst (welches der Tathāgata ist) zu erreichen.“

Diese Worte Edward Conzes sind sehr bemerkenswert. Auch sie unterstreichen, daß der Weg zum Heile der Weg zu dem Höchsten ist, das über allem Persönlichen liegt. Das aber kündigt sich selbstverständlich auch schon in der gegenwärtigen Situation durch die ihm eigenen Merkmale an.



---

# WAS FÜHRT ALLEIN ZUR CHARAKTERÄNDERUNG?

---

Von Max Hoppe (Bruder Dhammapālo)

Vortrag am 22. August 1965 zur Pavāraṇa-Zusammenkunft  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XVIII. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1965/2509

**E**s gibt zu allen Zeiten und in allen Gegenden Menschen, die wissen, daß die letzte und eigentliche Quelle aller religiösen Erkenntnis im eigenen Innern liegt, daß sie vor und über allen Traditionen steht. Es sind gewiß immer nur wenige Geister, denen diese lebendige Erkenntnis eine große Unabhängigkeit verleiht. Aus dieser Quelle kommt auch immer wieder die Erneuerung, wenn religiöse Traditionen immer mehr in einem Formalismus erstarren und dann absterben. Immer wieder aber ersteht ein Großer, der das, was ihm aus dieser Quelle inneren Erlebens und Erkennens zufließt, zu einer klaren Verkündigung zu machen imstande ist.

Es gibt stets wieder einen einsam Suchenden, der es sich nicht leicht macht auf diesem Wege des Suchens und den eben deshalb eine Lehre anspricht, von der der Erhabene im 72. Suttam der Mittleren Sammlung sagt: „Gleichwie etwa, wenn sich da in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt ein großer Sāl-Baum befände, und auf Grund der Vergänglichkeit fielen Zweige und Blätter von ihm ab, fielen Rinde und Sprößlinge ab, fiel das weiche Holz ab, so daß er späterhin frei von Zweigen und Blättern, frei von Rinde und Sprößlingen, frei von weichem Holz, rein aus Kernholz bestände; ebenso nun auch ist hier des Herrn Gotamo Darstellung frei von Zweigen und Blättern, frei von Rinde und Sprößlingen, frei von weichem Holz, rein aus Kernholz bestanden.“

Wenn „Mystik“ in dem Sinne genommen wird, daß uns aus dem Ungeborenen, Ungewordenen, Nichtgemachten, nicht durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten, aus dem Unnennbaren, dem Bildlosen im innerlichsten Erlebnis unerschütterliche, letzte Gewißheit zufließt, bei der alles als völlig unwesentlich abfällt, was nicht zu ihm gehört, dann kann ganz besonders die Buddha-Lehre sehr wohl als eine Religion der Mystik bezeichnet werden. Sie äußert sich in einer Geistesart, von der Sarvepalli Radhakrishnan sagt: „Während die verschiedenen Religionen in ihren historischen Erscheinungsformen uns zu scharf abgegrenzten Gruppen zusammenfügen ... sind die Mystiker immer für menschliche Kameradschaft eingetreten. Sie stehen jenseits des Wettbewerbs der Bekenntnisse – jenseits aber auch von Rassenkonflikten und nationalen Streitigkeiten.“

Eine moderne Mystikerin<sup>35</sup> sagt: „Innerhalb irgendeiner Ordnung kann eine höhere, ihr also unendlich überlegene Ordnung nicht anders vertreten sein als durch ein unendlich Kleines.“ Und sie führt als Gleichnisse für die Ewigkeit das Senfkorn und den Augenblick an. In wem solche Einsicht sieghaft wurde, der läßt sich auch in der heutigen Zeit nicht beirren, in der mit aller Wucht sich das Kollektiv als das ein und alles aufdrängt. Und er wird der Mystikerin beistimmen, wenn

---

<sup>35</sup> Simone Weil (1909–1943)

sie sagt: „Jeder in der menschlichen Gesellschaft ist das unendlich Kleine, welches die dem Sozialen transzendente und unendlich viel größere Ordnung repräsentiert.“

Das aber findet im An-attā-Gedanken des Vollkommen-Erwachten, „frei von Zweigen und Blättern, frei von Rinde und Sprößlingen, frei von weichem Holz, rein aus Kernholz bestanden“, seinen unübertroffen klaren Ausdruck. Erfasst wird das An-attā nur von dem, der betrachtend immer mehr inne wird, daß im Geborenen, Gewordenen, Gemachten, durch schaffende Tätigkeit Hervorgebrachten keine letzte Zuflucht zu finden ist. Immer wieder müssen wir einsehen: Was wir erkennen und benennen, entpuppt sich stets als ein Gewordenes, ein Zusammengesetztes, und das Gewordene, Zusammengesetzte ist dem Zerfall und damit dem Untergange ausgeliefert. Bei den Betrachtungen der vier Gegenstände der Besonnenheit entdecken wir immer wieder: Das ist *nur* ein Körper – das sind *nur* Empfindungen – das sind *nur* Gemütsregungen – das sind *nur* Vorstellungen. Aus gewissen Ursachen ist das alles entstanden und aus gewissen Ursachen geht es wieder zugrunde. Es liegt das natürlich der Art, die Dinge zu beschauen, wie sie Ästheten eignet, trunkenen Bewunderern des augenblick Schönen, sehr fern. Wer bloß seine Illusionen fördert und verstärkt, wird natürlich nie zu einer Betrachtung der Gegenstände der Besonnenheit kommen, wie sie aus der Lehre herauswächst. Dazu führt bloß eine Geistesart, die in der Richtung der Worte denken und streben läßt: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ (Samy-Nik. XXXV, 1–6).

Aus dieser geistigen Einstellung heraus vermögen wir die Dinge zu sehen, so wie sie sind, ohne den Anstrich, den ihnen Ästheten und Schöngeister von vornherein geben. „Siehe diese weite Welt: in Nichtwissen verstrickt sind die Geschöpfe, die am Gewordenen Gefallen finden, gänzlich unerlöst; denn was es auch an Arten des Werdens gibt, überall und in jeder Hinsicht, – alle die Arten des Werdens sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen“ (Udānam III, 10). „Im Zerfall begriffen ist dieser Körper, das Bewußtsein hat die Eigenschaft des Verblässens, alle Beilegungen sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen“ (Itivuttakam 77).

Der mathematische Punkt, der ohne jede Ausdehnung ist und doch von einschneidender Wichtigkeit und als Schnittstelle heraustritt, weist uns auf das An-attā hin, aus dem uns die unabweisbare Forderung kommt, sich zu befreien, und die Art der Betrachtung, die wir pflegen als ein Weg zur Befreiung oder zu weiterer Verkoppelung. Daher kommt es, daß wir, wenn wir das Gewordene, Zusammengesetzte eben als ein Gewordenes, Zusammengesetztes nehmen, in seiner vergänglichen, dem Auseinanderfallen preisgegebenen und deshalb immer wieder Leiden bringenden Natur, zu der sich immer wieder erneuernden innersten Feststellung kommen: Und bei diesem Betrachten verweile ich unangelehnt und hafte an nichts in der Welt.

Diese Betrachtungen aber sind von solcher Art, daß sie erkennen lassen: „So wie ich bin, so sind jene, – Wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, – Tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten“ (Sutta-Nipāto 705). Ist der Mitmensch nicht von gleicher Art wie wir selbst? Ist er nicht unser Leidensgefährte? Und ist es nicht auch das Tier so ganz offensichtlich? Die Buddha-Lehre zeigt uns hier alle Wesen als Leidensgefährten. Die Seichtigkeit unserer Kultur merken hier immer wieder tiefere Denker. So sagt Albert Schweitzer in einem Brief vom 29. Mai 1965 an die Zeitschrift „Der freie Christ“, eine überkonfessionelle unabhängige Monatschrift, die in Stuttgart erscheint: „... Wenn unsere Kultur nicht das ist, was sie sein sollte und wenn sie der Tiefe ermangelt, so liegt dies daran, daß ihre Ethik nicht die wahre Tiefe und Lebendigkeit besitzt. Sie beschäftigt sich nur mit unserem Verhalten zu den Menschen, nicht auch mit dem zu den Kreaturen. Das hat unsere Philosophie übersehen. Sie hat von dem Menschen nicht die völlige Menschlichkeit verlangt. Auf einer langen Bootsfahrt auf dem Ogowefluß kam ich auf das Wort ‘Ehrfurcht vor allem Leben’.“

Leidensgefährten, ja, das sind wir. Sieht nicht der ältere Mensch, der schon einen beträchtlichen Teil seines Lebens hinter sich hat, oft sehr nachdenklich gerade das Kind an, dem noch so vieles bevorsteht. Er erwägt dann etwa, was Schopenhauer in Parerga II, § 156 zum Ausdruck bringt: „In früher Jugend sitzen wir vor unserem bevorstehenden Lebenslauf, wie die Kinder vor dem Theatervorhang, in froher und gespannter Erwartung der Dinge, die da kommen sollen. Ein Glück, daß wir nicht wissen, was wirklich kommen wird. Denn wer es weiß, dem können zu Zeiten die Kinder vorkommen, wie unschuldige Delinquenten, die zwar nicht zum Tode, hingegen zum Leben verurteilt sind, jedoch den Inhalt ihres Urteils noch nicht vernommen haben. – Nichtsdestoweniger wünscht jeder sich ein hohes Alter, also einen Zustand, darin es heißt: ‘Es ist heute schlecht und wird nun täglich schlechter werden, – bis das Schlimmste, kommt.’“ Und so läßt der Anblick des Kindes den Wunsch wach werden, daß es eine sich stets vertiefende Einsicht gewinne, unter der das Leben ihm zu einer wirklichen Belehrung diene.

Wir haben es immer wieder betont und gerade auch in der im Juni abgehaltenen „Woche des Beisammenseins“ wurde es wieder ganz besonders hervorgehoben, daß wahre Los-Lösung im Sinne des Anattā-Gedankens aus der Beschränkung ins Persönliche, Allzu-Persönliche heraus führt und uns weiter werden läßt. Erst im Umgange mit dem lieben anderen, erst im fördernden Zusammenleben lernen wir das Unschöne an unserer persönlichen Art kennen, üben wir wirkliche Loslösung vom kleinlichen Persönlichen. Das ist der Prüfstein, der uns zeigt, was es mit der Überwindung des Persönlichen wirklich auf sich hat. Die schon zitierte Mystikerin sagt einmal: „Der Mensch möchte Egoist sein und kann es nicht. Dies ist das auffälligste Kennzeichen seines Elends und die Quelle seiner Größe.“ Er kann es allerdings schon überhaupt nicht unter dem Anattā-Gedanken, den einmal der Mahā-Thera in seiner unübertroffen genialen Art so zum Ausdruck bringt:

„Weil unser eigenes tiefstes Wesen unvergänglich ist, reflektiert alles Vergängliche auf uns das Leid der Vergänglichkeit und damit den Schimmer der Unvergänglichkeit jenes unseres eigenen Wesens, woraus dann weiterhin die Ahnung aufsteigt, daß in gleicher Weise wie unser eigenes Wesen, so auch das – nicht erscheinende – Wesenhafte von allen andern unvergänglich ist.“

Eine solche Auffassung erst läßt uns unseren Mitwesen ihre ganze Würde geben. Wir können den Loslösungsweg einfach gar nicht von dem Weg der Brahmavihārā trennen. So werden aus den Begegnungen Freundschaften, Einfühlen und Mitfreude gestalten unsere Beziehungen. „Der Mensch möchte Egoist sein und kann es nicht“, weil es der Wirklichkeit des Tathāgato in jedem von uns widerspricht. In der Dunkelheit des Nichtwissens aber stürzt uns dann gerade ein solches Leben in Zerrissenheit und Elend. Erst wenn uns diese Wahrheit in einschneidender Weise aufgegangen ist, dann erst wissen wir bei allen Verhinderungen doch etwas von der erhabenen Größe, die keine Größe von dieser Welt ist. „Die Ewigkeit ist uns so innig und gemein: – Wir wolln gleich oder nicht, wir müssen ewig sein,“ sagt Angelus Silesius.

Das kurz der Versuch, eine geistige Einstellung zu charakterisieren, aus der heraus das regelmäßige stille Verweilen als eine stete Erneuerung und Vertiefung einfach zur Notwendigkeit wird. Es bedarf natürlich eines gewissen Eingedrungenseins in die Lehre, um diese Ausführungen zu verstehen. Und auch dieses Eingedrungensein hat schon des Verweilens im stillen Winkel bedurft. Wie wichtig das regelmäßige alltägliche Sich-zurückziehen ist, fühlt mancher, aber es kommt bei ihm nie dazu. Die Schwierigkeiten liegen in der gewohnten Lebensweise und in den Störungen von außen, so daß es bedeutender Beweggründe braucht, um wirklich zu einem regelmäßigen stillen Verweilen zu kommen. Gerade hier bleibt es oft ein Leben lang beim Vorsatz. „Der Weg zur Hölle ist mit guten Vorsätzen gepflastert“, gilt freilich ganz besonders hier. Zu schwach bleibt eben dieses Sehnen, weil die bedeutenden Beweggründe fehlen.

In den Buddha-Reden aber werden wir immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß die Beobachtungen des Körpers – der Empfindungen – des Gemütes – und der Vorstellungen energisch, klar bewußt, besonnen vorgenommen werden, „nachdem das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern ausgeschaltet ist.“ Worin aber besteht dieses auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern? Es besteht in den fünf Hemmungen, den Äußerungen unseres Triebens, und diese sind: der Reiz der Sinnenlust – Ärger und Abneigung – Schlawheit und Energielosigkeit – Gedankengestöber und Ängstlichkeit – und die Sucht zum Zweifel. Wenn sie da sind, ist uns der Weg zu einem betrachtenden Verweilen versperrt. Wenn durch eine falsche Lebensweise die fünf Hemmungen zu stark wurden, wird schon jeder Gedanke an die Wichtigkeit eines stillen Verweilens unmöglich gemacht.

Der Vollkommen-Erwachte hat uns den Willensdrang sehr konkret in der Form der fünf Hemmungen dargestellt. Den Reiz der Sinnenlust hat er verglichen mit dem Wasser in einer Wanne, das mit Lack oder Gelbwurz oder mit blauer oder gelber Farbe vermischt wäre und ein gut sehender Mann wollte in ihm das Spiegelbild seines Gesichtes betrachten: er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen. Und so auch bei Ärger und Abneigung, die mit dem kochenden und sprudelnden Wasser in einer Wanne verglichen werden, bei Schlawheit und Energielosigkeit, die mit einem Wasser, das mit moosigen Wasserpflanzen bedeckt wäre, verglichen werden, bei Gedankengestöber und Ängstlichkeit, die mit dem Wasser in einer Wanne verglichen werden, das sich, vom Winde bewegt, kräuselt und wellt, und bei der Zweifelsucht, die dem trüben, schmutzigen, schlammigen, dunkel gewordenen Wasser in einer Wanne gleiche. Wenn bei diesen Zuständen des Wassers ein gut sehender Mann sein Spiegelbild betrachten wollte, er würde es nicht der Wirklichkeit gemäß erkennen und sehen. Die Einstellung vieler Menschen gibt ihnen keine Veranlassung, die Dinge der Wirklichkeit gemäß sehen zu wollen. Warum auch? Jeder tut so, als wäre er mit sich zufrieden. Warum sollte es der Zeitgenosse nicht auch selber sein? So lebt man in den Tag hinein. Meldet sich dann auch das ganz Andere im Menschen ab und zu, dann äußert sich das bloß in einem vagen Sehnen oder bei gelegentlichen Ausbrüchen innerer Zerrissenheit.

Lediglich eine geistige Einstellung, die auf Loslassen aus ist, die keinen Harm verursachen will, macht uns bereit für eine vorübergehende Ausschaltung der fünf Hemmungen, die uns erst ein meditatives Verweilen ermöglicht. Über Hilfsmittel bei dieser Ausschaltung – die Kraft eines Mantra, Atembeobachtungen – sind wir dabei zu sprechen. Erst diese Ausschaltung bringt uns den Zustand des Abgelöstseins, in dem wir fähig sind, die Dinge der Wirklichkeit gemäß zu betrachten. Der An-attā-Gedanken erst zeigt uns mit letzter Konsequenz, daß die Bewertung der Dinge von uns abhängt, erst in dem Zustand der Abgelöstheit nach dem Ausschalten der fünf Hemmungen sehen wir die Dinge der Wirklichkeit gemäß. Wir fangen an, die Dinge mehr und mehr in der Richtung der Worte des Mahā-Thera zu bewerten: „Wir sind nicht die vergänglichen Zeitwesen, die, jeden ungenossenen Augenblick für verloren achtend, die Gegenwart, die Trägerin aller unserer Genüsse, möglichst auskosten sollen, wie uns eine seichte Weltanschauung wähen läßt, sondern wir sind in unserem tiefsten Grunde außerzeitlich, überweltlich, in uns selbst unbedingt selig.“ Aus solcher deutlich werdenden Einstellung heraus erhält der Wille seine Motive zu einer Änderung. So machen wir uns bereit für das Heil, das nicht aus unseren Beilegungen kommt. „Nicht in den Beilegungen kommen wir zum Wesenhaften.“

Wir können dann aber auch nicht mehr anders. Es drängt uns einfach dazu, uns zu weiterer Anregung den entsprechenden Lesestoff zu suchen, und es drängt uns einfach alltäglich zum Verweilen im stillen Winkel. Damit aber haben wir den besten Garanten für ein Weiterkommen an uns selbst. Dann gleichen aber auch die Verhältnisse um uns herum den Wolken, die sich teilen und plötzlich die Sonne hervorstrahlen lassen. Es ordnen sich uns die Dinge so zu, daß sie uns auf dem Pfade zum Heile dienen. Wie ganz anders aber käme es, wenn das kleinliche Persönliche

zum obersten Wert würde! Dann werden wir ganz abhängig von unseren Launen und von der Umwelt. Auf dem edlen Pfade aber tut sich uns eine ganz andere Ordnung der Dinge kund, die uns folgende Worte künden, eine unerschütterliche Zuversicht in uns begründend: „Gesetzt ein Mensch befände sich gerade auf dem Wege, die Frucht der Sotāpannaschaft zu erreichen und es sei gerade die Zeit des Weltbrandes, so würde, bevor dieser Mensch die Frucht der Sotāpannaschaft nicht erreicht hat, die Welt nicht in Brand geraten.“





---

## *EINFÜHRENDES ZU DEN EUROPÄISCHEN PARALLELEN ZUR BUDDHISTISCHEN PHILOSOPHIE*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XVIII. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1965/2509

**I**n seinem Geleitwort zu den „Brillanten buddhistischer Weltanschauung“<sup>36</sup>, einem Brevier, inzwischen in bedeutend erweiterter Auflage als „Buddhistische Meditationen“ erschienen, sagt Johannes *Hannemann* (1902–1945), ein im Elend der Kriegsgefangenschaft allzu früh von dieser Bühne abgetretener Evangelist der Werke Georg Grimms: „Es will nach der Erklärung des Verfassers ein Itinerarium ad Nibbānam, ein Reiseführer zur reinen, von allen vergänglichen und damit leidbringenden Attributen freien *Absolutheit* sein, die ja auch das ersehnte Ziel aller wahrhaft großen Philosophen, und vor allem auch aller Mystiker, auch der christlichen, war.“

Und so finden wir dann auch in diesem Brevier neben der Überzahl von Stellen aus den Suttan und buddhistischen Betrachtungen 22 Aussprüche des Meister Eckhart und 59 des Angelus Silesius neben Stellen aus Laotse, Sokrates, Kant, Fichte, Hölderlin, Schelling, Schopenhauer, Lenau, Hebbel, Wagner usw. „Solche Aussprüche von Nichtbuddhisten“, sagt Johannes Hannemann, „sind nach Grimm ‘Wetterleuchten’, das die ewige, im ganzen Kosmos gegenwärtige Ordnung erzeugt, während sie im Buddha-Dhamma sich als reinigendes Gewitter mit Blitz und Donner entlud.“

Auch Daisetz Taitaro *Suzuki* sagt in seinem „Der westliche und der östliche Weg“<sup>37</sup>: „Eckhart zeigt eine erstaunliche Nähe zur indischen Denkart. Passagen und viele einzelne Sätze lesen sich wie eine Übersetzung unmittelbar aus dem Sanskrit. Damit soll natürlich nicht der Eindruck erweckt werden, in Eckharts Schriften seien irgendwelche indischen Elemente tatsächlich vorhanden, obschon es einige orientalische Einflüsse in der europäischen Tradition gibt, die aus neuplatonischen und arabischen Quellen stammen. Was der Vergleich vielmehr beweist, das ist nicht der Einfluß eines Denksystems auf ein anderes, sondern der Zusammenhang der metaphysischen Überlieferung der ganzen Welt und aller Zeiten.“

Was die Mystiker anbetrifft, so sagt Arthur *Schopenhauer*: „Nichts kann überraschender sein, als die Übereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer inneren Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwa eine *Sekte*, die ein theoretisch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma festhält, verteidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistens nicht von einander, ja, die indischen,

---

<sup>36</sup> Baum-Verlag, Pfullingen/Württ.

<sup>37</sup> Ullstein-Bücher.

christlichen, mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in allem heterogen, nur nicht im Innern Sinn und Geiste ihrer Lehren ...“ („Die Welt als Wille und Vorstellung“, 48. Kapitel).

Wir bringen im Folgenden zwei Abhandlungen von Edward Conze, dem großen Kenner des Mahāyāna, „Die buddhistische Philosophie und ihre europäischen Parallelen“ und „Unechte Parallelen zur europäischen Philosophie“, die unseren Blick für derartige Vergleiche schärfen. Wir tun das auch aus eigenem Bedürfnis, weil die Art des Buddhismus (kind of „Buddhism“), von der in diesen Abhandlungen ausgegangen wird, im Sinne des Lehrverständnisses ist, das hier gepflegt wird. Das Studium der Abhandlungen wird uns manches entdecken lassen, was uns wertvolle Aufschlüsse gibt. So weiß der Verfasser es sehr überzeugend darzutun, was hier vorläufig nur mit den Worten aus „Unechte Parallelen zur europäischen Philosophie“ angedeutet werden kann: „Kants Position in Bezug auf die buddhistische Philosophie ist das genaue Gegenteil von der Schopenhauers. Hier sind die Analogien wesentlich und die Verschiedenheiten zufällig, während dort die Ähnlichkeiten zufällig sind und die Unterschiede wesentlich.“

Es ist zu unterstreichen, wenn der Verfasser sagt: „Gleich von Anfang an muß ich gestehen, daß ich nicht an einen scharfen Unterschied zwischen der ‘östlichen’ und der ‘westlichen’ Mentalität glaube.“ Er fährt dann fort: „Bis etwa 1450 stimmten die indischen und europäischen Philosophen als Vertreter der Zweige derselben ‘perennis philosophia’ (zeitlosen Philosophie) miteinander besser überein als mit vielen der späteren Entwicklungen der europäischen Philosophie.“ „Innerhalb der zeitlosen Philosophie zeichnet sich das indische Denken durch zwei besondere Merkmale aus: 1) das Sichstützen auf den *Yoga*, insofern er das grundlegende Rohmaterial für die wirklich wertvolle Erfahrung liefert, und 2) den darin enthaltenen Glauben an das *Karma* und die Wiedergeburt. Der *Yoga* hat natürlich sein westliches Gegenstück in den spirituellen und ekstatischen Praktiken der Kontemplativen, und der Glaube an die Wiederverkörperung ist fast über die ganze Erde verbreitet, wenn auch selten unter den Philosophen zu finden, denen akademische Anerkennung zugestanden wird.“ Ich stimme also nicht dem bei, was ein Vertreter des „Arya Maitreya Mandala“ in den Worten zum Ausdruck bringt: „Das Destillat aller buddhistischen Schulen ist – wenn man es so nennen möchte – ein ‘Lebensziel’, das als spirituelle Erfahrung in der Vergangenheit des Abendlandes keine Entsprechung hat. Der nun stattfindende ‘Einbruch’ des DHARMA in die abendländische Welt ist kein ‘Einbrechen’ in etwas Bestehendes, etwa in eine vorhandene religiöse oder geistige Ordnung, sondern das ‘Einströmen’ in ein Vakuum.“

Neu ist hier, daß der Weltschöpfer im Heilsplane keine Rolle spielt, wie dies bei den großen christlichen Konfessionen der Fall ist. Das Heil liegt vielmehr in dem zu erstrebenden Ziele und ist schon auf dem Weg dahin zu erfahren. Das dringt aber als eine Urweisheit schon bei den Neuplatonikern und den christlichen Gnostikern ganz allgemein durch, ganz zu schweigen von den eigentlichen Mystikern. So sagt auch Edward Conze: „Für die zeitlosen Philosophen, wo auch immer, ist die Philosophie ein Lebensweg, der auf einem Verständnis der Wirklichkeit als Wirklichkeit basiert.“

Wir lesen: „Die ‘wissenschaftliche’ Philosophie ist eine Ideologie, die zu einer technischen Zivilisation paßt.“ Und gleich einer düsteren Prophezeiung steht vor uns, was wir weiter vernehmen: „Sie entsteht in ihrer Reinheit nur in dem Maße, in welchem ihr soziales Substrat sich von allen vorindustriellen Einflüssen befreit hat, und am Ende muß es zur Ausmerzungen selbst der letzten Spuren von dem führen, was eigentlich ‘Philosophie’ in der ursprünglichen Bedeutung der ‘Liebe zur Weisheit’ genannt werden konnte.“ Daß dies mehr und mehr zutrifft, müssen wir schon jetzt erleben in einer Zeit, die ganz im Wortgeräusch untergeht und in der kaum noch etwas von stillem Glück gewußt wird. Eduard von Hartmanns (1842–1906) Mahnung gewinnt immer mehr Bedeutung: „Der Mutterboden des religiösen Bedürfnisses, die pessimistische Weltansicht, wird beständig wachsen, da die Menschheit, in je höherem Maße sie die Mittel irdischer Behaglichkeit

sich dienstbar macht, desto mehr einsehen muß, wie unmöglich es ist, auf diese Weise die Qual des Lebens zu überwinden und zur Glückseligkeit oder auch nur zur Zufriedenheit zu gelangen.“

Die meisten suchen in dumpfer Angst sich ganz in das Kollektivbewußtsein hinein zu bergen, und daß ihnen das zu gelingen scheint, gibt dem Zeitgeist weithin den Stempel. Ein Zeitkritiker aber macht uns darauf aufmerksam, daß das Massenbewußtsein wohl für uns reflektiere und denke, unsere Bedürfnisse erwecke und steuere und uns infolge seiner Rationalität auf unser höheres Selbst vergessen lasse, aber es leide nicht für uns. „Die Schlaflosigkeit, an der ich leide, ist meine eigene, auch wenn sie durch die Bedingungen einer unnatürlichen Zivilisation entstanden ist. Im Schmerz bleiben wir auch heute noch einzelne, ja es scheint, als sei der Schmerz einer der letzten noch offenen Zugänge zu unserem untergegangenen Ich“<sup>38</sup>.

In Schmerz, Gram und Kummer werden wir schonungslos auf uns allein zurückverwiesen, gerade das aber wird oft, wie gesagt, auch heute noch der Zugang zum wahren Selbst werden. Daß wir an diesem Zugang nicht wieder vorbei gehen, sondern ihn und den Weg, der sich im Lichte der Buddha-Lehre auftut, rechtzeitig merken, ist die große Aufgabe besonders auch des Werkes Georg Grimms. Treffend charakterisiert uns Edward Conze in seiner Kritik an David Hume diese Botschaft: „Während nun Hume die Selbstheit auf die Stufe des Unterpersönlichen herunterbrachte, läßt die buddhistische Anattā-Lehre uns ein, das Überpersönliche zu suchen. Die ganze Sache ist die, daß alles an diesem empirischen Selbst vergänglich, unbefriedigend usw. ist, daher ein falsches Selbst bildet, und nichts davon kann mein sein oder ich oder mein Selbst. Folglich muß ich über die Skandhas (Gruppen) hinausschauen, um mein wahres und unvergängliches, transzendentes Selbst (welches der Tathāgata ist) zu erreichen.“ Im Anschluß daran folgt der Hinweis: „Diese Seite der Anattā-Lehre ist mit großer Subtilität und Scharfsinnigkeit von Grimm erklärt worden.“ Weitgehend wird dann besonders auf die prägnantesten Stellen im grundlegenden Kapitel des Hauptwerkes „Das Subjekt des Leidens“ hingewiesen und überdies wird auch das Kapitel „Die Lehre des Buddha, die Blüte indischen Denkens“ sehr angeführt. Hier wird das deutlich, was man ein religiöses Anliegen schlechthin nennen kann, und das Suzuki einmal in den Worten zum Ausdruck bringt: „Hilfe muß aus einer Quelle kommen, die anderswo als in dieser begrenzten Existenz liegt, doch darf sie auch nicht gänzlich außerhalb von uns sein in dem Sinne, daß sie nichts von unseren Grenzen weiß und daher völlig ohne inneren Kontakt mit uns ist“<sup>39</sup>. Das Streben „nach Einheit und Freiheit“, „das Gefühl für die Unerschöpflichkeit der Hilfsmittel“ auf dem Heilspfade weisen hinaus über die fünf Haftensgruppen, in denen die Persönlichkeit sich erschöpft, weisen hinaus über die Welt, die bloß durch die Persönlichkeit für uns da ist.

In wem das Gefühl einer Einheit und Freiheit höherer Art lebendig wird, damit auf ein höchstes Heil hinweisend, der hat damit gerade das erfahren, was für ihn zum unbezweifelbaren Wertmaß für alles wurde und ihn mehr und mehr befähigt, alle Illusionen zu verlieren. Echtes religiöses Streben hat immer aus innerster Notwendigkeit heraus zum Ziel einen Frieden, den die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann – davon kosten wir auch auf dem Wege schon wieder und wieder. Bei völliger Erreichung des Zieles ist der Paramārtha-Pudgala, wie der Sanskrit-Ausdruck heißt (der Puggala im höchsten Sinne), ist der Tathāgata verwirklicht.

Wir lesen in einer Anmerkung des Kapitels „Das Subjekt des Leidens“ im Hauptwerke Georg Grimms: „Auf die Frage: ‘Was werde ich sein, wenn ich einmal als Heiliger den letzten Tod hinter mir, den letzten Körper abgelegt habe?’ könnte man auch erwidern: ‘Genau das Gleiche, was du jetzt bist. Was bist du aber jetzt? Kannst du es mir sagen, nachdem doch alle Bestandteile deiner Persönlichkeit nicht dein Selbst, sondern anattā sind? Versuche es einmal, dich unter

---

<sup>38</sup> Joachim Bodamer, „Der Mensch ohne Ich“, Herder-Bücherei.

<sup>39</sup> „Der westliche und der östliche Weg“ S. 141/142.

Berücksichtigung dieser Tatsache zu definieren. Es wird dir unmöglich sein; denn du bist eben bereits jetzt ein Unergründliches.“ Doch haben wir alle Hindernisse und alles Förderliche für den Pfad in den vorhandenen Eigenschaften unserer Persönlichkeit. Sie müssen wir in einer Lebensweise, die vom Meditativen her bestimmt wird, geschmeidig machen für den Pfad des Heiles. Der Puggala, das Subjekt des Leidens, weist über das Begrenzte der fünf Haftensgruppen, die die Persönlichkeit sind, auf das Unermeßliche in uns hin, das der Tathāgato ist. Wir müssen die Haftensgruppen, die Persönlichkeit zum Pfade machen, damit auch die bloß durch die Persönlichkeit für uns vorhandene Welt umgestaltend, um zum Heile zu gelangen. Das ist auch der tiefe Sinn von der im Mahāyāna gelehrt Gleichstellung von Samsāra und Nirvāna.

Im Kapitel über die Sankhārā sagt Georg Grimm: „Der Durst und das Anhaften gehören *nicht* zum Persönlichkeitsgetriebe. Eben deshalb heißen die fünf Gruppen ja *Haftensgruppen*: man *haftet* an ihnen infolge des *Durstes* nach ihnen: ‘Man haftet an den zum Anhaften geeigneten Gruppen. Deshalb werden sie die Haftensgruppen genannt’“ (Samy.-Nik. XXII, 48).

Wir erinnern uns hier wieder an die Worte von K. Venkataraman aus der Einleitung zum Āshraya-Prajñapti-Shāstra: „... Da das Individuum (*puḍgala*) seiner selbst bewußt ist, wird es einerseits von der *trsnā* (*Pāli: tanhā*), dem Durst, bedrängt, andererseits vom Gefühl der Einheit und Freiheit erfüllt. ‘Durch die *trsnā* gebunden’, angetrieben von Begehren ‘wandelt es im Kreislauf von Geburt und Tod’. Und der Sinn dieser *trsnā* ist nicht ‘eine Verewigung des Individuums, so wie es ist’, sondern das Aufhören aller Beschränkungen, ‘ein völliges Erlöschen allen Anhaftens’ – *nirupadiśesa nirvāna* –, welches ‘die Verwirklichung unerschütterlicher Freude’, ‘das Verweilen im Ewigen’ ist. Das Ewige, das Unerschütterliche ist das wirkliche Wesen des Selbstes und ‘Geburt und Tod sind die Essenz von *dukkha* (des Leidens)’, welches dasselbe ist wie das, worin das Selbst nicht besteht. ‘Das, worin das Nicht-Selbst besteht, ist nicht das Selbst. Nur der Nichtwissende spricht vom Nicht-Selbst als dem Selbst’. ‘Die wirkliche Selbstheit wird nicht im Nicht-Wirklichen gefunden’. Bedingtheit und Abhängigkeit, Beschränkung und das Gefühl, etwas zu vermissen, gehören zum Wesen von *dukkha*.“

Als letztes Ziel wird bei den Mādhyamikas mit aller Konsequenz die Mahā-Sūnyatā herausgehoben, die Große Leerheit. Sie begegnet uns schon im 106. Suttam der Mittl. Sammlg. des Pāli-Kanon: „Leer ist das – (eben das All) – von mir und etwas mir Zugehörigem“ (*Suññam idam attena vā attaniyena vā ti*). „Großer Männer Aufenthalt, Sāriputta, ist die Leerheit“ (*Mahāpurisavihāro h’esa, Sāriputta, yadidam suññatā*) (Majjh.-Nik. 151. Suttam).

„Gerade das Versinken in die nach Wegfall der Erscheinungswelt für unsere Erkenntnis allein noch übrig bleibende große Leere vermittelt eine leicht vollziehbare Vorstellung von dem Parinibbāna-Bereiche. Eben deshalb empfiehlt der Buddha wiederholt speziell seine von ihm, dem Vollendeten, gegebenen Darlegungen, die über die *Leerheit* handeln, die tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen. So im Anguttara-Nikāyo II, 48. Selbst einfachen Hausleuten mutete der Buddha in einem Gespräch mit dem Haushalter Dhammadinna zu, sich von Zeit zu Zeit mit diesen Darlegungen zu befassen (Sam. LV, 53).“

Diesen längeren Betrachtungen in den „Buddhistischen Meditationen“ fügt dann Georg Grimm noch hinzu: „Wie nahe die Definition unserer letzten Bestimmung als des Versinkens in die große Leere der absoluten Wirklichkeit dem religiös-philosophischen Kopfe liegt, kann man daraus ersehen, daß auch der christliche Meister Eckhart sie gibt: ‘Allerstillest steh’n und allerleerest ist dein Allerbestes’, wobei auch er die Leerheit darin erblickt, daß man nichts mehr will, nichts mehr weiß, nichts mehr hat.“

Die Yogācārins (Vijñānavādins) aber „glaubten im Gegenteil, daß das Absolute in nützlicher Weise als ‘Geist’ (‘Mind’), ‘Denken’ (‘Thought’) oder ‘Bewußtsein’ (‘Consciousness’) beschrieben

werden kann“<sup>40</sup>. Man könnte erwidern, daß ein reines Bewußtsein ohne Vorstellungen in unserem Sinne eben kein Bewußtsein mehr ist. Als potentielles Bewußtwerden (Ālayavijñāna) hat es aber noch nicht die Absolutheit erreicht, die deutlicher in der Mahā-Sūnyatā, der Großen Leerheit zum Ausdruck kommt.

In den „Unechten Parallelen zur buddhistischen Philosophie“ sagt uns Edward Conze: „Viel zu oft werden ‘soteriologische’ mit ‘philosophischen’ Begriffen durcheinander gebracht, und die buddhistische ‘Leere’ wird daher betrachtet, als stehe sie auf der gleichen Stufe wie die Aristotelische und Plotinische Idee der ‘Materie’ oder wie die ‘reine Potentialität’ des Timaios, welche bar aller Unterscheidungen und voll von unendlichen Möglichkeiten ist. Auch darf nicht vergessen werden, daß eine geistige Krankheit leicht die Sprache der geistigen Gesundheit nachäfft oder nachmacht. Wenn die Worte allein betrachtet werden, kann die Lehre von der Leerheit als eine der Formen des europäischen nachnietzscheschen Nihilismus mißverstanden werden, und die Selbstverneinung der Heiligen ist durch die selbstzerstörerischen Tendenzen der deutschen Romantiker wie Schlegel, Tieck, Novalis usw. einigermaßen nachgeahmt worden. Ebenso konnten wir in den letzten Jahren in den angelsächsischen Ländern beobachten, daß manche Anhänger von D.T. Suzuki Aussprüche des Meisters dazu benutzten, eine Lebensart zu rechtfertigen, die der von ihm vorgestellten diametral entgegengesetzt ist.“

So möge denn jetzt den Leser die Fülle tiefer Gedanken und wohldurchdachter Vergleiche zu weiterer Anregung und Klärung führen.



---

<sup>40</sup> Edward Conze in „The Mahāyāna“, THE CONCISE ENCYCLOPAEDIA OF LIVING FAITHS, Hutchinson of London.

---

## ANGUTTARA-NIKĀYA X, 75

---

Übersetzt und erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XIX. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1966/2509

**Z**u einer Zeit weilte der Erhabene in Sāvathī im Jetahaine, im Kloster-Garten des Anāthapindika Und der ehrwürdige Ānando kleidete sich in der Frühe an, nahm Obergewand und Almosenschale und begab sich zur Wohnung der Laienanhängerin Migasālā. Dort setzte er sich auf den bereit gestellten Sitz nieder. Und die Laienanhängerin Migasālā ging auf den ehrwürdigen Ānando zu, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und setzte sich in respektvoller Entfernung nieder. Dann sprach die Laienanhängerin Migasālā also zum ehrwürdigen Ānando:

„Wie, verehrter Ānando, ist, offen gesagt, diese vom Erhabenen gewiesene Lehre zu verstehen, daß da ein den reinen Wandel Führender (*brahmacārī*) und ein nicht den reinen Wandel Führender beide dennoch nach dem Verscheiden das gleiche Schicksal haben sollen? Mein Vater Purāno, Verehrter, führte den reinen Wandel, lebte keusch, enthaltsam vom Geschlechtsverkehr, dem gemeinen. Als er seine Zeit vollendet hatte, wurde vom Erhabenen erklärt, daß er als Einmalwiederkehrender (*sakadāgāmī*) im Tusita-Himmel wiedererschienen sei. Meines Vaters Freund Isidatto, Verehrter, führte nicht den reinen Wandel (*abrahmacārī*), sondern lebte in glücklicher Ehe. Auch als er seine Zeit vollendet hatte, wurde vom Erhabenen erklärt, daß er als Einmalwiederkehrender im Tusita-Himmel wiedererschienen sei. Wie, verehrter Ānando, ist, offen gesagt, diese vom Erhabenen gewiesene Lehre zu verstehen, daß da ein den reinen Wandel Führender und ein nicht den reinen Wandel Führender beide dennoch nach dem Verscheiden das gleiche Schicksal haben sollen?“

„Das ist wohl, Schwester, vom Erhabenen so erklärt worden.“

Und der ehrwürdige Ānando erhob sich nach Erhalt der Almosenspeise im Hause der Laienanhängerin Migasālā von seinem Sitz und ging fort. Nach der Mahlzeit begab sich der ehrwürdige Ānando dorthin, wo der Erhabene weilte, begrüßte den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich in respektvoller Entfernung nieder. Dann berichtete der ehrwürdige Ānando dem Erhabenen von dem Gespräch.

Darauf der Erhabene:

„Wer ist, Ānando, Migasālā, die Laienanhängerin, das törichte, unerfahrene Weib mit Weiberwitz, und wer sind die, die mit durchdringender Erkenntnis der anderen menschlichen Individuen Zustand durchschauen?“

Diese zehn Menschen (*puggala*) sind in der Welt anzutreffen. Welche zehn?

Da ist, Ānando, ein Mensch von mangelnder Sittlichkeit (*dussīlo*), und er kennt nicht der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine mangelnde Sittlichkeit



restlos aufgehoben wird. Auch versäumte er, die Lehre zu hören, gewann keine tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis nicht durchdrungen, überdies erreicht er nicht zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Unheile, nicht zum Heile; er geht den Weg des Unheiles, nicht den des Heiles.

Da ist, Ānando, ein Mensch von mangelnder Sittlichkeit, und er kennt der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine mangelnde Sittlichkeit restlos aufgehoben wird. Auch bemühte er sich, die Lehre zu hören, gewann tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis durchdrungen. überdies erreicht er zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile; er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles.

Hier, Ānando, urteilen die Abschätzer so: 'Der eine besitzt jene Eigenschaften (*dhammā*) und auch der andere besitzt jene Eigenschaften. Warum sollte da der eine niedrig und der andere erhaben sein?' Das aber, Ānando, wird ihnen lange zum Unsegen und Leiden gereichen. Hier ist, Ānando, dieser Mensch von mangelnder Sittlichkeit, der der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit kennt, wo seine mangelnde Sittlichkeit restlos aufgehoben wird. Auch bemühte er sich, die Lehre zu hören, gewann tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis durchdrungen, überdies erreicht er zeitweilige Loslösung. Dieser Mensch, Ānando, ist höher und erhabener als jener erstere. Und aus welchem Grunde? Weil diesen Menschen der Strom der Lehre (*dhammasoto*) mit sich fortreißt. Wer außer dem Vollendeten vermag wohl jenen Unterschied zu erkennen? Daher, Ānando, urteilt nicht über Menschen ab, legt an die Menschen keinen Maßstab an! Es schadet sich nämlich der Mensch, Ānando, der an die Menschen einen Maßstab anlegt. Ich freilich, Ānando, vermag an die Menschen einen Maßstab anzulegen oder einer, der mir ähnlich ist.

Da ist, Ānando, ein Mensch sittenrein, und er kennt nicht der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine mangelnde Sittlichkeit restlos aufgehoben wird. Auch versäumte er die Lehre zu hören, gewann keine tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis nicht durchdrungen, überdies erreicht er nicht zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Unheile, nicht zum Heile; er geht den Weg des Unheiles, nicht den des Heiles.

Da ist, Ānando, ein Mensch sittenrein, und er kennt der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine mangelnde Sittlichkeit restlos aufgehoben wird. Auch bemühte er sich, die Lehre zu hören, gewann tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis durchdrungen, überdies erreicht er zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile; er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles.

Da ist, Ānando, ein Mensch von heftiger Begierde erfüllt, und er kennt nicht der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine Begierde restlos aufgehoben wird. Auch versäumte er, die Lehre zu hören, gewann keine tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis nicht durchdrungen, überdies erreicht er nicht zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Unheile, nicht zum Heile; er geht den Weg des Unheiles, nicht den des Heiles.

Da ist, Ānando, ein Mensch von heftiger Begierde erfüllt, und er kennt der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine Begierde restlos aufgehoben wird. Auch bemühte er sich, die Lehre zu hören, gewann tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis durchdrungen, überdies erreicht er zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile; er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles.

Da ist, Ānando, ein Mensch zornig, und er kennt nicht der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo sein Zorn restlos aufgehoben wird. Auch versäumte er, die Lehre zu hören, gewann keine tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis nicht durchdrungen, überdies erreicht er nicht zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Unheile, nicht zum Heile; er geht den Weg des Unheiles, nicht den des Heiles.

Da ist, Ānando, ein Mensch zornig, und er kennt der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo sein Zorn restlos aufgehoben wird. Auch bemühte er sich, die Lehre zu hören, gewann tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis durchdrungen, überdies erreicht er zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile; er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles.

Da ist, Ānando, ein Mensch aufgeregt, und er kennt nicht der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine Aufgeregtheit restlos aufgehoben wird. Auch versäumte er, die Lehre zu hören, gewann keine tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis nicht durchdrungen, überdies erreicht er nicht zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Unheile, nicht zum Heile; er geht den Weg des Unheiles, nicht den des Heiles.

Da ist, Ānando, ein Mensch aufgeregt, und er kennt der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit, wo seine Aufgeregtheit restlos aufgehoben wird. Auch bemühte er sich, die Lehre zu hören, gewann tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis durchdrungen, überdies erreicht er zeitweilige Loslösung. Der gelangt beim Zerfalle des Leibes, nach dem Tode, zum Heile, nicht zum Unheile; er geht den Weg des Heiles, nicht den des Unheiles.

Hier, Ānando, urteilen die Abschätzer so: 'Der eine besitzt jene Eigenschaften (*dhammā*) und auch der andere besitzt jene Eigenschaften. Warum sollte da der eine niedrig und der andere erhaben sein?' Das aber, Ānando, wird ihnen lange zum Unsegen und Leiden gereichen. Hier ist, Ānando, dieser Mensch von aufgeregter Art, der der Wirklichkeit gemäß jene Geisteserlösung, Erlösung durch Weisheit kennt, wo seine Aufgeregtheit restlos aufgehoben wird. Auch bemühte er sich, die Lehre zu hören, gewann tiefgehende Gewißheit, ist von Erkenntnis durchdrungen, überdies erreicht er zeitweilige Loslösung. Dieser Mensch, Ānando, ist höher und erhabener als jener erstere. Und aus welchem Grunde? Weil diesen Menschen der Strom der Lehre mit sich fortreißt. Wer außer dem Vollendeten vermag wohl jenen Unterschied zu erkennen? Daher, Ānando, urteilt nicht über Menschen ab, legt an die Menschen keinen Maßstab an! Es schadet sich nämlich der Mensch, Ānando, der an die Menschen einen Maßstab anlegt. Ich freilich, Ānando, vermag an die Menschen einen Maßstab anzulegen oder einer, der mir ähnlich ist.

Wer ist, Ānando, Migasālā, die Laienanhängerin, das törichte, unerfahrene Weib mit Weiberwitz, und wer sind die, die mit durchdringender Erkenntnis der anderen menschlichen Individuen Zustand durchschauen?

Diese zehn Menschen sind in der Welt anzutreffen.

Mit welcher Sittenreinheit Purāno ausgestattet war, einer solchen Sittenreinheit, Ānando, entbehrte Isidatto. Sonst hätte Purāno den Weg Isidattos nicht erfassen können. Mit welcher Weisheit Isidatto ausgestattet war, einer solchen Weisheit, Ānando, entbehrte Purāno. Sonst hätte Isidatto den Weg Purānos nicht erfassen können. Somit waren, Ānando, diese beiden Menschen in je einer Eigenschaft unvollkommen.“



Auch in Anguttara-Nikāya VI, 44, führt das Unverständnis, das die Laienanhängerin Migasālā in Anbetracht der vom Erhabenen geoffenbarten jenseitigen Schicksale von Purāno und Isidatto dem ehrwürdigen Ānando gegenüber zeigt, zu den gleichen Ausführungen Ānandos an den Erhabenen. In der Entgegnung führt dort der Erhabene sechs verschiedenartige Menschen an, die für uns eine Ergänzung und Verdeutlichung zu dem sind, was der Erhabene oben über die zehn verschiedenartigen Menschen sagt. Unter den Blickpunkten der in der obigen Darlegung ausgeführten falschen und rechten Einstellung des Geistes spricht da der Erhabene: „Da ist ein Mensch freundlich, angenehm im Umgange und die Gefährten seines reinen Wandels sind gern mit ihm beisammen.“ ... „Da ist ein Mensch zornig und dünkelhaft und von Zeit zu Zeit steigen ihm begehrliche Zustände auf.“ ... „Da ist ein Mensch zornig und dünkelhaft und von Zeit zu Zeit entfahren ihm unbeherrschte Worte.“ ...

Das Maßgebende aber ist immer die falsche oder die rechte Einstellung des Geistes, die Willens-tendenzen, die bestimmend sind. Unter der falschen Einstellung des Geistes wird auch eine freundliche Art, ein angenehmes Wesen wieder verklingen. Unter der falschen Einstellung des Geistes ist eine üble Art, sich selbst und der Umgebung zur Qual zu werden, hoffnungslos das, was sie ist, und es gibt keinen Lichtblick hinsichtlich des Ausganges. Unter der rechten Einstellung des Geistes ist eine freundliche Art, ein angenehmes Wesen ein hohes Gut, ein großer Segen. Ein solcher Mensch beglückt sich und andere und leicht wird ihm der Pfad. Unter der rechten Einstellung des Geistes ist eine üble Art, sich selbst und der Umgebung zur Qual zu werden, nicht hoffnungslos das, was sie ist. Bei einem solchen Menschen wird sich seine verkrampfte Art mit Sicherheit auflockern, und es gibt einen Lichtblick hinsichtlich des Ausganges.

Es fehlt der zureichende Grund, zur Lehre zu kommen, wenn uns nicht die gegenwärtige Situation als eine Unheilssituation zum Bewußtsein kommt. Wenn dies der Fall ist, werden wir einfach von innen her gedrängt, uns um das Verständnis der Lehre zu bemühen, was uns dann dazu nötigt, unser bisheriges Denken, unsere ganze geistige Einstellung zu revidieren. Das aber verlangt eine Lehre, für die der An-attā-Gedanke der Schlüssel ist: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist an-attā. Was an-attā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Auf diese Weise ist das der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit anzusehen“ (Samy.-Nik. XXXV, 179–184). Das aber gerade führt uns dazu, daß die aufsteigende und wachsende An-attā-Erkenntnis die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit in ihrer leidbringenden, eine tief unangemessene Situation aufzeigenden Art uns zum Herold wird des *ganz anderen* in uns selbst, das uns das Heil verbürgt. Damit tut sich uns eine tiefergehende Gewißheit auf, daß der Weg, den wir gehen, der Weg des Heiles ist. Wir können nicht anders, wir müssen einfach alles tun, damit diese Gewißheit wachse. Worin aber besteht diese Gewißheit? Was wir auch immer verlieren mögen, das wahre Heil werden wir nicht mehr verlieren. Verlieren können wir nur das, was uns ohnehin nicht gehört. Es werden Kräfte in uns entbunden, die uns auf dem Wege jeweilige Stützen werden. So bahnen wir uns weiter die Straße, die uns ins Freie führt. Viel bedeutet uns die Freundschaft der Gleichstrebenden, die uns anspornt und uns das Verständnis der Lehre erleichtert.

Alle Gesetze des Makrokosmos finden wir schon im Mikrokosmos der Persönlichkeit. So lautet des Vollkommen-Erwachten große Botschaft. An diesem Mikrokosmos wird uns alles offenbar, was uns zur Offenbarung der Wirklichkeit notwendig ist, und der Makrokosmos, der uns nur durch die Persönlichkeit als die Welt unserer Wahrnehmung offen steht, dient uns zur Belehrung. Das ist es, was uns die Betrachtungen der vier Gegenstände der Besonnenheit (*satipatthāna*) zeigen: Körperlichkeit – Empfindungen – Gemüt – Vorstellungen, und darüber hinaus auch das, was diese Betrachtungen erst sinnvoll macht, worauf sie hinzielen: „Und unangelehnt verharret er und an nichts in der Welt haftet er.“ Da finden wir uns losgelöst von der Last des beengenden und beschränkenden Persönlichen und damit leichter und freier und weiter. Zeitweilige Los-Lösung

(*sāmayikā vimutti*) mit ihrer unaussprechlichen Beglückung gibt uns die unmittelbarste Bestätigung, auf dem Wege des Heiles zu sein. Das was wir als Unmittelbarstes haben und auch im Alltag bewahren, fließt uns daraus zu.

Wenn wir uns auch ein Urteil über Mitmenschen bilden müssen, weil wir im Leben stehen und das Leben Entscheidungen fordert, so sind wir uns doch des Vorläufigen aller Urteile wohl bewußt. Unser Mahā-Thera nennt die Erkenntnis, daß es „so wenig eine allgemeine Moral gibt, wie es eine gleiche allgemeine Erkenntnis bezüglich unseres letzten Verhältnisses zur Welt gibt“, die „religiös-philosophische Erkenntnis“. Dazu sagt er dann: „Daraus ergibt sich: Jeder muß für sich allein, nach Maßgabe seiner Fähigkeiten, die für ihn höchstmögliche religiös-philosophische Erkenntnis zu gewinnen suchen, und dann entsprechend dieser Erkenntnis moralisch handeln, ohne jede Rücksicht auf das moralische Handeln der anderen, das für ihn schon deshalb nicht in Betracht kommen kann, weil es auf einer anderen Erkenntnis beruht.“ Das gilt auch für unsere Urteile, die keine endgültigen sein können, sondern vorläufige sind, eben nach der jeweiligen Erkenntnis. Das läßt uns die anderen verstehen, verpflichtet uns selbst aber, wie gesagt, „die für uns höchstmögliche religiös-philosophische Erkenntnis zu gewinnen“. Dieser Weg allein hält uns den echten Begegnungen offen. Das Bemühen, Weisheit zu gewinnen, läßt es nicht zu, im Aburteilen und Verurteilen zu erstarren, was der Tod jedes wirklichen seelisch-geistigen Wachstums ist. Davor wird sich der Strebende hüten, weil er weiß, daß der Wesen wirkliche Art nur ein großes Wesen mit entfalteter Weisheit sieht, „die unbeschränkt, großmütig ist und im Unermeßlichen weilt.“

Wie es einzig auf die Einstellung des Geistes ankommt, zeigen uns auch folgende Ausführungen in Anguttara-Nikāyo III, 101:

„Da, Mönche, hat einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Da aber, Mönche, hat ein anderer eben dasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieses reift noch bei Lebzeiten, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große.

Welcherart aber, Mönche, ist der Mensch, den ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringt? Da, Mönche, hat ein Mensch keinen Einblick in den Körper gewonnen, die Sittenreinheit nicht entfaltet, sein Denken ist beschränkt und kleinmütig, und selbst infolge von Kleinigkeiten hat er zu leiden. Einen solchen Menschen, Mönche, mag selbst ein kleines Vergehen, das er verübt hat, zur Hölle bringen.

Welcherart aber, Mönche, ist der Mensch, bei dem eben dasselbe kleine Vergehen, das er verübt hat, noch bei Lebzeiten zur Reife gelangt, und nicht einmal eine kleine Wirkung sich kundtut, geschweige denn eine große? Da, Mönche, hat ein Mensch Einblick in den Körper gewonnen, die Sittenreinheit entfaltet, sein Denken entfaltet, die Weisheit entfaltet, ist unbeschränkt, großmütig, weilt im Unermeßlichen. Bei einem solchen Menschen, Mönche, gelangt eben dasselbe kleine Vergehen, das er verübt hat, noch bei Lebzeiten zur Reife, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große.

Was meint ihr wohl, Mönche, gesetzt, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in eine Tasse voll Wasser werfen; würde da wohl das wenige Wasser in der Tasse durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden?“ – „Ja, o Herr!“

„Und warum?“ – „Es findet sich ja, o Herr, nur sehr wenig Wasser in der Tasse. Das würde durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden.“

„Was meint ihr aber, Mönche, gesetzt, es würde ein Mann einen Klumpen Salz in den Gangesstrom werfen; würde da wohl das Wasser des Gangesstromes durch jenen Klumpen Salz salzig und ungenießbar werden?“ – „Das wohl nicht, o Herr!“

„Und warum nicht?“ – „Es befindet sich ja, o Herr, eine gewaltige Masse Wassers in dem Gangesstrom; das würde durch jenen Klumpen Salz nicht salzig und ungenießbar werden.“

„Ebenso nun auch, Mönche, hat da einer nur ein kleines Vergehen verübt, und dieses bringt ihn zur Hölle. Und ein anderer hat eben dasselbe kleine Vergehen verübt, doch dieses reift noch bei Lebzeiten, und nicht einmal eine kleine Wirkung tut sich kund, geschweige denn eine große.“



---

## HILFSBEREITSCHAFT UND GLEICHMUT

---

Von Max Hoppe (Bruder Dhammapālo)

Vortrag zur großen Uposatha-Feier am 29. Mai 1966  
während der „Woche des Beisammenseins“  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XIX. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1966/2510

**I**n Dīgh. 12 lesen wir:

„Der Erhabene begab sich zur Wohnung des Brahmanen Lohicco. Dort setzte er sich auf den dargebotenen Sitz. Der Brahmane bewirtete ihn eigenhändig mit Speise und Trank. Nach dem Mahle setzte er sich nieder, und der Erhabene fragte ihn: ‘Ist es wirklich wahr, daß dir eine derartige schlechte Ansicht gekommen ist: Da mag ein Asket oder Brahmane eine heilsame Wahrheit (*kusalo dhammo*) gewonnen haben, und hat er sie gewonnen, sie keinem anderen mitteilen. Was kann denn einer für den andern tun? Gleich als wenn man, sage ich, eine alte Fessel zerschnitt und eine neue Fessel knüpfte, so nenne ich ein derartiges Vorgehen schlecht und selbstsüchtig. Was kann denn einer für den andern tun?’ – ‘So ist es, Herr Gotamo.’ – ‘Was meinst du wohl, Lohicco? Du bewohnst doch wohl Sālavatikā?’ – ‘So ist es, Herr Gotamo.’ – ‘Wer da nun, Lohicco, so sagen wollte: Der Brahmane Lohicco bewohnt Sālavatikā, was da in Sālavatikā wächst und geboren wird, möge er allein genießen, nicht soll er andern geben, würde er, wenn er so redete, für die, die ihren Lebensunterhalt durch dich haben, ein Unheilbringer sein oder nicht?’ – ‘Ein Unheilbringer, Herr Gotamo.’ – ‘Wenn er ein Unheilbringer ist, ist er dann voll Wohlwollen und Mitleid oder ohne Wohlwollen und Mitleid?’ – ‘Ohne Wohlwollen und Mitleid, Herr Gotamo.’ – ‘Wer aber ohne Wohlwollen und Mitleid ist, ist bei dem der Geist auf Freundschaft (*mettā*) oder auf Feindschaft gerichtet?’ – ‘Auf Feindschaft, Herr Gotamo.’ – ‘Wenn der Geist auf Feindschaft gerichtet ist, besteht da falsche Ansicht oder rechte Ansicht?’ – ‘Falsche Ansicht, Herr Gotamo.’ – ‘Wer falsche Ansicht hegt, dem künde ich einen von zwei Wegen: Hölle oder tierischen Schoß.“

Den Geist dieses Suttam faßt unser Lehrer in seinem Buch „Der Samsāro, die Weltenirrfahrt der Wesen“ in den Worten zusammen: „Werden die Sīlas nicht in Beobachtung der Güte, sondern aus irgendwelchen anderen Gründen eingehalten, so hat diese Einhaltung keinerlei sittlichen Wert. Das gilt vor allem wenn man bloß deshalb zu keiner Verletzung der Sīlas kommt, weil sich kein Anlaß dazu bietet, oder weil man so stumpf, so gleichgültig gegen die anderen Wesen ist, daß man sich überhaupt nicht um sie kümmert. Ja diese Gleichgültigkeit gegenüber Wesen, die unserer Hilfe bedürfen, ist bereits eine Verletzung der Güte, sogar eine so große Verletzung der Güte, daß sie der Buddho direkt der Feindseligkeit gleichsetzt: ‘*Wer nicht hilfsbereit ist und besorgt um die, die seiner Hilfe bedürfen, ist ihnen feindlich gesinnt*’, wird in der 12. Rede des Dīgha-Nikāya ausgeführt.“



Im Samyutta-Nikāyo XXII, 90 wird uns gesagt: „Diese Welt ist alles in allem nur eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften. Darum ergibt sich, wer dies erkennt, nicht dem Begehren und Haften, der Neigung des Geistes zum Zugreifen und Festhalten, haftet nicht und versteift sich nicht darauf, daß dies etwas mit seinem Ich zu tun habe (*nādhitthāti attā me ti*). Und so zweifelt er nicht im Geringsten daran, daß Leiden nur entsteht, wo etwas entsteht, und Leiden nur vergeht, wo etwas vergeht. Und dieses Wissen kommt ihm von keinem anderen (als von ihm selbst). Insofern hat einer rechte Erkenntnis.“

Wer also in einem ausreichenden Maße, die zur Wende taugt, die Welt als alles in allem nur als eine Kette von Begehren, Ergreifen und Haften ansieht, und dies Begehren, Ergreifen und Haften als die Quelle alles Leidens, dem wird die Schilderung aus dem Udāna III, 10 deutlich:

„Es sah nun der Erhabene, als er mit dem Buddha-Auge die Welt betrachtete, wie die Wesen in mancherlei Gluten geglüht, in mancherlei Fiebern verbrannt werden, die aus Gier, Haß und Verblendung entstanden sind. Da tat der Erhabene, nachdem er erkannt, was dies zu bedeuten hatte, bei jener Gelegenheit folgenden feierlichen Ausspruch: ‘Diese von Gluten erfüllte, gänzlich im Sinnenkontakt befangene Welt erklärt die Krankheit für das Selbst. Anders wird es hernach, als man immer denkt. Die Welt, die im Anderswerden besteht, die am Werden hängt, in das Werden verstrickt ist, hat am Werden sogar noch ihre Freude. Wessen man sich freut, das bringt Furcht; wovor man sich fürchtet, das ist Leiden. Aber man lebt doch diesen reinen Wandel, um vom Werden gänzlich loszukommen. – Denn alle die Asketen oder Brahmanen, welche die Erlösung vom Werden durch das Werden lehren, die alle sind dem Werden nicht entronnen, sage ich. Hinwiederum alle die Asketen und Brahmanen, welche das Entrinnen aus dem Werden durch Vernichtung lehren, die alle sind dem Werden nicht entronnen, sage ich. Auf die gesamten Beilegungen geht ja das Zustandekommen dieses Leidens zurück; wenn alles Ergreifen vernichtet ist, ist eine fernere Entstehung von Leiden nicht vorhanden. Siehe diese weite Welt: in Nichtwissen verstrickt sind die Wesen (*bhūtā*), die am Gewordenen Gefallen finden, gänzlich unerlöst; denn was es auch an Arten des Werdens gibt, überall und in jeder Hinsicht, – alle diese Arten des Werdens sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen.’“

Und so ist unsere Situation, ob wir uns selbst in unseren Beilegungen betrachten oder ob wir die anderen in ihren Beilegungen betrachten: „Im Zerfall begriffen ist dieser Körper, das Bewußtsein hat die Eigenschaft des Verblässens, alle Beilegungen sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen“ (Itivuttaka 77). Wir erkennen dabei, daß wir *eines* mit allen unseren Mitmenschen, ja, mit allen Wesen gemein haben: *alle* sind wir *Leidensgenossen*. Es ist so, wie es im Suttanipāto, Vers 705, heißt: „So wie ich bin, so sind jene, – Wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, – Tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten.“ Wir können bei der Betrachtung der Moral im Sinne der Buddha-Lehre nicht genug auf einen Gedankengang hinweisen: „Wir mögen sein, was immer, wir mögen auch anzweifeln, was wir wollen, *einen* Satz bestreitet niemand, kann niemand bestreiten, dieser eine Satz steht absolut fest und wird von jedem jeden Augenblick immer wieder neu in seiner überwältigenden Wahrheit erfahren.“ Dieser eine Satz ist uns als Buddha-Wort im 51. und 94. Suttam der „Mittleren Sammlung“ überliefert und lautet: „Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“. Es ist dies der An-attā-Gedanke in positiver Ausdrucksweise. In dem Kapitel „Eine Betrachtung für Buddhisten über die Sīlas“ in seinem Buch „Der Buddhaweg für Dich“ fährt dann unser Lehrer im Hinblick auf den Satz: „Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“ fort: „Dabei fällt unter das ‘wir’ alles, ‘was da lebt und atmet’. Auch jedes Tier, ja jede Pflanze ist ein Wesen, das Wohlsein begehrt und Wehe verabscheut. Das ist der allererste und der allerletzte positive Satz, zu dem die Erkenntnis bei ihrem Streben, das Wesen der Welt aufzuhellen, vordringt. Damit begehrt die Welt selbst, die ja nur die Zusammenfassung aller einzelnen Wesen ist, – eben in jedem dieser einzelnen Wesen – Wohlsein und verabscheut Wehe.“ Wir bringen das in der Goldenen Regel

zum Ausdruck: „Was du nicht willst, das man dir tu’, – Das füg’ auch keinem andern zu.“ Ihre positive Form aber ruft uns zu: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun sollen, das tuet ihr ihnen auch.“

So ist die Idee des Helfenwollens und Helfenmüssens einfach aus der recht erfaßten Lehre heraus da. Und diese Erkenntnis erneuert und vertieft sich immer wieder beim stillen Verweilen. Denn die Lehre ist entweder für den Alltag da und für alle Fälle, die er bringt, oder sie ist überhaupt nicht da. Wem sie das Erkennen der Wirklichkeit bringt, wodurch immer wieder das rechte Verhalten in dieser Wirklichkeit festgestellt wird, der ist nicht auf Unterscheidungen aus, wie sie der Gelehrte forschend ermittelt oder wie sie der abgrenzt, der Traditionen wahren zu müssen glaubt. Dem Erkennen der Wirklichkeit ist der Stromeintritt und der Weg der Hingabe in Freundschaft, Mitleiden und Mitfreude etwas, das nicht getrennt werden kann, sondern in innigster Gemeinsamkeit verbunden ist.

Im Hinblick auf die Unterscheidungen, wie sie die Gelehrten an Hand besonders deutlich hervortretender Traditionen forschend ermitteln, hat es gute Gründe, wenn wir hören müssen: „... Die Meditation über die Skandhas löst das eigene Selbst wie das anderer Menschen in einen Haufen unpersönlicher, momentaner Skandhas auf. Sie reduziert unsere Menschlichkeit auf fünf Haufen oder Stücke und auf einen Namen. Wenn in der Welt nur Bündel von Skandhas beständen, die, kalt und unpersönlich wie Atome ohne Unterbrechung ständig zugrunde gingen, dann gäbe es nichts, worauf Freundlichkeit und Mitleiden sich beziehen könnten. Man kann einem Skandha nichts Gutes wünschen, wenn es, bevor man diesen Wunsch noch ausdrücken konnte, bereits vergangen ist; man kann auch für ein Skandha, sei es ein *Gedankenobjekt* oder ein *Gesichtsorgan* oder ein *Tonbewußtsein*, kein Mitleid empfinden. In den buddhistischen Kreisen, in denen die Methode der Dharmas in größerem Ausmaße geübt wurde als die der Unbegrenzten, führte sie zu einer gewissen geistigen Vertrocknung, einer Entfertheit, einem Mangel an menschlicher Wärme ...“<sup>41</sup>

Treffend wird hier eine in weiten Kreisen des Hīnayāna kultivierte Betrachtung geschildert, die keine echte Beziehung zu den Mitwesen aufkommen läßt. Ohne die innige Beziehung zu den anderen Wesen kann aber der nicht bestehen, für den die Buddhalehre eine religiöse Überzeugung darstellt. Ein Forscher sagt: „Diese Erkenntnis der Vergänglichkeit, die ursprünglich einem Gefühl und einer unmittelbaren Anschauung entsprang, ist nun, wie es der Verlauf der Entwicklung mit sich zu bringen pflegt, allmählich zu einer systematischen, streng formulierten Lehre ausgestaltet worden.“<sup>42</sup> Aber die unmittelbare Anschauung ist das Wesentliche, sie ist subjektiv gegeben, wie es in den Worten des Samyutta-Nikāyo XXXV, 1–6, unwiderlegbar deutlich wird: „Was vergänglich ist, das ist leidvoll, was leidvoll ist, das ist anattā; was anattā ist, davon gilt; ‘Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst’ (*N’etam mama, n’eso ‘ham-asmi, na me so attā’ ti*)“. Die Erscheinungen sind die eine Seite, was sie für mich bedeuten, ist die andere, durch die sie erst leben, Wert oder Nicht-Wert gewinnen.

Im Hinblick darauf sagt unser Lehrer: „Es ist natürlich nicht weiter verwunderlich, daß einen solchen Gedanken nur der religiös veranlagte Mensch zu erfassen vermag, der obendrein, um einen Ausdruck Jean Pauls zu gebrauchen, ein ‘passives Genie’ sein muß. Eben deshalb ist es nur natürlich, daß der Anattā-Gedanke bereits gar nicht lange nach dem Tode des Buddha vielfach nicht mehr verstanden wurde, übrigens ganz im Einklang mit seiner eigenen Prophezeiung, daß seine Lehre, deren Brennpunkt eben der Anattā-Gedanke ist, fünfhundert Jahre nach seinem

---

<sup>41</sup> Edward Conze, „Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung“, Urban-Bücherei, W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, S. 121/122.

<sup>42</sup> Erich Frauwallner, „Die Philosophie des Buddhismus“, Akademie-Verlag, Berlin, S. 64.

Tode untergehen werde. Daß aber dieser Gedanke in sein Gegenteil verkehrt werden könnte, ist ein ganz besonderes Zeichen menschlicher Unzulänglichkeit.“

Vielfach wurden die Mönche zu bloßen Schriftgelehrten, denen also gerade die Eigenschaften fehlten, die wir eben als durchaus notwendig zur wirklichen Erfassung des Anattā-Gedanken bezeichnet haben. Die Kommentare, die sie verfaßten, zeigen diesen Geist. Je später sie verfaßt wurden, desto mehr legten sie die Anattā-Lehre dahin aus, daß es überhaupt kein Ich, kein Selbst gäbe. So bildete sich immer mehr die typische Ansicht des späteren Theravāda heraus. Sie verstehen nämlich das Wort anattā als „nicht ein Ich“ = „kein Ich“ so daß also zu übersetzen wäre: „Der Körper ist kein Ich, die Empfindung ist kein Ich, die Wahrnehmung ist kein Ich, die Gemütstätigkeiten sind kein Ich, das Erkennen ist kein Ich.“

„Wenn aber *das* die ganze Weisheit des Buddho wäre, dann wären manche Moderne, die die Charakterisierung der Persönlichkeit als eines ‘Ich’ ebenfalls ablehnen, wie Lichtenberg, E. Mach, in Hinsicht auf die Erkenntnis selber Buddhos, und umgekehrt wäre der Buddho nicht höher als sie zu werten!!! – Nicht darum handelte es sich für den Buddho, ob die Faktoren seiner Persönlichkeit ein Ich seien, sondern ob sie *sein* Ich, *sein* Selbst seien. Anders kann man ja doch die immer wiederkehrende Formel: ‘Das gehört *mir* nicht, das bin *ich* nicht, das ist nicht *mein* Selbst’, gar nicht verstehen. Sie setzt die Tatsächlichkeit des Ich, des Selbstes, bereits als ebenso selbstverständlich voraus, wie die Behauptung: ‘Das ist nicht Gold’ die Tatsächlichkeit des Goldes voraussetzt ...“

Es wird dann festgestellt: „... Über sein Ich oder Selbst als Tatsache kann man also überhaupt nicht debattieren, sondern immer nur darüber, worin denn nun dieses Ich oder Selbst eigentlich bestehe, oder – worum es sich für den Buddho handelte – worin es auf jeden Fall nicht bestehe. – Bei den Meditationsübungen kommt es also nicht darauf an, die Faktoren unserer Persönlichkeit als kein (substantielles) Ich oder Selbst zu erkennen – das wissen auch viele andere außer dem Buddho, sondern es kommt darauf an, diese Faktoren als nicht *sein* Selbst zu durchschauen – und das hat außer dem Buddho überhaupt niemand erkannt.“<sup>43</sup>

„Auch der Buddho wurde also gerade durch sein Problem der Leidensvernichtung vor die große Frage gestellt: Was ist der Mensch denn eigentlich im tiefsten Grunde? oder – was dasselbe ist – was ist sein wahres Ich? Ja, ihre Bedeutung ist auch nach ihm so groß, daß er ihre Beantwortung geradezu in den Mittelpunkt seiner Lehre gerückt hat, wie das schon aus der Antwort erhellt, die er dreißig brahmanischen Jünglingen auf ihre Frage nach dem Verbleib eines entflohenen Weibes erteilte: ‘Was ist wohl besser, ihr Jünglinge, wenn ihr das Weib sucht *oder wenn ihr euer Ich sucht?*’“<sup>44</sup>

Es ist die Methode der Erkenntnis, für die in unseren Tagen erhabenstes Beispiel in Forschen und Leben Bhagavan Sri *Ramana* Maharishi aus Tiruvannamalai in Süd-Indien (1879–1950) wurde. Dabei besteht das Auszeichnende der Lehre des Vollkommen-Erwachten darin, „uns Schritt um Schritt, so daß wir bequem und sicher folgen können, aufzuzeigen, was wir auf jeden Fall *nicht* sind, indem er das Resultat jedesmal in das große Wort zusammenfaßt: ‘Das gehört mir nicht, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.’ Auf diesen Weg wurde er ja auch schon durch die Art seiner Problemstellung dahin, ob die Elemente des Leidens einen Bestandteil der menschlichen Wesenheit bilden, als den nächstliegenden verwiesen.“<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> „Das Glück – die Botschaft des Buddho“, Drei Eichen Verlag Hermann Kissener, München, S. 146–148.

<sup>44</sup> „Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation“, S. 94.

<sup>45</sup> *Ibid.*, S. 94.

Oft wird es dargestellt, als stelle die Kette der Abhängigkeiten der Paticcasummuppādo, in der Buddha-Lehre die große Synthese dar. Sie zeige die innerliche Bedingtheit von allem Gegebenen und schließe den bloßen Zufall aus. Der Anattā-Gedanke aber sei lediglich eine Analyse, die alles Gegebene als unbeständig, hinfällig und damit letzten Endes als leidvoll durchschauen lasse. Aber schon die Entdeckung, daß alles Gegebene infolge seiner unbeständigen und hinfälligen Natur letztthin leidvoll ist, setzt das Subjekt des Leidens voraus, *für das es eben leidvoll ist*. Am An-attā-Gedanken erst ist die alles beherrschende und einzig wichtige Synthese gegeben, die alle Glieder der Kette der Abhängigkeiten *in ein Verhältnis zu mir* bringt. Um die Entstehung aus Ursachen wirklich fassen zu können, muß es mir möglich sein, bei den Betrachtungen auf die Persönlichkeit als auf etwas Fremdes herabsehen zu können. Die Kette der Abhängigkeiten als *die* Synthese anzusehen, ist keine besondere Weisheit, weil ohnehin jeder vernünftige Mensch erkennt, daß zum Dasein eines Gegebenen sich verschiedene Ursachen zusammenfinden müssen, ohne die es nicht vorhanden wäre oder in anderer Weise existierte. Diese Synthese bezieht sich bloß auf die Erscheinungen, entbehrt aber des wesentlichen Bezugspunktes, der eben im Wesenhaften von mir selbst liegt. Die Kette der Abhängigkeiten kann *für mich* nur zu einer Auflösung kommen und das Leiden damit zu einem Ende, wenn im tiefsten Grunde von jedem der Glieder der Kette der Abhängigkeiten gilt: „Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.“ Die Unbeständigkeit und Hinfälligkeit alles Gegebenen erweist sich für mich als letzten Endes leidvoll und deswegen als wesensfremd. Solange die Verknüpfung, die Anjochung an das Gegebene durch Durst und Anhaften bestehen, gehen sie nun auf Gemeines oder auf Feines, stehe ich als Subjekt des Leidens, als Puggalo im Geschehen. So heißt es im Sutta-Nipāto 787: „Wer den Dingen nahe kommt, geht in die Rede ein. Wer ihnen nicht nahe kommt, wodurch könnte man den bestimmen? (*Upayo dhammesu upeti vādam - anupayam kena katham vadeyya*).“

„Wozu sich einer neigt, darnach wird er bestimmt; wozu er keine Neigung hat, darnach wird er auch nicht bestimmt: – Wenn er sich zu Körper und Geist neigt, so wird er darnach benannt. Wenn er sich nicht zu ihnen neigt, so geht er auch nicht in Benennung dadurch ein (*na tena sankham gacchati*).“

Es bedeutet nicht viel vom Subjekt des Erkennens zu sprechen, denn das Erkennen steht auch bei den meisten Menschen nicht im Vordergrund. In der Buddha-Lehre aber erscheine ich als das Subjekt des Leidens und die Welt ist voll von Leidensgenossen bis hinab zum unbedeutendsten Wurm. Denn alle sind sie „Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“. Im Leiden des gehemmten eigenen Wollens schon kann ich auch das Leid aller anderen Wesen erkennen.

Wie ergreifend spricht Samyutta-Nikāyo XXII, 22 von der Last, die die Persönlichkeit ist, und dem Lastträger, dem Puggalo, der noch mit dieser Persönlichkeit verknüpft ist und doch schon in seinen besten Stunden die Aufforderung in sich erfährt, den Tathāgato, den Vollendeten, den Befreiten in sich zu verwirklichen. Wenn die Belastung zu groß ist, werde ich nicht imstande sein, weder nach links noch nach rechts zu sehen. Wer unter einer Zentnerlast dahinkeucht, vermag nicht mehr um sich zu schauen. Erst wenn der Lastträger los geworden, was ihn allzu sehr bedrückte, blickt er um sich und gewinnt Interesse für seine Leidensgefährten, die anderen Lastträger.

Dann erst komme ich mit den andern Leidensgefährten ins Gespräch, und es drängt mich, ihnen zu helfen und beizustehen. Die Große Formel des An-attā-Gedankens: „Das gehört mir nicht an, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ weist uns eben gerade in der Richtung der Los-Lösung vom beengenden und beschränkenden Persönlichen und das ist zugleich auch die Richtung, weiter und freier zu werden. Auf diesem Wege kann es nicht anders sein: Meine Anteilnahme nimmt zu. Es muß einfach so sein, der Weg echter Los-Lösung und der Weg der Unermeßlichen, der Weg der vier Brahma-Zustände erweisen sich als *ein* Weg, es sind keine getrennten Wege. Jede Los-Lösung nimmt die Richtung auf die Verwirklichung der Worte hin: „Ein Vollendeter ist

frei davon, daß sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre: *er ist tief, unermeßlich, unergründlich, wie der große Ozean*“ (Samyutta-Nikāyo XLIV, 1). Gerade weil es ein Weg der Loslösung vom beengenden und beschränkenden Persönlichen ist, das klein und niedrig macht, offenbart sich diese Loslösung in Freundschaft und Güte (*mettā*), in Mitleiden und Mitgefühl (*karunā*), in der Mitfreude an den Erfolgen der Mitwanderer (*muditā*) und dem heiligen Gleichmut (*upekhā*), der vom Sieg der rechten Einstellung des Geistes durchdrungen ist und sich deshalb durch Mißerfolge nicht verstören läßt.

Die Möglichkeit, den Leidensgenossen helfen zu können, wird je nach unseren Veranlagungen, Verhältnissen und Berufen verschieden sein. Das Wichtigste aber wird immer die geistige Einstellung sein, in der es geschieht. Die gute Einstellung im Sinne der Lehre wird auch immer am leichtesten die richtigen Wege, dem andern zu helfen, finden lassen.

In seinem Buch „Indische Weisheit und das Abendland“ führt Dr. Saher in seinen Abhandlungen über Radhakrishnan als gesellschaftspolitischen Philosophen aus: „... Und wenn durch zufällige Gegebenheiten ein Einzelmensch nicht in der Lage ist, etwas für die Gemeinschaft zu tun, dann wolle man das nicht als ein Argument gegen ihn betrachten und gebrauchen. Man lasse sich genügen, wenn er echtes Mitgefühl, Mit-Leid besitzt. Wenn genuines Mitleiden in ihm lebt, wird die Gesellschaft ganz sicherlich, mittelbar oder unmittelbar, früher oder später, durch ihn ‘profitieren’. Jedenfalls aber wird er, seinem Mitgefühl verhaftet, der Gesellschaft keinen Schaden zufügen. Wenn wir meinen, daß der Wert eines Menschen auf dem beruhe, was er für die Gemeinschaft tut (ohne Rücksicht darauf, welche Gefühle er für sie hegt), dann wird es bald so weit sein, daß wir alle durch Maschinen und Apparate überflüssig werden, und daß der mühsam verhehlte Haß, der gestaute Groll, die Verbitterung unsere Gesellschaft unwohnlich und unbehausbar, ja unheimlich und unheimlich werden lassen. ‘Doch wie einem jeglichen Gott hat ausgeteilt, wie einen jeglichen der Herr berufen hat, also wandle er’ (1. Korinther, 7, 17). Nur als ein Zeugnis des inneren Charakters, als der sekundäre Ausfluß des primären Wesenskerns erhält für Radhakrishnan eine Handlung ihren Wert (nie als etwas Absolutes). Wenn ein Mensch, der einsam auf einem Atoll mitten im Pazifik haust, von echtem Mitgefühl für andere erfüllt ist, leistet er einen Dienst für die Gesellschaft, ist er ein Teil der Gesellschaft, gleichgültig, wo sein ‘Leib’ zufällig eine ‘Bleibe’ gefunden haben mag ...“

Im 56. Suttam der Mittleren Sammlung, im Gespräch mit Upāli, dem Hausvater, führt der Erhabene ja eindringlich und mit letzter Deutlichkeit aus, daß die Taten in Gedanken die größte Wichtigkeit haben, weil sie die Gesinnung zeigen, aus der heraus dann erst geredet und gehandelt wird. Was ich in reiner Absicht getan, dem habe ich auch mein Bestes mitgegeben, was auch im einzelnen aus ihm werde. Aus der reinen Absicht geht natürlich hervor, daß ich alles, soweit es an mir liegt, darauf abstellen werde, daß ihm auch der Erfolg nicht fehle. Aber ich werde im Sinne der Worte: „Tun als täte man nicht“ den Erfolg nicht zum alleinigen Maßstab machen. Manchmal scheint auch nur ein Mißerfolg da zu sein, und doch ist es nur ein Erfolg auf Umwegen. Der Geduldige ist immer siegreich. Wenn wir stets betrachtend und betrachtend unsere Gedanken läutern, betrachtend und betrachtend unsere Rede läutern, betrachtend und betrachtend unser Handeln läutern, wird auch die rechte Gesinnung immer mehr in uns die Heimstatt finden, die uns immer wieder den richtigen Weg weisen wird. Wir werden zum Wohl unserer Leidensgefährten tun, was wir tun können. Wenn wir das aber tun, dann hat der Gleichmut vor allen Dingen die Gewißheit zur Grundlage, die uns die Lehre des Vollkommen-Erwachten gibt: „Die Möglichkeit, zur Vollendung zu kommen, liegt in jedem Wesen, im verkommensten, bedauernswertesten Menschen, im armseligsten Tier, in der geschundensten Kreatur, ja sogar im boshaftesten Teufel.“

Wachsende Weisheit erst macht zum wahren Helfer. Sie läßt das Beste tun und bleibt unabhängig von Erfolg und Mißerfolg. In der Gefolgschaft der Anattā-Durchdringung stellt sich nämlich in

zunehmender Klarheit die Weisheit ein, die das zu erreichende Mögliche in den jeweiligen Verhältnissen erkennen läßt und so auf jeder Stufe des Fortschrittes schon immer den entsprechenden heiligen Gleichmut in sich trägt. „Er erkennt: ‘Dieses gibt es; es gibt Gemeines, es gibt Erhabenes und es gibt eine Entrinnung in *das Jenseits des Wahrnehmungsbereiches*’ (So: *Atthi hīnam, atthi paṇītam, atthi imassa saññāgatassa uttarim nissaranan ti pajānāti*)“ (Majjh-Nikāyo, 7. Suttam).





---

**ENTTÄUSCHUNGEN FÜHREN BEI  
RECHTER EINSTELLUNG  
ENTSCHEIDENDE WENDUNGEN HERBEI**

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag bei der Pāvaranā-Uposatha-Feier am 14. August 1966  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XIX. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1966/2510

**I**m Grunde ist es das Wesentlichste im Leben eines Menschen, wohinein er sein wahres Selbst, sein eigentliches Wesen verlegt. Das bestimmt seine ganze Einstellung, das gibt seinem Streben die Richtung. So pocht mancher auf seine Vergangenheit, sei es, daß er stolz auf sie ist, weil sie diese einzigartige Persönlichkeit, als die er sich ansieht, mitgezimmert hat, sei es auch, daß ihm seine Vergangenheit recht zu geben scheint, wenn er eben nicht mehr als bloß dieser Betreffende ist, der, schwach und elend, auch gar nichts mehr von sich verlangen kann. Im Alter sinnt der Mensch oft wehmütig der Vergangenheit nach, als er noch in der Vollkraft stand und für seine Umgebung etwas bedeutete. Es kommt darauf hinaus, daß unsere Gewohnheiten uns unsere Persönlichkeit immer wieder bestätigen und unsere Persönlichkeit unsere Gewohnheiten zu ihrem Ausleben uns einfach vorschreibt.

Was sollte aber der Mensch ohne die rechte Belehrung anderes für sein wahres Selbst halten, als es diese Persönlichkeit ist? Wenn auch in jedem Menschen das Bewußtsein eines Tieferen da ist, so fühlt er sich von dieser Persönlichkeit doch gleichsam verschluckt und das um so mehr, je mehr er in seinem ganzen Wesen nur nach außen gerichtet ist. Das Wohl und Wehe seiner Persönlichkeit scheint ihm das Wohl und Wehe schlechthin zu sein. Und da wir alle Wesen sind, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen, wie es der Vollkommen-Erwachte sagt, so bleibt ihm eben kein anderer Weg, als eben in dieser Persönlichkeit sich auszuleben. „Volk und Knecht und Überwinder, – Sie gestehn zu jeder Zeit: – Höchstes Glück der Erdenkinder – Sei nur die Persönlichkeit.“ Auch Aggivessano im 35. Suttam der Mittleren Sammlung hält dem Erhabenen vor: „Ich sage, die Körperlichkeit, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen, das Bewußtsein (die fünf Haftensgruppen also die die Persönlichkeit ausmachen) sind mein Ich, und diese große Menge sagt es auch.“

Und so pocht jeder auf sein Recht nach Glück, das er in der Erfüllung seiner Wünsche zu finden sucht und so oft nicht findet. So kommt er von Enttäuschung zu Enttäuschung, d.h. er fühlt sich getäuscht durch die unangenehme Zerstörung guter Erwartungen, die er mit Recht zu haben glaubt. So wird er verstört und verbittert, flüchtet sich ganz in seine Ansichten, die ihm recht geben und im besten Falle resigniert er, fügt er sich schicksalsergeben widerspruchslos in seine

Lage. Sein gehemmttes Wollen, das ja Leiden ist, öffnet ihm in keinem dieser Fälle eine Pforte zu höherer Erkenntnis.

Wir denken an die Worte Schopenhauers: „Wenn zwei Jugendfreunde, nach der Trennung eines ganzen Menschenalters, sich als Greise wiedersehen, so ist das vorherrschende Gefühl, welches ihr eigener Anblick, weil an ihn sich die Erinnerung früherer Zeit knüpft, gegenseitig erregt, das des gänzlichen disappointment (Enttäuschung) über das ganze Leben, als welches ehemals im rosigen Morgenlichte der Jugend so schön vor ihnen lag, so viel versprach und so wenig gehalten hat. – Dies Gefühl herrscht bei ihrem Wiedersehen so entschieden vor, daß sie gar nicht einmal nötig erachten, es mit Worten auszudrücken, sondern es gegenseitig stillschweigend voraussetzend, auf dieser Grundlage weiter sprechen“ (Parerga II, § 157).

Dem Aggivessano aber entgegnete der Vollkommen-Erwachte: „Was kümmert dich die Meinung der großen Menge. Bitte, lege deine eigene Meinung dar.“ Und als Aggivessano dabei blieb, daß die Persönlichkeit sein Ich sei, hielt ihm der Erhabene mit feierlichem Ernst entgegen:

„Was meinst du wohl, der du sprichst: ‘Die fünf Haftensgruppen sind mein Ich’, erfüllt sich dir bei diesen fünf Haftensgruppen der Wunsch: ‘So sollen diese fünf Haftensgruppen sein, so sollen sie nicht sein?’“ Und Aggivessano muß zugeben, daß die fünf Haftensgruppen, die die Persönlichkeit ausmachen, vergänglich, leidbringend, dem Wechsel unterworfen sind. Und er muß überdies zugeben: „Jede körperliche Form, jede Empfindung, jede Wahrnehmung, jede Gemütsregung, jedes Bewußtsein ist, weil vergänglich, leidbringend, dem Wechsel unterworfen, der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit, also zu betrachten: ‘Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.’“

Aus dem Munde des großen Verkünders des Heiles, des Vollkommen-Erwachten selbst, hatte Aggivessano die richtungweisende Botschaft vernommen, ohne die er keinen Ausweg gesehen hätte. Auch uns erreichte sie und auch wir hätten ohne sie nicht gewußt, wie wir dieser Welt des Leidens entrinnen könnten, auch wir wären mit diesem unbefriedigenden Zustand auf Gedeih und Verderb verkoppelt geblieben. Denn auch wir empfinden einen Hauch vom Geiste der Botschaft: „Was es da an diesseitigen Sinnenfreuden gibt und was es da an jenseitigen Sinnenfreuden gibt; was es da an diesseitigen materiellen Formen gibt und was es da an jenseitigen materiellen Formen gibt: Beides ist vergänglich. Was vergänglich ist, lohnt nicht der Liebe, lohnt nicht der Freude, lohnt nicht der Neigung. Und indem er ausharrt in solchem Denken, wird sein Geist heiter-zufrieden. Ist heitere Zufriedenheit in ihm eingekehrt, so erlangt er in dieser Zeit die Unverstörbarkeit oder es wird die Weisheit seine Genossin. Bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode, mag es wohl sein, daß dieses sein – (seinem Streben) – die Richtungweisendes Bewußtsein in unverstörbare Welt gelangt“ (Mittl. Sammlg. 106. Sut.). „Aber“, wie Schopenhauer sagt, „es gibt und kann nichts Geschenktes geben“ (Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 41). Wir ernten auch hier nur, was wir gesät und dürfen uns jetzt dieser Ernte nicht unwürdig zeigen.

Nichts aber kann uns hier weiter helfen, unsere Erkenntnisse zu verlebendigen als gerade unsere Enttäuschungen. Sie eben reißen uns aus unseren Täuschungen heraus, sie belehren uns eines Besseren. Auch gute Erkenntnisse können werden wie ein abgestandenes Wasser, das nicht mehr schmeckt und schlechte Keime in sich birgt. Auch gute Erkenntnisse können zweit- und dritt-rangig werden und ihre wahren Quellen als schöne Erfahrung nur noch in unserer Erinnerung da sein. Die Enttäuschungen aber entblößen unsere falschen Vorstellungen. Sie sind ein echtes Leidenserlebnis, dem wir uns einfach stellen müssen. Wenn die Besonnenheit im Lichte der Lehre in uns Fuß gefaßt hat, dann bleibt es nicht bei der unangenehmen Zerstörung guter Erwartungen, sondern die Enttäuschungen reißen uns, wie gesagt, aus unseren Täuschungen heraus, sie belehren uns eines Besseren. Es fließt wieder die Quelle, aus der uns echte Erkenntnisse werden. Dazu können uns die Enttäuschungen, die keinem erspart bleiben, verhelfen, wenn sie zu einem

„Stirb vor dem Sterben“ werden. Ein Sterben aber bleibt ein Sterben und ist immer ein tief eingreifender endgültiger Abschied von etwas, das uns in irgendeiner Weise lieb und teuer war und das sich uns jetzt in seiner hohlen und nichtigen Natur offenbart, die das scheinbar so Liebe und Teuere wie eine schillernde Seifenblase zerplatzen läßt. Wer den Weg des Heiles wirklich geht, für den ist dieses „Stirb vor dem Sterben“ oft im Leben da. Aber auch dieses Sterben ist nur ein Übergang, und wenn es unter dem Wegweiser der Buddha-Lehre ein Übergang zu heilsameren Zuständen ist, dann werden wir nach ihm abgeklärter und freier dastehen.

Daraus können wir auch für das tägliche meditative Verweilen lernen. Die Buddha-Lehre weist uns ja darauf hin, daß wir uns enttäuschen müssen, bevor wir von Enttäuschungen getroffen werden, damit sie uns nicht hilflos antreffen, nur negativ als die unangenehme, schweres Leid bringende Zerstörung guter Erwartungen empfunden werden. Unsere Betrachtungen aber führen uns bloß dann zu einer Enttäuschung im positiven Sinne, wenn sie zum erkennenden Schauen führen, das den *ganzen* Menschen packt. Die Unbeständigkeit und Hinfälligkeit aller Dinge wird dem betrachtend Verweilenden dann so deutlich, daß ihm die falschen Bewertungen schwinden und eine neue Sicht von ihm Besitz ergreift. Dann erst erfahren wir wirklich, was in den Satipatthāna-Betrachtungen ausgesagt wird; Er betrachtet die vier Gegenstände der Besonnenheit: die Körperlichkeit – die Empfindungen – die Gemütszustände – die Vorstellungen nach ihrem Entstehen, betrachtet sie nach ihrem Vergehen, betrachtet sie nach ihrem Entstehen und Vergehen. Und dabei wird ihm deutlich: Es ist *nur* Körperlichkeit – es sind *nur* Empfindungen – es sind *nur* Gemütszustände – es sind *nur* Vorstellungen. Diese Besonnenheit ist ihm gegenwärtig, eben weil sie zur rechten Erkenntnis dient, zur rechten Besinnung. Dabei erfährt er selbige Los-Lösung, den Vorgeschmack des Nibbānam: „Und unangelehnt verweilt er und an nichts in der Welt haftet er“ (*anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati*).

Damit haben wir die klare Ausgangsstellung zur Schatzkammer mit den Kräften, die uns Heil bringen. „Wer das Gotteswunder doch durchdringen will, schöpft seine Wissenschaft leicht – aus sich selber“, kündigt Meister Eckhart und Jakob Böhme sagt: „Wo willst du Gott suchen? In der Tiefe über den Sternen? Da wirst du ihn nicht finden. Suche ihn in deinem Herzen, im Zentro deiner Lebensgeburt: da wirst du ihn finden!“

Dieses Erforschen des Selbst (*ātma-vichāra*), das in altindischer Klarheit sich bei Sri Ramana Maharishi, dem großen Heiligen von Tiruvannamalai, wiederfindet: „Wer bin ich? Was bin ich? Wo bin ich?“ wird auch bei unserem Lehrer Georg Grimm wieder an den Anfang alles Strebens gestellt: „Was bin ich? Wie komme ich zu dem allen?“ Und das alles aus dem tiefinnersten Impuls heraus, der das Erlösungsstreben weckte und aus der Leidenserfahrung hervorgeht, die im Lichte der Lehre ihren Ausdruck findet in den Worten: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ (Samy.-Nik. XXXV, 1–6).

Wem das aber in Wahrheit aufgeht, der ist geöffnet für die erlebnishaft Begegnung mit dem Heiligen, mit dem Höchsten, dessen wir mehr und mehr innewerden auf dem Pfade. Die Echtheit dieses Erlebnisses aber beweist sich nur dadurch, daß damit auch *zugleich* die Notwendigkeit gesetzt ist, den Pfad zu gehen. Wem überhaupt das Erkennen bedeutsam wird, das in den Worten zum Ausdruck kommt: „Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht mein wahres Wesen sein“, dem kommt es auch *gleich von Anfang an* aus einer Gewißheit, daß ihm diese Erkenntnis aus einem Unerschütterlichen, Unangreifbaren zukommt. Mag sie auch später immer wieder durch die dunklen Wolken der Einflüsse getrübt werden, sie ist immer wieder da, und sie leuchtet dann und wann heller auf als je zuvor. Wie aber gesagt, die wirkende Echtheit dieses Erlebnisses bestätigt sich durch die zwingende Notwendigkeit, den Pfad zu gehen. Auf dem Pfade wird dann immer mehr ganz gewiß, was im Anfange beflügelnde Ahnung war; wir werden unabhängig und erleben eine Sicherheit,

die über aller Sicherheit ist. Es verwirklicht sich das unerschütterliche Wesenhafte, weil alles als völlig unwesentlich abfällt, was nicht zu ihm gehört. Jedes echte religiöse Erleben zeigt Verwandtschaft zur An-attā-Erkenntnis. Alles in unserem Alltag erscheint uns in einem neuen Lichte unter dem Blickpunkt der Ewigkeit. Was vorher stumm blieb, spricht zu uns und hat seine Botschaft für uns bereit. Wir leben aus der Gewißheit unseres Zentrums heraus, wir haben den bestimmenden Mittelpunkt gefunden.

Oft schon sprachen wir darüber, daß die dunklen Dämonen unseres Innern, die fünf Hemmungen der Gier, des Hasses, der Schlawheit und Energielosigkeit, des Gedankengestöbers und der inneren Unruhe, der Zweifelsucht als fünfter keine Herrschaft über uns haben dürfen beim stillen Verweilen. Bei diesem Beisammensein werden wir vor allen Dingen davon reden, wie dies zu erreichen ist. Den besten Garanten des Weiterkommens auf dem Pfad haben wir in uns selber, wenn die Freude, das Glück und die Einheit des Geistes (*pīti, sukham, ekaggati*) als Frucht eines meditativen Verweilens uns zur regelmäßigen Einkehr in den stillen Winkel führt. Es ist, als nötige uns unser Schutzgeist dazu, um uns da seine besten und eindringlichsten Anweisungen zu geben. Die Weisung des inneren Führers ist so mächtig, daß wir ihr nicht widerstehen können. Was bedeutet gegen dieses sich immer wiederholende Glück das scheinbare Glück der Sinnenlüste! Haben wir das Bedürfnis nach dieser steten Erneuerung, dann haben wir alles. Und der An-attā-Gedanke, daß wir es uns bei allem Gewordenen, bei allem Zusammengesetzten und erst Entstandenen nicht genügen lassen dürfen, führt uns immer wieder weiter zum Höheren.

Sri Ramana Maharishi sagt uns: „Du glaubst die Welt durch deine eigenen Anstrengungen besiegen zu können. Wenn du aber erst äußerlich betrogen und nach innen getrieben wurdest, fühlst du, daß es eine höhere Macht gibt als den Menschen.“

Beim edlen Suchen mit dem täglichen stillen Verweilen als Kulminationspunkt tauchen keine Pseudoprobleme auf, sondern nur echte Probleme, die uns im Augenblick angehen. Wir machen dabei eine Erfahrung, daß bei der rechten Ausrichtung, bei der rechten Einstellung des Geistes die gegebenen Probleme sich wie von selber lösen. Mit Ungeduld, mit unserem drängenden Wollen kommen wir dem hohen Ziele nicht näher. Die Lehre kann dann leicht einer Schlange gleichen, die einem, der sie falsch anfaßt, einen tödlichen Biß versetzt. Erst aus dem erkennenden Schauen erhält der Wille stetig und nachdrücklich die Motive zu einer Wandlung, die allmählich im Denken, Reden und Tun ihre Folgen zeitigt. Dann ist es geradezu, als würden wir geführt. Der innere Führer zeigt sich uns deutlich. Er der beste Freund, der stete Begleiter. In scheinbar aussichtslosen Lagen zeigen sich Lösungen, die wir unter der Herrschaft unseres drängenden Wollens, das in seinen gewohnten Bahnen bleibt, bei allem Grübeln nicht hätten finden können. Der innere Führer muß aber da sein, wenn wir ihn brauchen. Wir müssen uns durch die Loslösung von den hinfälligen, leidbringenden Beilegungen geöffnet haben für die Kräfte und Mächte in uns, denen wir auf dem Wege zum Höchsten begegnen. Wie armselig ist der Mensch, der dieses Beistandes nicht gewahr wird, dem Ausblicke verschlossen bleiben, von denen der Mensch, der in den Banden der Sinnenfreuden liegt, gar keine Ahnung hat.

Mahānāmo, der Saker, der oft der Geschäfte wegen im lärmenden Kapilavatthu weilen mußte, sagt zum Erhabenen: „Zu einer solchen Zeit, o Herr, werden meine Gedanken, die doch immer auf den Erhabenen gerichtet sind, auf die Lehre und auf die Gemeinschaft, geradezu verwirrt. Dann wird mir also zumute: Wenn ich in diesem Moment sterben würde, was wäre da nun wohl mein Gang, welches mein Schicksal im kommenden Leben?“ Der Erhabene erwidert ihm: „Was meinst du, Mahānāmo, wenn ein Baum nach Osten geneigt ist, nach Osten gebeugt, nach Osten hingesenkt, wohin wird er fallen, wenn er umgehauen wird?“ Und der kleinmütig gewordene Mahānāmo muß antworten: „Er wird dorthin fallen, o Herr, wohin er geneigt, wohin er gebeugt ist, wohin er gesenkt ist.“ Dieser Antwort zustimmend, gibt ihm der Erhabene die tröstliche Zusicherung, daß der nach Nibbānam Geneigte, nach Nibbānam Gebeugte, nach Nibbānam

Hingesenkte diese Richtung auch im Trubel des Alltags beibehalte. Und so wollen wir mit Zuversicht den Weg gehen und diese Zuversicht in der „Woche des Beisammenseins“ noch verstärken. Enttäuschungen bleiben keinem von uns erspart. Mögen gerade sie uns aus unseren Täuschungen herausreißen, uns eines Besseren belehren. Dann werden gerade sie uns alles in einem neuen Lichte sehen lassen. Eine größere Loslösung aber gibt uns eine größere Unabhängigkeit, und eine größere Unabhängigkeit läßt uns in größerer Freiheit denken und handeln.



---

## *DER BUDDHAWEG – EIN WEG IN ETAPPEN*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag am 14. Mai 1967 zur „Woche des Beisammenseins“  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XX. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1967/2511

**I**n steter Unruhe bleibt der Mensch, solange er nicht die innere Einheit und damit den Frieden gefunden hat, nach dem jedes Sehnen letzten Endes geht. Diese Befriedigung aber wird vom unbelehrten Menschen im Vergänglichen gesucht und führt da auf die falschen Straßen, von denen es im Kanon heißt: „Von Gier getrieben, rennt der große Haufen wie ein gehetzter Hase hin und her“ (Dhammapada 342/343). Diese Unruhe führt dann leicht auf die Wege des Dämonischen oder des Höllischen. Das Dämonische äußert sich im Machtstreben und wenn diesem Machtstreben Verwirklichung wird, gewinnt es leicht die Bewunderung der Menge, die nur den äußeren Schein sieht. Und in der Ohnmacht höllischer Zustände mag es enden, wenn das Dichterwort zutrifft: „So tauml’ ich von Begierde zu Genuß, – Und im Genuß verschmacht’ ich nach Begierde.“ Doch auch himmlische Zustände sind dem menschlichen Gemüt erreichbar. Des Menschen Gemüt kann ihn überallhin führen, des Tieres Gemüt bleibt in dem Rahmen, der schon durch seine körperliche Form deutlich wird, das Dämonische und Höllische bleiben ihm fremd. Damit ist nur zum Ausdruck gebracht, wie es sich gewöhnlich verhält.

Uns hat diese suchende Unruhe zur Buddha-Lehre geführt, die uns aus der Zerrissenheit zur Einheit des Geistes zu führen verspricht und damit zu Ruhe und Friede. Ich sage eben: ... verspricht ... Hat sie uns noch nicht dazu geführt? Wie weit das der Fall ist, kann jeder von uns nur für sich selber beantworten. Jeder wird wissen, ob ihm sein Verständnis der Lehre bloß wie ein Versprechen ist, das ihm gegeben wurde, oder ob es ihm, auf seiner Stufe, auch schon eine Erfüllung bedeutet. Wie ein bloßes Versprechen blieb ihm sein Verständnis bis zur Stunde, wenn er sich ehrlich sagen muß, daß er sein Glück doch noch auf ganz anderen Pfaden suche. Wirkliche Erkenntnis auf jeder Stufe kann hier nicht ohne eine entsprechende Verwirklichung bleiben, der Schimmer der Klarsicht muß sich über all sein Reden und Tun ausbreiten und das auch schon am Beginn des Weges, wie das Sonnenlicht auch unschöne Großstadtstraßen noch verklärt.

Oft wird in den Sutten betont, daß die Lehre am Anfange heilbringend (*kalyāno*) sei, in der Mitte heilbringend und am Ende heilbringend, was auch ganz mit Recht übersetzt wird, daß sie am Anfange beglücke, in der Mitte beglücke und am Ende beglücke. Und in der Erkenntnis unserer gegebenen Lage hat niemand deutlicher als unser Lehrer Georg Grimm, den wir den *Mahā-Thera* nennen, dargelegt, wie der Buddha-Weg sich als ein Weg in Etappen darstellt. Nur was *schon jetzt*



und *sofort* von mir verwirklicht werden kann, hat für mich Bedeutung. In diesen Ausführungen soll nur kurz umrissen werden, was weitere Vorträge und die Aussprachen verdeutlichen werden.

Bei uns kommt der einzelne zur Buddha-Lehre. Seine eigenen Erlebnisse haben ihn dazu gebracht zu erkennen, daß er sich in einer Unheilssituation befinde, zugleich aber auch die Aussicht, gerade hier den Ausweg zu finden. Das Unangemessene des gegenwärtigen Zustandes aber erkennt nur der Feinfühligke und insofern ist Feinfühligkeit eine wahrhaft gute Frucht des Karma. Dem Feinfühligke bringt das eigene Leid ganz gewiß eine Wende. Zu einer Leidenserkenntnis im Sinne der Buddha-Lehre aber braucht es nicht zu führen. Leitfaden kann hier das alte Wort werden, das weiser gewordenen Menschen immer als Richtlinie diene: „Ich suche die Leidlosigkeit, nicht die Lust“. So bescheidet sich ein solcher mit seiner Lage, distanziert sich von allem Belästigenden, soweit er eben kann, und findet sich als Ergebnis dieses seines Strebens schließlich in einer – Vereinzelung, die sich wieder leidvoll bemerkbar macht wie eine Verbannung.

Deswegen fordert uns der Vollkommen-Erwachte in den Suttan immer wieder auf, nicht bloß unsere eigene Körperlichkeit, nicht bloß unsere eigenen Empfindungen, nicht bloß unsere eigenen Gemütszustände, nicht bloß unsere eigenen Vorstellungen zu betrachten. Betrachtungsobjekt ist nicht nur die eigene Persönlichkeit, sondern auch die anderen Persönlichkeiten. Sonst bestünde die große Gefahr, daß wir unsere Persönlichkeit immer mehr über alles Maß wichtig nehmen, daß wir über dem eigenen Leid das Leid der anderen ganz vergessen, daß wir wehleidig werden und schließlich mehr als vorher im Persönlichen, Allzupersönlichen versinken, wir sehen unsere Persönlichkeit gänzlich als unser wahres Selbst an.

Ich denke an die Worte Schopenhauers: „... Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erst dann, wann er, den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umständen hinsieht, die gerade sein Leben in Trauer stürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, stehen bleibt: – denn bis dahin folgt seine Erkenntnis noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erscheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; – sondern er sieht erst dann wirklich ehrwürdig da, wann sein Blick sich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat; wann er sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethischer Hinsicht genial wird, *ein* Fall für tausende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt. Dieserwegen ist es ehrwürdig, wenn in Goethes ‘Torquato Tasso’ die Prinzessin sich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudlos gewesen sei, und sie dabei ganz ins Allgemeine blickt. Einen sehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist, als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine solche wäre ein unedler Zug und ließe böse Gesinnung fürchten); sondern ein aus der Erkenntnis hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. ....“ (Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 68)

So heißt es im Satipatthāna-Suttam immer wieder bei den Betrachtungen des Körperlichen, der Empfindungen, der Gemütszustände und der Vorstellungen: „So verharret er bei den Zuständen in der Betrachtung der Zustände, er verharret in der Betrachtung der *eigenen* Zustände und der Zustände der *anderen* (*ajjhata-bahiddhā vā*). Die Erscheinungen nach ihrem Entstehen betrachtet er bei den Zuständen, die Erscheinungen nach ihrem Vergehen betrachtet er bei den Zuständen, die Erscheinungen nach ihrem Entstehen und Vergehen betrachtet er bei den Zuständen.“

Da erkennen wir, daß immer und überall gilt: „Unbefriedigend sind die Sinnenfreuden, voller Qual, voller Verzweiflung, das Elend überwiegt (*ādīnavo ettha bhiiyo*)“ (Majjh.-Nik., 14. Sut.). Und

auch hier gedenken wir wieder der Worte Schopenhauers: „In der Tat ist die Überzeugung, daß die Welt, also auch der Mensch, etwas ist, das eigentlich nicht sein sollte, geeignet, uns mit Nachsicht gegen einander zu erfüllen: denn was kann man von Wesen unter solchem Prädikament erwarten? – Ja, von diesem Gesichtspunkt aus könnte man auf den Gedanken kommen, daß die eigentlich passende Anrede zwischen Mensch und Mensch, statt Monsieur, Sir, usw., sein möchte ‘Leidensgefährte, Socī malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer.’ So seltsam dies klingen mag; so entspricht es doch der Sache, wirft auf den Andern das richtigste Licht und erinnert an das Nötigste, an die Toleranz, Geduld, Schonung und Nächstenliebe, deren Jeder bedarf und die daher auch Jeder schuldig ist“ (PARERGA II, Kap. XII, § 157). Erst wenn wir mitfühlend auch der anderen Leiden, der anderen Elend, der anderen Schwierigkeiten sehen und uns gegenwärtig halten, wissen wir uns ringsum umgeben von Leidensgefährten. Doch sind nicht nur die Mitmenschen unsere Leidensgefährten, sondern auch die Heerscharen der Tierwelt. Viel mehr aber sind es noch der Leidensgefährten, wenn wir noch der Pflanzen als fühlender Wesen gewahr werden.

Wen die Leidenserkenntnis aber zur Buddha-Lehre führt, dem zeigt sie auch die Ursache des Leidens im Dürsten und Anhaften, damit aber auch die Vernichtung des Dürstens und Anhaftens im Hohen Achtfachen Pfad, der schon mit einer gewissen rechten Anschauung beginnt. Es muß also schon von allem Anfang an eine Aufgeschlossenheit dafür da sein zu erkennen, daß Ablösung das Leidensmeer hinter sich läßt, weil alles Leidbringende nichts mit meinem wahren Wesen, der Bürgschaft allen Glückes, zu tun hat, was auch von allen anderen Wesen gilt, die „Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“ (Majjh.-Nik. 51. u. 94. Sut.). Schon hier leuchtet der Anattā-Gedanke auf: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist an-attā. Was an-attā ist, davon gilt: das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Auf diese Weise ist das der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit anzusehen“ (Samy.-Nik. XXXV, 179–184). Der Anattā-Gedanke erst führt zur vollen Erfassung des Leidens auch nach seiner zeitlichen Ausdehnung hin: „Unausdenkbar ist ein Anfang dieses Samsāro, nicht zu erkennen ein erster Beginn der Wesen, die durch Nichtwissen gehemmt, durch den Durst verkoppelt (in den Welten) umherwandern, herumirren“ (Samy.-Nik. XV, 1). „Lange Zeit hindurch habt ihr den Tod der Mutter erfahren, lange Zeit hindurch den Tod des Vaters, lange Zeit hindurch den Tod des Sohnes, lange Zeit hindurch den Tod der Tochter, lange Zeit hindurch den Tod der Geschwister, lange Zeit hindurch habt ihr den Verlust eurer Habe erlitten, lange Zeit hindurch waret ihr von Krankheit bedrückt: und während euch der Tod der Mutter, der Tod des Vaters, der Tod des Sohnes, der Tod der Tochter, der Tod der Geschwister, der Verlust des Vermögens, die Qual der Krankheit zuteil wurde, während ihr mit Unerwünschtem vereint, von Erwünschtem getrennt waret, da vergosset ihr, von Geburt zu Tod, von Tod zu Geburt eilend, auf diesem langen Wege wahrlich mehr Tränen, als Wasser in den vier großen Meeren enthalten ist“ (Samy.-Nik. XV, 3).

So sieht die Leidenswahrheit im Spiegel der Buddha-Lehre aus. Zugleich aber erweist sich im Leid der Vergänglichkeit das Fremde und Beilegungshafte, dem wir in unserem Wesenhaften nicht unterliegen. In der unangemessenen Situation, in der wir uns befinden, sehen wir uns ringsum umgeben von Leidensgefährten, törichten und weniger törichten, von vielen, die sich für schlau halten, von unklugen und klugen, von unweiseren und weiseren und von einigen, die im Dürsten und Anhaften die Entstehung des Leidens sehen und in der Loslösung den Weg des Entrinnens. Wenn wir im anderen den Leidensgefährten sehen, erkennen wir ein ursprünglich gegebenes Verhältnis.

Es zeigt sich, daß Freundschaft und Mitgefühl mit einem wahrhaften Los-Lösungsweg untrennbar verknüpft sind. In ständiger Reinigung des Gemütes müssen wir alle üblen Neigungen ausmerzen, die uns an der Entfaltung dieses Geistes der Freundschaft und des Mitgefühls hindern. Mit dem Denken beginnt alles, in Reden und Taten gipfelt es. Einem kann ich nur wirklich

Freund oder Feind sein, und dieser eine bin ich selbst. Bin ich einem anderen feindselig gesinnt, dann war ich zunächst mir feindselig gesinnt; bin ich einem anderen freundlich gesinnt, dann war ich zunächst mir freundlich gesinnt. Alles, was wir an Erkenntnis gewinnen, muß uns dazu dienen, eine wahrhaft freundschaftliche Gesinnung in uns zu erwecken und in ihrem lebendigen Geiste die *Sīlas* zu halten. Das ist unsere nächste und wichtigste Aufgabe. Nicht umsonst heißen unsere großen Zusammenkünfte „Wochen des Beisammenseins“. Sie erfüllen nur ihren Sinn, wenn sie uns aus der inneren Notwendigkeit gemeinsamer Wanderschaft auf dem Pfade immer näher zueinander führen.

Hier erinnern wir uns der Worte unseres Mahā-Thera: „*Jedes Wesen hat ein Recht auf Wohlsein und Verschonung mit Wehe. Aus dieser ersten, tiefsten und obersten Erkenntnis ergibt sich als erstes, tiefstes und oberstes Gesetz alles Tätigwerdens die Beförderung des Wohlseins jedes Wesens und seine Verschonung mit Leid. Ein demgemäßes Verhalten nennt man aber Güte. Damit ist als oberstes Moralgebot die Güte gegen alles, was da lebt und atmet, herausgestellt. Sie hat eben deshalb den obersten Leitstern für das Handeln jedes vernunftbegabten Wesens zu bilden, aus ihr nehmen alle speziellen sittlichen Gebote ihre letzte Legitimation her. Wenn sie mit diesem obersten Gebote der Güte in Widerspruch stehen, dann sind sie in Wahrheit unsittlich, und wo Kollisionen zwischen diesem obersten Gebote und speziellen sittlichen Normen entstehen oder zu entstehen scheinen, ist diese Kollision immer zugunsten der Güte zu beheben. Alle speziellen sittlichen Normen sind nur Vollzugsorgane der auf dem Throne der Sittlichkeit sitzenden Herrscherin, der Güte. All das gilt natürlich auch von den fünf *Sīlas* des Buddha. Auch sie sind nur Sendboten der Güte, sollen ihre Herrschaft aufrichten, ihr dienen ...*“ (DER BUDHAWEG FÜR DICH, S. 201/202).

Doch der geklärte Blick erst läßt die Güte aufleuchten, gleichnishaft gesagt: wir müssen erst auf einer Leiter zu ihr hinaufsteigen. Von der Güte sagt der Mahā-Thera, daß sie alles Triebmäßige ausschließt, „sie ist die Liebe der reinen Erkenntnis im Gegensatz zur Liebe des noch von seinen Trieben beherrschten Menschen. Sie ist deshalb auch die Liebe des Buddho, weshalb wir sie denn auch weiterhin mit diesem ihrem Ehrennamen nennen wollen: der Buddho lehrt die grenzenlose Güte gegen alles, was da lebt und atmet“ (DIE LEHRE DES BUDDHO, S. 372). Hieraus sehen wir, wie gesagt, daß wir zu dieser Güte erst emporsteigen müssen. Wesentlich an einer Leiter, damit man hinaufsteigen könne, sind die Sprossen. Deswegen lebt die Lehre nur für den, dem die für seine Stufe wirkungsvollsten Worte und Sinnbilder zur Verfügung stehen. Steif und kalt immer nur für den erhabensten Zustand das Wort zu gebrauchen, wenn er auch ein bloßes Abstraktum bleibt, verrät, daß man sich vor der gegebenen Wirklichkeit zu drücken sucht. Aber auch eine geläuterte Liebe drückt sich in Freundschaft aus und zwar erst recht. Freundschaft ist der Ausdruck einer unmittelbar vorhandenen Einstellung des Geistes, sie kommt aus wohlwollendem Gemüt, sie kommt aus dem Herzen. Der ist ein Weiser, schon auf seiner Stufe, bei dem Worte und Bilder in seiner Einstellung wirklich eine Grundlage haben. Der recht verstandene Anattā-Gedanke wird ihn davor bewahren, diese Worte und Bilder zu Götzen zu machen, bei denen er stehen bleibt, da ja noch mehr zu tun ist, weil uns ja vom Erhabenen der Weg zum GROSSEN, zum EWIGEN FRIEDEN des NIBBĀNAM gezeigt wurde. Alle Wesen erstreben letzten Endes Ruhe und Frieden, doch die falschen Wege der meisten stürzen sie immer wieder in neue Unruhe und neuen Unfrieden.

Der Hohe Achtfache Pfad ist einbegriffen in den drei Stücken: Sittenreinheit (*sīlam*), Konzentration (*samādhi*) und Weisheit (*paññā*). „Rechtes Reden (*sammā-vācā*), rechtes Handeln (*sammā-kammanto*) und rechter Lebensberuf (*sammā-ajīvo*) sind die in dem Stück der Sittereinheit einbegriffenen Dinge. Rechtes Mühen (*sammā-vāyāmo*), rechte Besonnenheit (*sammā-sati*) und rechte Konzentration (*sammā-samādhi*) sind die in dem Stück der Konzentration einbegriffenen Dinge“ (Majjh.-Nik. 44. Sut.).

Von der Ablösung vom Feinde sprachen wir schon oft. Wir müssen auszuwählen wissen beim Verkehr mit Menschen, wir müssen auszuwählen wissen beim Lesen von Büchern. Wir können diesen Weg gar nicht gehen, wenn wir uns von Fernsehen und Rundfunk dauernd berieseln lassen. Wenn wir uns hier nicht ablösen, werden wir zu einem stillen Verweilen nicht kommen. Zu dem Dhammapada-Vers 166: „Das eigene Heil gib nimmer auf um fremden noch so großen Heils“ sagt der Mahā-Thera, daß diese Worte nur besagen wollen: „Lasse nie dein eigenes Heil außer acht um des Heiles der anderen willen; denn sonst ruinierst du dich nur selber, ohne in Wahrheit den anderen zu nützen, eine Mahnung, die heute noch genau so berechtigt ist, wie sie es früher war, da auch heute noch die Devise im Schwange ist: ‘Unheilsam in der eigenen Haut, wird allgemeines Wohl gewählt (Psalmen der Mönche, v. 936).“ Die hier vom Mahā-Thera zitierten Verse in der Übersetzung von K.E. Neumann sind schon eine, allerdings sehr prägnante, Deutung. Der Vers 936 lautet in wörtlicher Übersetzung: „Handwerk und Künste werden hoch geachtet – Und wohl geübt durch sie (die Mönche); nicht sitzt man still, – Auf daß sein Inn’res man zur Ruhe bringe – Und zur Erwachung finde als dem Ziel.“ Wir können keinem anderen helfen, wenn wir nicht im stillen Winkel immer wieder zur Klarheit kommen, wo wir selber wirklich uns befinden. So sitze man denn manchmal still, auf daß sein Inneres man zur Ruhe bringe. Der Mahā-Thera aber fährt dann fort: „Das Richtige ist eben, *sowohl* zum eigenen *als auch* zum Heile der anderen zu wirken. Ein solcher Mensch ‘ist der größte, der beste, der würdigste, der erhabenste’ (Anguttara-Nikāyo IV, 95), er tritt ganz in die Fußstapfen des Buddha, der ja auch nicht mit seiner eigenen Erlösung sich begnügte, sondern Zeit seines Lebens zu retten suchte, was zu retten war, ja, der weiterhin dafür Vorsorge traf, daß auch allen späteren Geschlechtern an seiner Lehre der klar sichtbare Weg zum Heile offen blieb ...“, (DIE LEHRE DES BUDDHO, S. 378).

Bereits mit einer gewissen rechten Anschauung begann der Pfad. Und er war auch da schon verbunden mit dem entsprechenden rechten Sichentschließen. „Rechte Anschauung (*sammā-ditthi*) und rechtes Sichentschließen (*sammā-sankappo*) gehören zu dem Stück der Weisheit“ (Majjh.-Nik., 44. Sut.). So beginnt der Pfad mit Weisheit und zunehmende Weisheit lehrt uns, daß der Weg der Befreiung ein Weg der Loslösung vom beengenden und beschränkenden Persönlichen ist, das bloß durch Nahrung entsteht und unweigerlich völligem Untergang entgegengeht. Es ist das Hinfällige, Vergängliche schlechthin, das uns zu immer erneuerten leidvollen Zuständen führt, dessen Bejahung die eigentliche Verneinung ist. Wenn wir in dem, was nicht unser wahres Selbst ist, aufgehen, werden wir immer mehr in eine quälende Vereinzelung kommen, wie sie sich dann bei alternden Menschen oft in so schrecklicher Weise zeigt. Wir aber lösen uns gerade von dem los, was uns in die öde Verlassenheit der Vereinzelung gelangen und in den Abgrund der Verneinung stürzen läßt. In stiller Betrachtung allein tut sich uns immer klarer der rechte Weg auf und der Zweifel schwindet, weil aus dem eigenen Innern die Bestätigung der heiligen Worte hervorleuchtet: „Von dem, was man Körperlichkeit nennt, *befreit*, ist der Vollendete, der Tathāgato gar tief, *unermeßlich*, unergründlich, gleichwie etwa der große Ozean“ (Majjh.-Nik., 72. Sut.).



---

# LÄUTERUNG DES GEMÜTES – DIE AUFGABE IM ALLTAG

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur Pavāranā-Uposatha-Feier am 20. August 1967  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XX. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1967/2511

**W**enn wir von Los-Lösung sprechen, dann meinen wir eine Ausrichtung, die uns unabhängig und frei macht, wir meinen damit die Richtung, die uns die Lehre gibt. Loslösung als Ausrichtung kann keinen Zustand bezeichnen, der bei allen gleich und stets derselbe ist. Loslösung ist gleich einem Ent-werden und das Entwerden hat, wie es schon allein das Wort ausdrückt, viele Stationen, bis die völlige Loslösung in der Vollendung aufgeht.

Loslösung besteht in einem ständigen Inordnungkommen im Sinne der LEHRE bei den uns umgebenden Verhältnissen. Normalerweise stehen wir ganz unter der Macht der Einflüsse, zumal gar in einem Zeitalter der Massenkommunikationsmittel. Berieselt wird ja jeder und ganz überschwemmt die meisten, die keinen Abstand zu wahren verstehen. So umgarnt uns der Zeitgeist und das Beispiel sogenannter hochstehender Persönlichkeiten läßt uns leicht auch unsere eigenen Fehler entschuldigen. Obendrein bemerken wir an den Zeitungsnachrichten, daß wir ja doch noch immer besser sind als so mancher andere.

Der Buddha aber sagt uns u. a. in der achten Rede der Mittleren Sammlung: „Die anderen mögen Harm verursachen, wir aber werden harmlos bleiben, so ist Loslösung (sallekho) zu üben. ... Die anderen mögen Geschwätz pflegen, wir werden kein Geschwätz pflegen, so ist Loslösung zu üben. ... Die anderen mögen gierig sein, wir werden nicht gierig sein, so ist Loslösung zu üben. ... Die anderen mögen gehässig sein, wir werden nicht gehässig sein, so ist Loslösung zu üben. ... Die anderen mögen falsche Erkenntnis pflegen, wir werden rechte Erkenntnis pflegen, so ist Loslösung zu üben. ... Die anderen mögen sich gehen lassen, wir aber werden unermüdlich sein, so ist Loslösung zu üben. ... Die anderen mögen ohne Vertrauen sein, wir aber werden Vertrauen hegen, so ist Loslösung zu üben. ... Die anderen mögen leichtsinnig sein, wir aber werden gewissenhaft sein, so ist Loslösung zu üben. ... Die anderen mögen auf ihren unmittelbaren Vorteil bedacht sein, bereit zum Zupacken, abgeneigt dem Entsagen, wir aber werden nicht auf den unmittelbaren Vorteil bedacht sein, nicht auf das Zupacken aus sein, dem Entsagen zugeneigt werden wir vielmehr sein, so ist Loslösung zu üben.“

„Der Weg zur Hölle aber ist mit guten Vorsätzen gepflastert.“ Bloße Vorsätze nützen uns hier ebensowenig wie rein vernünftige abstrakte Maximen. Wir werden hier nur weiter kommen, wenn wir im stillen Winkel Klarheit über uns gewinnen. Wenn wir der unheilvollen Verkoppelung bewußt werden, in die uns eine falsche ichsüchtige Lebensweise immer mehr hineinführt, dann erst gewinnen wir die Motive, die langsam aber sicher zu einer Wendung des Willens führen.

Deswegen heißt es auch in der achten Rede der Mittleren Sammlung eindringlich: „Da sind Bäume, da sind leere Stätten. Pfl eget anschauliche Betrachtung, seid nicht lässig, damit euch nicht später Reue überkomme. Das sage ich euch als Mahnung.“

Im Einklang damit sagt uns der Mahā-Thera: „Vorsätze kann man sich schenken. *Nur die Erkenntnis* der unheilvollen dies- und jenseitigen Folgen wirkt das Wunder der Charakterläuterung: ‘Vom Sonnenaufgang ist dies der Vorläufer, dies die Vorankündigung, nämlich die Morgenröte. Ebenso ist dies der Vorläufer, dies die Vorankündigung guter Charaktereigenschaften, nämlich rechte Erkenntnis’“ (Ang.-Nik. X, 121) („Buddh. Meditationen“, Nr. 389).

„Die Entschließung des Geistes (*cittuppādam*) zur Erlangung heilsamer Zustände ist sehr zu pflegen, sage ich, was soll man dann erst über die entsprechenden Taten und Worte sagen. Darum also: Die anderen mögen Harm verursachen, wir aber werden nicht Harm verursachen, diese Entschließung des Geistes ist zu schaffen. Die anderen mögen Lebewesen töten, wir aber werden keine Lebewesen töten, diese Entschließung des Geistes ist zu schaffen. Die anderen mögen nur auf ihren unmittelbaren Vorteil bedacht sein, bereit zum Zupacken, abgeneigt dem Entsagen, wir aber werden nicht auf den unmittelbaren Vorteil bedacht sein, nicht auf das Zupacken aus sein, dem Entsagen zugeneigt werden wir vielmehr sein, diese Entschließung des Geistes ist zu schaffen.

Gleichwie man einen unebenen Weg auf einem ebenen Wege umgehen kann oder wie man eine ungangbare Furt durch eine gangbare Furt umgehen kann, ebenso ist für den harmvollen Menschen die Harmlosigkeit da zur Umgehung; ist für den Lebewesen tötenden Menschen das Nichttöten da zur Umgehung; ist für den, der niederes Interesse hat, bereit zum Zupacken, abgeneigt dem Entsagen, ein höheres Interesse da zur Umgehung, das nicht zupacken läßt, bereit ist zum Entsagen.“

Dazu ist aber nur der Mensch fähig, der durch die Verkündigung des Vollkommen-Erwachten begriffen hat, daß er selbst der Schöpfer seiner Welt und daß er einzig und allein nur durch die Läuterung seines Gemütes auch diese Welt läutern und umschaffen kann. Schon hier für unsere Gemütszustände gilt, was uns der Mahā-Thera sagt: „Wir können alles in der Welt werden, weil wir nichts von der Welt sind. Ich kann ein König werden und kann ein Bettler werden, kann ein Edler werden und kann ein Lump werden, kann ein Mensch, ein Gespenst, ein Tier und ein Teufel werden und kann ein Gott werden.“ Alles dieses kann ich hier schon im Gemüte werden. Wie es mit ihm damit steht, darüber kann sich jeder von uns bei einiger Aufrichtigkeit bloß selber klar werden. Es ist dies eine Einfärbung des Gemütes, in der wir auch unsere Umgebung erblicken. Wenn ich mich aber einer schlechten Einfärbung entledige, dann läutere ich mein Gemüt hin zur Klarheit eines Spiegels. Die fünf Hemmungen der Gier, der Abneigung, der Schlawheit und Energielosigkeit, des Gedankengestöbers und der beengenden Ängstlichkeit und die der Zweifelsucht verlieren ihre furchtbare Macht und ich sehe die Dinge bei mir und bei den anderen, wie sie sind. Schließlich und endlich kann eine Reform immer nur von mir ausgehen, ich werde sie nicht von einem anderen erhoffen können.

Wirkliche und echte Loslösung besteht in der Läuterung des Gemütes, weil wir uns der unheilvollen Verkoppelung bewußt werden, in die uns eine falsche ichsüchtige Lebensweise immer mehr hineinführt. Sie steht unter dem Anattā-Gedanken, der uns den Weg in die Freiheit von allen Verkoppelungen weist: „Er unterliegt nicht dem Körper und haftet nicht an ihm, noch versteift er sich darauf: ‘Er ist mein Selbst.’ Er unterliegt nicht der Empfindung, nicht der Wahrnehmung, nicht den Gemütsregungen, nicht dem Erkennen und haftet nicht daran, noch versteift er sich darauf: ‘Sie sind mein Selbst.’ Und diese fünf Gruppen des Anhaftens reichen ihm, der ihnen nicht unterliegt, der an ihnen nicht haftet, für lange Zeit zum Heil und Glück“ (Samy.- Nik. XXII, 85).



Wirkliche und echte Loslösung ist immer nur mit einem geläuterten Geist möglich, für den das rechte sittliche Verhalten die Grundlage schafft. „Wie nun, Bruder, wird beim Erhabenen um der Sittenreinheit willen heiliges Leben gepflegt?“ „Das nicht, Bruder ... Aber, Bruder, Sittenreinheit führt zu einem reinen Geiste, ein reiner Geist zu reinem Verständnis, reines Verständnis vertilgt die Zweifelsucht und führt zu reinem, von keinem Zweifel mehr getrübt Erkenntnis, reines Erkenntnis, jenseits der Zweifelsucht, führt zum reinen erkennenden Schauen, reines erkennendes Schauen führt zum vollkommenen Nibbānam auf Grund des Nichtmehrhaftens“ (Majjh.-Nik., 39. Sut.).

Die Läuterung unseres eigenen Gemütes läutert natürlicherweise auch unsere Beziehungen zu unserer Umgebung. Mit dieser Läuterung erst kann sich der hingebungsvolle Geist entfalten, der für den Vollkommen-Erwachten als wenigstens keimhaft zum Leben drängend zum Verstehen der Lehre Grundvoraussetzung ist. „Daß aber einer, der selber sumpfversunken ist, einen anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann, ein solcher Fall findet sich nicht. Daß aber einer, der selber nicht sumpfversunken ist, einem anderen Sumpfversunkenen herausziehen kann, ein solcher Fall findet sich“ (Majjh.-Nik., 8. Sut.).

Hingebung muß mit Weisheit gepaart sein, um die rechten Mittel für eine Hilfe zu finden. Die beste Hilfe ist nur dann möglich, wenn sich die Hingabe aus dem Geist des Hohen Pfades heraus entfaltet. Dieser aber läßt das ichgebundene Persönliche als das schlechthin durchaus Vergängliche und beim Anhaften daran immer neues Leid Bringende mehr und mehr durchschauen, so daß der Ich-bin-Dünkel, der und vorzugsweise gerade der zu sein, immer mehr als eine unheilvolle verderbliche Neigung erkannt wird. Damit aber bleibt nur noch bedeutungsvoll die stille Arbeit an sich selbst, an der Läuterung des Gemütes, die die Beilegungen als das uns Fremde und den Frieden Störende schon freiwillig losläßt, bevor wir sie zwangsläufig verlieren müssen, ein allmähliches Aufgeben des zutiefst unserem Wesenhaften Fremden. Dabei läßt die damit verbundene innere Gewißheit jede beunruhigende Zweifelsucht verschwinden, ob wohl diese Ausrichtung des Geistes die rechte sei. Aus diesem Geiste des Stromeintritts heraus erst werden wir befähigt, im letzten hilfreich zu wirken.

Ohne diese Ausrichtung des Geistes bleiben selbst die erhabenen Zustände der vier ersten Schauungen lediglich Zustände der Glückseligkeit in der gegenwärtigen Existenz (*ditthadhammasukhavihārā*); sie bringen keine Los-Lösung, die den Großen Frieden des Nibbānam verbürgt. Auch so sind es erhabene Zustände, weil die fünf Hemmungen verschwunden sind, weil Gier, weil Abneigung, weil Schlawheit und Energielosigkeit, Gedankengestöber und beengende Ängstlichkeit, weil die Zweifelsucht nicht mehr beunruhigen. Ungestört sind auch da Erwägen und Überlegen (*vitakko, vicāro*), Freude (*pīti*) und Glückseligkeit (*sukho*), umschlungen vom Band der Konzentration (*samādhi*), bis sie schließlich in der vierten Schauung nur noch im heiligen Gleichmut (*upekkhā*) und der sieghaften Konzentration (*samādhi*) ausmünden. Doch wenn sie der Ausrichtung im Sinne des Stromeintritts entbehren, so bleiben sie, wie im achten Suttam der Mittl. Sammlg. ausgeführt wird, lediglich Zustände der Glückseligkeit in der gegenwärtigen Existenz, gleichwie etwa die Zustände in himmlischen Welten, sie werden nicht zur Loslösung in Richtung des endgültigen Friedens. Und vom Verweilen in den formlosen Bereichen: Raumunendlichkeit, Bewußtseinsunendlichkeit, Nichtirgendetwasheit und Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung heißt es dort, daß sie lediglich friedvolles Verweilen (*santā vihārā*) darstellen, nicht aber Los-Lösung.

Die Lehre zeigt es uns unerbittlich deutlich, daß Loslösung im Sinne des letzten Heiles nur bei der Läuterung unseres Gemütes beginnt. Jeder kann bloß sein eigener Freund oder sein eigener Feind sein, und ist damit auch der Freund oder der Feind des anderen. Beklagen wir uns nicht über die Umwelt. Sie stellt uns gewiß schwere Aufgaben. Wir haben aber mit an ihr geschaffen und in ihr

haben wir uns zu bewähren. Die Schwierigkeiten, die sie uns macht, sind ebenso vorhanden, wie die Schwierigkeiten, die uns unsere eigene Persönlichkeit bereitet, durch die diese Umwelt erst für uns da ist. Unsere geistige Ausrichtung aber ist für uns maßgebend, auf welche Weise wir die Berührungen unserer Umwelt empfinden und wie wir darauf reagieren. Wir müssen sie zu einer besseren Umwelt machen. Sie ist uns das Instrument zum inneren Freiwerden, zur Los-Lösung.

Lasset uns auf die Worte des Erhabenen hören, die uns auf die unabdingbare Wichtigkeit täglichen stillen Verweilens hinweisen: „Da sind Bäume, da sind leere Stätten. Pfleget anschauliche Betrachtung, seid nicht lässig, damit euch nicht später Reue überkomme. Das sage ich euch als Mahnung“ (Majjh.-Nik., 8. Sut.).



---

## WENN ER SICH WÜNSCHT

---

Majjhima-Nikāya, 6. Suttam

Übersetzt und kurz erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XX. Jahrgang Heft 6, November/Dezember 1967/2511

So habe ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Erhabene in Sāvattḥī, im Jeta-Haine des Anāthapindiko. Da nun sprach der Erhabene zu den Mönchen: „Mönche!“ – „Ehrwürdiger“, erwiderten da jene Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene sprach also:

„Verweilet, Mönche, von sittlichem Streben erfüllt, erfüllt von der Hingabe an die Ordensregeln, verweilet unter der Obhut der Ordensregeln, erfüllt von der Lebensart guten Betragens. In den geringsten Fehlern eine Gefahr sehend, sollt ihr unaufhaltsam euch üben in der Schulung. –

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: ‘Möchte ich doch denen, die mit mir zusammen den reinen Wandel führen, lieb und angenehm, wert und würdig sein’, dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: ‘Möchte ich doch Kleidung, Nahrung und Lagerstatt erhalten, im Falle der Krankheit Hilfe und das Nötige’ ... ‘Möchten doch denen, bei denen ich an Kleidung, Nahrung und Lagerstatt Anteil habe, an Hilfe im Falle der Krankheit und am Nötigen, diese guten Taten reichliche Früchte bringen und hohen Segen’, dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: ‘Möchte doch den befreundeten und den blutsverwandten Dahingeschiedenen, die ihre Zeit vollendeten und meiner beruhigten Geistes gedachten, dies reichliche Frucht bringen und hohen Segen’, dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: ‘Möchte ich doch über Abneigung und Zuneigung Herr bleiben und möchte mich die Abneigung nicht beherrschen, möchte ich doch die aufgestiegene Abneigung überwinden und so verweilen’ ... ‘Möchte ich doch über Furcht und Schrecken Herr bleiben und möchten mich Furcht und Schrecken nicht beherrschen, möchte ich doch Furcht und Schrecken, die aufgestiegen sind, überwinden und so verweilen’ dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: ‘Möchte ich doch die vier Schauungen, die von reinsten Geistigkeit sind, Glückseligkeit schon in der gegenwärtigen Existenz bringen, nach Wunsch

erlangen, ohne Mühe, ohne Schwierigkeit' ... 'Möchte ich doch jene friedvollen Befreiungen (*santā vimokhā*), die über die Formen hinausgehenden formlosen, noch in diesem Leibe erfahren (*kāyena phassitvā*) und so verweilen', dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: 'Möchte ich doch nach Vernichtung der drei Fesseln ein in den Strom Eingetretener (*sotāpanno*) werden, dem Verderben entronnen, gesichert, der höchsten Erwachung gewiß' ... 'Möchte ich doch nach Vernichtung der drei Fesseln, nach äußerster Abschwächung von Gier, Haß und Verblendung ein nur noch einmal Wiederkehrender (*sakadāgami*) werden, und nur noch einmal zu dieser Welt zurückgekehrt, dem Leiden ein Ende machen' ... 'Möchte ich doch nach Vernichtung der zu den Sinnenwelten führenden Fesseln unter den ungeschlechtlichen Wesen wiedererscheinen und dort das Nibbānam erreichen, nicht mehr zurückkehren zu jener Welt', dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: 'Möchte ich doch der mannigfachen magischen Kräfte der Reihe nach mich erfreuen: einer seiend vielfach zu werden, vielfach geworden einer zu werden, zu erscheinen und zu verschwinden, ungehindert durch Mauern, Wälle und Berge hindurch zu schweben gleichsam wie in der Luft, in der Erde auf und unter zu tauchen gleichsam wie im Wasser, auf dem Wasser dahin zu wandeln ohne unterzusinken gleichsam wie auf der Erde, in der Luft sitzend dahin zu fliegen, gleichsam wie ein beschwingter Vogel, selbst diesen Mond und diese Sonne, die so mächtigen, so gewaltigen, mit der Hand zu berühren, zu streichen, ja selbst bis hinauf zu den Brahmawelten den Körper in der Gewalt zu haben' ... 'Möchte ich doch mit dem göttlichen Gehör, dem geläuterten, über menschliche Grenzen hinausreichenden, beide Arten der Töne hören, die göttlichen und die menschlichen, die fernen und die nahen', dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: 'Möchte ich doch der anderen Wesen, der anderen Individuen (*parasattānam parapuggalānam*) Gesinnung mit meinem Geiste durchdringend erkennen, das gierverbundene Gemüt, möge ich als gierverbunden, das gierlose Gemüt als gierlos erkennen, das haßverbundene Gemüt möge ich als haßverbunden, das haßlose Gemüt als haßlos erkennen, das verblendete Gemüt möge ich als verblendet, das unverblendete Gemüt als unverblendet erkennen, das gefaßte Gemüt möge ich als gefaßt, das fassungslose Gemüt als fassungslos erkennen, das weite Gemüt als weit, das enge Gemüt möge ich als eng erkennen, das auf Höheres gerichtete Gemüt möge ich als auf Höheres gerichtet, das nicht auf Höheres gerichtete Gemüt möge ich als nicht auf Höheres gerichtet erkennen, das konzentrierte Gemüt möge ich als konzentriert, das nicht konzentrierte Gemüt als nicht konzentriert erkennen, das losgelöste Gemüt möge ich als losgelöst, das nicht losgelöste Gemüt als nicht losgelöst erkennen', dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: 'Möchte ich doch der mannigfachen früheren Daseinstätten mich erinnern, nämlich an ein Leben, an zwei Leben, an drei Leben, an vier Leben, an fünf Leben, an zehn Leben, an zwanzig Leben, an dreißig Leben, an vierzig Leben, an fünfzig Leben, an hundert Leben, an tausend Leben, an hunderttausend Leben, an manche Entstehen von Welten, an manche Vergehen von Welten, an manche Entstehen und Vergehen von Welten. Dort war ich, so war der Name, so die Familie, so das Geschlecht, so der Nahrungserwerb, solches Wohl und

Wehe erfuhr ich, so war das Lebensende, von dort abgeschieden, erschien ich da wieder, da war ich, so war der Name, so die Familie, so das Geschlecht, so der Nahrungserwerb, solches Wohl und Wehe erfuhr ich, von da abgeschieden, erschien ich hier wieder. Möchte ich mich doch erinnern der charakteristischen Merkmale und Eigentümlichkeiten der mannigfachen früheren Daseinsstätten ... Möchte ich doch mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, über menschliche Grenzen hinausreichenden, die Wesen sehen, wie sie dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, möchte ich erkennen, wie die Wesen je nach ihren Werken wiederkehren. Diese lieben Wesen sind freilich dem Schlechten in Werken ergeben, dem Schlechten in Worten ergeben, dem Schlechten in Gedanken ergeben, sie tadeln die Edlen, huldigen verkehrter Anschauung und verüben entsprechende Werke. Beim Zerschneiden des Leibes, nach dem Tode, kommen sie auf den Abweg, auf schlechte Fährte, in eine Leidenssituation, sie gelangen in die Hölle. Diese lieben Wesen dagegen sind freilich dem Guten in Werken ergeben, dem Guten in Worten ergeben, dem Guten in Gedanken ergeben, sie tadeln nicht die Edlen, huldigen rechter Anschauung und verüben entsprechende Werke. Beim Zerschneiden des Leibes, nach dem Tode, gelangen sie auf den guten Pfad, in himmlische Welt. Möchte ich doch mit dem göttlichen Auge, dem geklärten, über menschliche Grenzen hinausreichenden, die Wesen sehen, wie sie dahinschwinden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und häßliche, glückliche und unglückliche, möchte ich erkennen, wie die Wesen je nach ihren Werken wiederkehren', dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Wenn ein Mönch, Mönche, sich wünscht: 'Möchte ich doch nach Vernichtung der Einflüsse die einflußfreie Geisteserlösung, Weisheitserlösung noch in der gegenwärtigen Existenz selbst erkennen, mir augenscheinlich machen, sie erlangen und so verweilen', dann soll er nur um vollkommene Sittenreinheit sich bemühen, innerer Geistesruhe sich hingeben, nicht die beschauliche Betrachtung vernachlässigen, die Klarsicht gewinnen, ein Freund leerer Stätten sein.

Verweilet, Mönche, von sittlichem Streben erfüllt, erfüllt von der Hingabe an die Ordensregeln, verweilet unter der Obhut der Ordensregeln, erfüllt von der Lebensart guten Betragens. In den geringsten Fehlern eine Gefahr sehend, sollt ihr unaufhaltsam euch üben in der Schulung."

So sprach der Erhabene. Beglückt freuten sich jene Mönche an der Rede des Erhabenen.



Es ist das ein Suttam, das bei manchem schon Anstoß erregt hat, weil Wunschbefriedigung zu sehr im Vordergrund zu stehen scheint. Wer aber hier zur Kritik geneigt ist, der sollte sein Gewissen erforschen, ob er selbst nun wirklich schon so wunschlos sei. Wahrscheinlich muß er dann bei einiger Ehrlichkeit feststellen, daß noch vieles von ihm ersehnt wird, was menschlich, allzu menschlich ist. Selbst das stark Schematisierte, das auch im obigen Suttam hervortritt, läßt noch hindurchschimmern, wie sehr der Erhabene seinem Gegenüber bis auf den Grund seiner Seele sah. Und so kann es dann kommen, daß der Erhabene nach Udānam III, 2, den Mönch Nando, der seinen Wandel aufgeben wollte, weil er sich nach seiner Ehefrau zurücksehnte, zu den Tāvātimsa-Gottheiten emporführte und dort ihm fünfhundert Göttermädchen mit schlanken Fesseln zeigte, die ihm seine Lebensweise erwerben würde, um ihm Veranlassung zu geben, bei seinem Wandel weiter auszuharren.

Die Wünsche, deren Erfüllung im obigen Suttam angestrebt wird, werden eine verschiedenartige Bewertung finden. Mangel an Raum gestattet mir hier kein näheres Eingehen. Ein Wunsch aber soll hier hervorgehoben werden, weil er wichtig für die lebendigen Glieder unserer Gemeinschaft ist, denen es zur Gewißheit wurde, daß sie mit dem einen oder anderen aus unserer Gemeinschaft in diesem Leben nicht zum ersten Mal beisammen sind, und diese Gemeinschaft der Weggefährten zum erhabenen Ziel des GROSSEN FRIEDENS mit dem Untergang der hinfälligen gegenwärtigen Persönlichkeit im Tode nicht endet. Und so erinnern wir uns regelmäßig der dahingegangenen Brüder und Schwestern, Mitglieder und Freunde der Altbuddhistischen Gemeinde im Geiste der Worte des vorangehenden Suttas: „Möchte doch den befreundeten und den blutsverwandten Dahingeschiedenen, die ihre Zeit vollendeten und meiner beruhigten Geistes gedachten, dies reichliche Frucht bringen und hohen Segen!“

Doch ist solchem Wünschen nur dann Erfüllung gewiß, wenn die Bahn hierfür geebnet ist „durch das Sich-Bemühen um vollkommene Sittenreinheit, das Sich-Hingeben an innere Geistesruhe, die Nicht-Vernachlässigung der beschaulichen Betrachtung, das Gewinnen der Klarsicht, die Freundschaft zu leeren Stätten“. Das erst schließt uns die Pforte auf, kraftvollen Geistes zu wirken, zum Umgestalter der Umwelt und zum Gestalter der großen Zukunft nach dem Tode zu werden.

Wenn wir aber die Bedingungen setzen, die dem oben erwähnten Wünschen die Bahn ebnen, dann werden wir über die eigenen Wünsche hinweggetragen. Diese Wünsche erstarren unter der Anattā-Erkenntnis nicht in einem Selbstzweck, sondern ihre Erfüllung schlägt uns Stufen in den Berg, der nach oben führt und im Höchsten endet. In beschaulicher Betrachtung werden wir des Glückes des Loslassens gewärtig, das uns arm an Beilegungen macht, die uns ohnehin nicht gehören, weil sie ihrer ganzen Natur nach vergänglich und hinfällig bleiben und je nach der Stärke unseres süchtigen Anhaftens, sie durchaus behalten zu wollen, uns immer wieder sich erneuerndes Leiden bringen. Im Loslassen aber werden wir uns einer inneren Fülle gewiß, eines Abglanzes der Stufen zum Höchsten. Das läßt uns immer wieder im stillen Winkel verweilen und von daher unsere Kraft holen. Dann mag es allerdings gehen wie mit Nando, der, klarsichtig geworden, bald den Wunsch nach den Göttermädchen mit den schlanken Fesseln als „eines Mietlings, eines Krämers“ würdig durchschaute und zu vollendeter Wunschlosigkeit gelangte. Dahin führt ein Weg, „der günstig und fröhlich zu wandeln ist“, wie es beim Ausklang der Ordinationen heißt, die die Altbuddhistische Gemeinde zu vergeben hat.





---

# SOTĀPANNASCHAFT UND BODHISATTVASCHAFT

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXI. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1968/2511

**G**eorg Grimm, unser Lehrer, gab durch seine mächtig aus ihm strahlende Überzeugungskraft und durch sein Richtungweisendes Beispiel den Anstoß zum Zusammenschluß seiner Anhänger und Freunde zu einer Gemeinschaft, die in einer Bruderschaft gipfelt. Wahlverwandtschaft in der Tiefe des Anliegens und eine klar vorgetragene Lehre, die dem Verständigen auch gerade in dieser Zeit *hier* und für die *Große Zukunft* nach dem Tode Führung gibt, verbindet die Weggefährten. Eine solche Gemeinschaft erfüllt nur dann ihre Aufgabe, solange in ihr ein stetes Streben nach dem Vollkommeneren da ist, nach der Bruderschaft, die immer mehr von Freundschaft, Einfühlen, von Mitfreude und vom heiligen Gleichmut durchstrahlt wird. Diese ist in ihrer Erscheinung vollendet nie *so da*, aber dennoch schon das, was sie sein soll, wenn sie die rechte Richtung für ihr Streben behält. Was irgendwie organisiert existiert, ist immer nur annäherungsweise das, was es sein soll, immer und überall, und je selbstzufriedener es wird, desto mehr fängt es an, bloß noch engen eigensüchtigen Interessen zu dienen. Alles, was in Erscheinung tritt, ist nicht das, was es sein soll, und doch erfüllt es seine Bestimmung, wenn es die Richtung auf das Vollkommenere einhält, die die Kraft ihres Strebens aus dem empfängt, was den einzelnen Suchenden zum Findenden macht, ihn aber vor aller vorzeitigen Genügenslust bewahrt, sondern ihn immer wieder emporreißt, nach der Vollkommenheit schlechthin zu streben. In diesem Geiste allein erfüllt eine Gemeinschaft ihre Aufgabe, die in einer Bruderschaft gipfelt.

Die Bruderschaft ist auf die Sotāpannaschaft hin ausgerichtet, den Eintritt in den Strom der Lehre. Dieses Ziel kann als geringes bloß abtun, wer den Anattā-Gedanken einseitig im gänzlich exoterischen Sinne des modernen Theravāda sieht, außerhalb aber der Pforte bleibt, die gerade dieser Gedanke erst, wenn er richtungweisend wird, zur Esoterik der Buddha-Lehre hin öffnet. Sotāpannaschaft in diesem Sinne bedeutet etwas ganz anderes, als wie etwa gar nur das „zur Hörschaft gelangt sein“, das die falsche Übersetzung K.E. Neumanns und derer, die es ihm nachsprechen, den Sutten unterschiebt. Damit blieb er ja auch allein. Ein Schlüssel wurde vor uns hingelegt, den die Worte kennzeichnen: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist, davon gilt: ‘Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst.’“ (*Yad aniccam tam dukkham, yam dukkham tad anattā, yad anattā tam: N’etam mama, n’eso ‘ham-asmi, na me so attā’ ti*) (Sam. XXXV, 1). Dieser Schlüssel erfüllt natürlich erst dann seinen Zweck, wenn er nicht nur daliegt, sondern für jemanden da ist, der ihn nimmt und damit die Pforte öffnet. Sotāpannaschaft in diesem Sinne steht in keinem Gegensatz zur Übung der vier Brahmazustände (*mettā – karunā – muditā – upekkhā*), steht in keinem Gegensatz zum Bodhisattva-Geist der Hingabe im Sinne des Mahāyāna, wie wir noch sehen werden. Im Gegenteil, Sotāpannaschaft ist mit der Übung der vier Brahmazustände aufs innigste verbunden, davon gar nicht zu trennen.

Die Belehrung durch den Vollkommen-Erwachten erst hat es uns ermöglicht, betrachtend und immer wieder betrachtend es zu durchdringen, „daß in diesem klaftegroßen mit Wahrnehmung und Bewußtsein behafteten hinfälligen Körper (*kalebaram*) die Welt enthalten ist, der Welt Entstehung, der Welt Untergang und der zum Untergang der Welt führende Pfad“ (Ang.-Nik. IV, 45). Kalebaram, der hinfällige Körper, steht hier für die ganze Persönlichkeit (*sakkāyo*); er ist ihre Grundlage. Von ihr wird Samy.-Nik. XXII, 48 gesagt: „Und was sind die fünf Gruppen, die die Persönlichkeit bilden? – Was es da irgend an körperlicher Form gibt – an Empfindung gibt – an Wahrnehmung gibt – an Gemütsregungen gibt – an Bewußtsein gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder erhaben, fern oder nahe; das nennt man die fünf Gruppen.“ Diese Komponenten unserer Persönlichkeit bilden den Mikrokosmos, in welchem wir erst den Makrokosmos, unsere Welt, die Welt unserer Wahrnehmung, erleben. Die fünf Gruppen, die die Persönlichkeit bilden, werden auch die fünf Gruppen des Anhaftens genannt. „Was es da irgend an körperlicher Form gibt – an Empfindung gibt – an Wahrnehmung gibt – an Gemütsregungen gibt – an Bewußtsein gibt, vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder erhaben, fern oder nahe, sofern es mit Einflüssen verbunden und mit Haften verquickt ist: das nennt man die fünf Haftensgruppen“ (Samy.-Nik. XXII, 44). Wir hängen an ihnen „gleichwie wenn ein Mann mit harzbeschmierten Händen einen Zweig ergriffe“ (Ang.-Nik. IV, 178), den er mit mancher Anstrengung erst wieder loswerden kann. – „Ist nun, Herr, das Anhaften dasselbe wie die fünf Gruppen des Anhaftens? Oder gibt es ein Anhaften anderswo als an den fünf Haftensgruppen?“ – „Das Anhaften ist nicht dasselbe wie die fünf Gruppen des Anhaftens, doch gibt es kein Anhaften anderswo als an den fünf Gruppen des Anhaftens. Was da gegenüber diesen fünf Gruppen des Anhaftens Willensreiz ist, das ist dabei Anhaften“ (Mittl. Sammlg., 109. Sut.). Das weist uns darauf hin: „Weder Weib noch Mann kann allsogleich diesem Körper den Abschied geben, das Gemüt beherrschen kann bis dahin der Sterbliche“ (Ang.-Nik. X, 208).

Auf dem Wege zum Eintritt in den Strom der Lehre, der uns die einzige Sicherheit vor den Abgründen des eigenen Gemütes und damit auch, mit dem Blick über den Tod hinaus, vor den Abgründen des Daseins gibt, sehen wir immer mehr die Wirklichkeit im Sinne der Worte: „Da sieht einer die fünf Haftensgruppen also an: ‘Die gehören mir, die bin ich, die sind mein Selbst.’ Wenn sich nun eine von ihnen verändert, dann hängt sein Bewußtsein dieser Veränderung nach mit der Folge, daß quälende Gedanken entstehen, die sein Gemüt überwältigen und es in ihrem Banne halten. Dadurch wird er voll Unruhe, ist in steter Furcht, immer sehnsüchtig Ausschau haltend – als Anhaftender dürstet er ja eben.

Wie aber ist das Nicht-mehr-Dürsten des Nicht-mehr-Haftenden? Da sieht der erlesene Jünger die fünf Haftensgruppen also an: ‘Die gehören mir nicht, die bin ich nicht, die sind nicht mein Selbst.’ Verändert sich nun eine von ihnen, dann hängt sein Bewußtsein dieser Veränderung nicht nach. Weil er ihr nicht nachhängt, erheben sich keine quälenden Gedanken, die sein Gemüt überwältigen und es in ihrem Banne halten könnten. Er kommt also nicht in Unruhe, kennt keine Furcht und braucht nicht sehnsüchtig Ausschau zu halten – als ein Nicht-mehr-Haftender dürstet er eben nicht mehr“ (Samy.-Nik. XXII, 7–9; Georg Grimm, „Buddhistische Medit.“ Nr. 200).

Eine solche Einstellung finden wir illustriert in Samy.-Nik. XXII, 1: Der Hausvater Nakulapitā sprach zum Erhabenen: „Ich bin, Herr, hochbetagt, ein gebrechlicher Greis, an meines Lebens Ende gelangt, dabei immer krank und leidend.“ – Ihm antwortete der Erhabene: „Da hast du dich, Hausvater, fleißig darauf einzustellen: ‘Wenn auch mein Körper krank ist, so soll doch mein Gemüt (*cittam*) nicht krank sein!’ Darauf hast du dich eifrig einzustellen.“

„Dies ist nicht euer Körper und nicht der Körper der anderen: die Tat der Vergangenheit muß vielmehr hier erblickt werden, die zur Entwicklung gekommen, die verwirklichtes Wollen ist, die fühlbar geworden ist“ (Samy.-Nik. XII, 37). „Der Sinn der Stelle ist: Dieser Körper gehört euch nicht

wesenhaft an, sondern ist einfach ein durch euer früheres Wirken erzeugtes Produkt, an das ihr euch nun gekettet seht“ (LEHRE DES BUDDHO, S. 190). Wie wir den Körper abtragen müssen, in dem unsere frühere geistige Schöpfungskraft gleichsam geronnen für uns da ist, so müssen wir vom Geistigen unserer Persönlichkeit her die Umwandlung und Neugestaltung vollbringen, auf daß uns unsere Persönlichkeit ein Vehikel hin zum Heile werde nach den oben zitierten Worten: „Weder Weib noch Mann kann allsogleich diesem Körper den Abschied geben, das Gemüt beherrschen kann bis dahin der Sterbliche“. Das aber ist eine große leuchtende Aufgabe und das Positivste, was wir auf dieser Welt leisten können. Dieses wird vom Sotāpanno so deutlich empfunden, daß ihn nicht mehr die Sucht plagt zu zweifeln, ob er wohl die rechte Richtung eingenommen. Und zur Gewißheit wurde ihm, daß das Heil, das im eigenen Innern liegt, nur betrachtend und immer wieder betrachtend zu gewinnen ist. An religiösen Zeremonien und Gebräuchen, die zur Herbeiführung der Konzentration dienen und in einer Gemeinschaft auch der Ausdruck meditativen Geistes sein können, hängt er nicht, als wären sie gerade in dieser oder jener Form heilsnotwendig. Sie sind ihm nur Mittel zum Zweck.

Stromeintritt ist mit der klaren Erkenntnis verbunden, die in den Worten zum Ausdruck kommt: „Und welches ist das Aufsichnehmen der Bürde (der Persönlichkeit)? – Es ist dieser Durst, der zu neuem Werden führende, mit Gier nach Lust verbundene, bald da, bald dort sich ergötzende, nämlich der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Werden, der Durst nach Vernichtung“ (Samy.-Nik. XXII, 22). Je heftiger der Durst und das damit herbeigeführte Anhaften an der Persönlichkeit, desto mehr wird sie zu einer niederdrückenden Last. Unter einer solchen sehen wir nur das Nächstliegende, können aber unseren Blick nicht erheben und frei und leicht in die Weite schauen. – „Und was ist das Ablegen der Bürde? – Was da eben dieses Durstes Verblässen, Aufhören, sein Aufgeben, das Sichlosmachen, die Befreiung von ihm ist.“ Es ist die Befreiung von einem Niederdrückenden, Beengenden und Einschränkenden. Das Streben aber nach Einheit, das Gefühl für die Unerschöpflichkeit der Hilfsmittel, die uns auf dem Heilspfade zuwachsen, kommen nicht aus den fünf Haftensgruppen, in denen die Persönlichkeit sich erschöpft, und auch erst recht nicht aus der Welt, die bloß sekundär durch die Persönlichkeit für uns da ist. Auf den Urquell hierfür wird in den Worten hingewiesen: „Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht mein Selbst sein“. Wem überhaupt diese Erkenntnis bedeutsam wird, dem kommt sie aus der Gewißheit, daß ihm solches Erkennen aus einem Unerschütterlichen, Unangreifbaren zukommt. Die Echtheit des Erlebnisses aber beweist sich dadurch, daß damit auch *zugleich* die Notwendigkeit gesetzt ist, den Pfad zu gehen. Es verwirklicht sich das unerschütterlich Wesenhafte, weil alles als völlig unwesentlich abfällt, was nicht zu ihm gehört. Immer wieder werden wir dazu angetrieben, den Tathāgato, den Vollendeten, in uns zu befreien. „Einen solchen innerlich befreiten Mönch noch aufzuspüren, daß sie sagen könnten: ‘Dies ist das Substrat für das Bewußtsein eines Tathāgato (eines Vollendeten), gelingt selbst den Göttern, eingeschlossen Indra, Brahma und Pajāpati, nicht. Und warum das? Schon in dieser sichtbaren Existenz nenne ich den Tathāgato unerfaßbar.“ (*Ditthe vāham dhamme tathāgatam ananuvejjo ti vadāmi*) (Mittl. Sammlg., 22. Sut.).

Bei der Darlegung der Lehre setzte der Erhabene schon von vornherein ein Geöffnetsein für das Dānam, für den Geist der Hingabe voraus. Der Pfad der Unermeßlichen, der vier Brahma-Zustände (*mettā – karunā – muditā – upekkhā*) ist untrennbar verbunden mit dem Pfade wahrer Loslösung von den beschränkenden Beilegungen. „Was meint ihr, Mönche, wenn da ein Knabe schon von frühester Kindheit an die Lostrennung des Gemütes (von den Einflüssen des selbstsüchtigen dürstenden Willens) *auf dem Wege der Güte (mettā)* entfalten würde, könnte der noch eine schlechte Tat (*papakamma*) begehen?’ – ‘Gewiß nicht, Herr.’ (Ang.-Nik. X, 208) – Also: wenn einer schon von Kindheit an *die Güte* entwickelt hat, ist er zu jeder schlechten Tat überhaupt unfähig. Das heißt doch wohl: *Gut ist, was gütig ist, und schlecht ist, was in irgendeiner Beziehung*

*ungütig ist.* Ist dieser Maßstab für die moralische Bewertung jeder Handlung nicht in der Tat verblüffend einfach? Dem entsprechend geht denn auch alles, was der Buddha sonst als gut empfiehlt und als schlecht brandmarkt, auf dieses grundlegende Gesetz für alles Handeln zurück. Insbesondere sind auch die fünf Silas bloße Anwendungsfälle der Güte in ihrem ersten Grade und deshalb in Zweifelsfällen auch stets mit *diesem* Maßstabe auszulegen“ (Georg Grimm, „Buddhistische Meditationen“, Nr. 494). „Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“ (Mittl. Sammlg., 51. u. 94. Sut.)

„Dabei fällt unter das ‘wir’ alles, ‘was da lebt und atmet’. Das ist der allererste und der allerletzte positive Satz, zu dem die Erkenntnis bei ihrem Streben, das Wesen der Welt aufzuhellen, vordringt. Damit beehrt die Welt selbst, die ja nur die Zusammenfassung aller einzelnen Wesen, ist, – eben in jedem dieser ihrer einzelnen Wesen – Wohlsein und verabscheut Wehe ... Denn sie alle sind Teile der Welt, sind Teile der *einen* großen Wirklichkeit, die in ihnen und aus ihnen hervorquillt. Damit steht dann aber fest: *Jedes* Wesen hat ein Recht auf Wohlsein und Verschonung mit Wehe. Aus dieser ersten, tiefsten und obersten Erkenntnis ergibt sich als erstes, tiefstes und oberstes Gesetz alles Tätigwerdens die Beförderung des Wohlseins jedes Wesens und seine Verschonung mit Leid. Ein demgemäßes Verhalten nennt man aber *Güte*. Damit ist als oberstes Moralgebot die *Güte* gegen *alles*, was da lebt und atmet, herausgestellt. Sie hat eben deshalb den obersten Leitstern für das Handeln jedes vernunftbegabten Wesens zu bilden, aus ihr nehmen alle speziellen sittlichen Gebote ihre letzte Legitimation her. Wenn sie mit diesem obersten Gebote der Güte in Widerspruch stehen, dann sind sie in Wahrheit *unsittlich*, und wo Kollisionen zwischen diesem obersten Gebote und speziellen *sittlichen* Normen entstehen oder zu entstehen scheinen, ist diese Kollision *immer* zugunsten der Güte zu beheben. Alle speziellen sittlichen Normen sind nur Vollzugsorgane der auf dem Throne der Sittlichkeit sitzenden Herrscherin, der *Güte*. All das gilt natürlich auch von den fünf Silas des Buddha. Auch sie sind nur Sendboten der Güte, sollen *ihre* Herrschaft aufrichten, *ihr* dienen ...“ (Georg Grimm, „Der Buddhaweg für Dich“, S. 201/202)

In Konzentration und Weisheit zu wachsen, damit die Güte immer vollkommener werde, ist das Anliegen des Sotāpanno. Es unterscheidet sich dabei nicht von dem Geiste der Hingabe des Bodhisattva im Sinne des Mahāyāna, der seine Bedeutung als solcher immer mehr erst erhält mit zunehmender Weisheit. Diese erst setzt den Bodhisattva instand, den Wesen das jeweils Zuträgliche zu geben. Dringend liegt dem zur Sotāpannaschaft Strebenden am Herzen das Hören der Lehre oder ihr Studium, vor allen Dingen aber auch das stille konzentrierte Verweilen, um meditativ die Wirklichkeit stets mehr zu durchdringen, damit so ganz unmittelbar die Quellen der Weisheit sich erschließen. Und so weiß er schon jetzt, wie unersetzbar wichtig die Freundschaft mit Gleichstrebenden ist. Das führte hier zu einer Gemeinschaft, die in einer Bruderschaft gipfelt. So ebnet er sich unter der Leitung der Lehre den Weg, auf dem er sich vom Hindernden löst und das Heilsame pflegt: Güte, Liebe und den Geist der Freundschaft (*mettā*), das Einfühlen und Mitleiden (*karunā*), die Mitfreude (*muditā*) mit den Weggefährten, für die der Weg „günstig und fröhlich zu wandeln ist“ und den heiligen Gleichmut (*upekkhā*), der immer wieder aus tiefer Schau sehen läßt, daß alle Wesen das erhalten, was sie zutiefst wollen. So ist der Weg zum Stromeintritt und die Frucht des Stromeintritts mit dem Weg zunehmender Hingabe untrennbar verbunden. Der heilige Gleichmut ist nicht zu verwechseln mit der Gleichgültigkeit, die noch vor dem Pfade liegt.

„Ja diese Gleichgültigkeit gegenüber Wesen, die unserer Hilfe bedürfen, ist bereits eine Verletzung der Güte, sogar eine so große Verletzung der Güte, daß sie der Buddha direkt der Feindseligkeit gleichsetzt: ‘Wer nicht hilfsbereit ist und besorgt um die, die seiner Hilfe bedürfen, ist ihnen feindlich gesinnt’, wird in der 12. Rede des Dīgha-Nikāyo ausgeführt.“ (Georg Grimm, „Der

Samsāro“, S. 48). Es gibt kein: entweder Stromeintritt oder Bodhisattvaschaft, sondern bloß ein: sowohl Stromeintritt als auch Bodhisattvaschaft.



---

## *LOS VOM SELBST ODER LOS VON DEN BEILEGUNGEN*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag bei der Uposatha-Feier am 2. Juni 1968  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XXI. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1968/2512

**W**enn wir auch den größten Lehrer gefunden hätten und als nachgebliebene Spur höchster Erkenntnis die besten Formulierungen, so gereichte uns das doch mehr zum Verhängnis als zum Glück, wenn weiterhin Unruhe und Zerrissenheit uns unsicher bleiben ließen. Dann kann die Buddha-Lehre leicht für uns zur falsch angepackten Schlange werden, von der im 22. Suttam der Mittleren Sammlung die Rede ist, die uns einen tödlich wirkenden Biß versetzt. Darüber wollen wir uns in dieser „Woche des Beisammenseins“ besonders klar werden, daß wirkliche Erkenntnis immer nur auf einem Pfade gewonnen werden kann, den wir bereits gehen. Aus einer lebendigen Erkenntnis aber geht die Notwendigkeit des Wachstums der Erkenntnis hervor. In der Buddha-Lehre aber bedingen sich wachsendes Erkennen und Gehen auf dem Pfade. Das eine ist ohne das andere nicht möglich. Unser Lebenswandel muß unter dem Eindruck der Erkenntnis seine entsprechende Richtung nehmen. Die Silas müssen zur Richtschnur unseres ganzen Wandels werden. Nur so schaffen wir für uns selbst und für unsere Umgebung die Basis für einen inneren Fortschritt. „Wie nun, Bruder, wird beim Erhabenen um der Sittenreinheit willen heiliges Leben gepflegt?“ – „Das nicht, Bruder ... Aber, Bruder, Sittenreinheit führt zu einem reinen Geiste, ein reiner Geist zu reinem Verständnis, reines Verständnis vertilgt die Zweifelsucht und führt zu reinem, von keinem Zweifel mehr getrübenem Erkennen ...“ (Mittl. Sammlg., 24. Sut.)

Wir können niemandem helfen, wenn wir selbst in einem Sumpf zu versinken drohen. Wir müssen erst selbst festen Grund gefunden haben, damit wir um uns blicken können und imstande sind, dem anderen die Hand hinzustrecken, d.h. wir müssen erst die gewöhnliche Zerrissenheit überwunden haben und durch eine uns durchdringende Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen die innere Ausgeglichenheit und Ruhe gefunden haben, die solche Weisheit uns verleiht.

Unser Mahā-Thera zitierte gern des Angelus Silesius Worte: „Ruh' ist das höchste Gut, und wäre Gott nicht Ruh' – ich schließe für ihm selbst mein' Augen beede zu.“ Was wollen wir aber andern predigen, wenn wir nicht selbst schon eine gewisse Ausgeglichenheit gefunden haben, eine uns erfüllende Ruhe, die ein Abglanz des Nibbānam ist.



So, recht gesehen, zeigt uns der Weg hin zum Stromeintritt ein hohes Ziel, weil es gerade das Vergängliche und Leidvolle so durchschaut, daß es im Unvergänglichen seinen Stützpunkt findet, weil es das Wesentliche vom Unwesentlichen trennt. Es ist so, wie unser Lehrer Georg Grimm sagt: „Der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich beherrscht die ganze Welt, so auch jedes einzelne Wesen. Es kommt nur darauf an, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich richtig zu ziehen, den Trennungsschnitt an der richtigen Stelle zu machen. Der Buddha hat diesen Trennungsstrich zwischen attā und anattā – Ich und Nicht-Ich – ganz genau gezogen. Er lädt jeden ein, nachzuprüfen, ob diese Grenzbestimmung richtig von ihm vorgenommen ist.“

Menschen, die sich ihren Blick nicht durch irgendwelche Theorien, traditionsgemäß vorhandene Ansichten und Voreingenommenheiten haben trüben lassen, werden ihren Ausgang immer nehmen von dem Dualismus des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, der hier allenthalben herrscht. Dazu aber gehören Menschen, die aus reinem Streben nach Wahrheit und Klarheit sich selbst zunächst einmal so sehen, wie sie sind. Mit Menschen, die einem Hang des herrschenden Zeitgeistes folgend, voreilig überall ein Harmonisierungsstreben wahrnehmen, obwohl sie sich selbst über die Disharmonie, die in ihnen selbst herrscht, durch allerlei Selbstbetrug hinwegtäuschen wollen, lohnt es sich nicht zu reden. Sie verlegen das Prinzip einer heilenden letzten Einheit nach außen, obwohl es in Wahrheit nur der Weg nach innen zu entdecken vermag, und in Wahrheit nur auf einer höheren Ebene die Wesen zueinander finden. Wir sind nicht da, um bloß geistreichelnd zu reden mit dem Schein des Tiefsinnes. Unser Lehrer Georg Grimm sagt: „In welchem Verhältnis die X – die einzelnen Wesen – zueinander stehen, bleibt ewig unerkennbar. Denn sie sind transzendent, liegen über alle Erkenntnis hinaus. Sie sind nicht *Eines*, so wenig, daß sie sich in ihren ‘Beilegungen’ als Welt beständig gegenseitig zerfleischen; die sind aber auch nicht ein *Vieles*, so wenig, daß sie sich wiederum in ihren ‘Beilegungen’ als Welt, in allumfassender Liebe zur Einheit verbinden können. Der Rest heißt hier eben – Schweigen. Nur große Kinder, die immer mehr haben wollen, als sie haben können, fabulieren über das Reich der Wesenheiten als das eine Urwesen oder das Brahman oder das Absolutum oder das Ding an sich und sein Verhältnis zur Welt im ganzen.“ Die Welt müssen wir ungescheut so sehen, wie sie ist, und wie es uns der Erhabene darstellt: „Es sah nun der Erhabene, als er mit dem Buddha-Auge die Welt betrachtete, wie die Wesen in mancherlei Gluten geglüht, in mancherlei Fiebern verbrannt werden, die aus Gier, Haß und Verblendung entstanden sind. Da tat der Erhabene, nachdem er erkannt, was dies zu bedeuten hatte, bei jener Gelegenheit folgenden feierlichen Ausspruch: ‘Diese von Gluten erfüllte, gänzlich im Sinnenkontakt befangene Welt erklärt die Krankheit für das Selbst. Anders wird es hernach, als man immer denkt. Die Welt, die im Anderswerden besteht, die am Werden hängt, in das Werden verstrickt ist, hat am Werden sogar noch ihre Freude. Wessen man sich freut, das bringt Furcht; wovor man sich fürchtet, das ist Leiden ... Auf die gesamten Beilegungen geht ja das Zustandekommen dieses Leidens zurück; wenn alles ‘Ergreifen’ vernichtet ist, ist eine fernere Entstehung von Leiden nicht vorhanden. Siehe diese weite Welt: in Nichtwissen verstrickt sind die Geschöpfe, die am Gewordenen Gefallen finden, gänzlich unerlöst; denn was es auch an Arten des Werdens gibt, überall und in jeder Hinsicht, – alle diese Arten des Werdens sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen.“ (Udānam III, 10) „Von Gier getrieben, rennt der große Haufe wie ein gehetzter Hase hin und her.“ (Dhammapadam 342/343) Und von unserer eigenen Erscheinungsform gilt: „Im Zerfall begriffen ist dieser Körper, das Bewußtsein hat die Eigenschaft des Verblässens, alle Beilegungen sind vergänglich, leidvoll, dem Wandel unterworfen.“

Wie die Fotografie uns eine Außenwelt zeigt, unabhängig von unseren Vorstellungen, so daß jede Täuschung, der wir bei der Belichtung unterlagen und bei der Aufnahme des Gegenüber sich eben unerbittlich zeigt, so sieht der besser, der den Widerstreit in dieser Welt der Gegensätze bemerkt als der, der schon unberechtigterweise die Einheit einer höheren Ebene in Anspruch nimmt. Die

Trennung vom Wesentlichen und Unwesentlichen muß ich in mir selbst vollziehen. Und das Wesentliche tut sich kund in dem Ausspruche: „Ruh' ist das höchste Gut, und wäre Gott nicht Ruh' – ich schließe für ihm selbst mein Augen beede zu.“ Solange in uns selbst Gegensätze da sind, sind wir dieser Welt der Gegensätze ausgeliefert. Solange für uns die Beilegungen das Wesentliche sind, solange ist auch eine Gegenwelt für uns so deutlich da, wie eine Fotografie sie uns zeigt. Aber gerade in der Buddha-Botschaft wird uns verdeutlicht, was bereits innerlich uns anliegt: „Was ich entstehen und vergehen und infolge seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht mein Selbst sein.“ In uns selbst wird die Aufforderung kund, daß der Zustand des bedingten Entstehens, der Zustand der Unfreiheit, das Aufgehen im Beilegungshaften ein unangemessener Zustand ist. Wenn Augustin sagt: „Du hast uns, o Gott, für dich geschaffen und unruhig ist unser Herz, bis daß es ruhet in dir,“ so entspricht das der Seelenhaltung des religiösen Menschen. Nur daß wir wissen, daß diese Vollendung, die als der Gott bezeichnet wird, nur in uns selbst zu finden ist. Und wir werden immer weiter angetrieben werden, uns nicht vorzeitig zufrieden zu geben und weiter zu wandeln, bis wir das Ziel erreicht haben.

Wir wissen aber: „Schwer zu sehen, wahrlich, ist das Nicht-Ich, nicht leicht zu begreifen ist ja die Wahrheit“ (Udānam VIII, 2). Und es wird uns auch hier nichts geschenkt, was wir uns nicht erwerben. Wir können lange vom inneren Führer reden, weil wir unsere eigenen Launen und Absichten zum inneren Führer machen, weil wir auch hier ganz durch unser Beilegungshaftes bestimmt werden. Es geht uns dann, wie es in Udānam VI, 9 heißt: „So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene bei Sāvathī im Jeta-Haine, im Klostergarten des Anāthapindika. Damals aber saß der Erhabene in stockfinsterner Dunkelheit bei Nacht unter freiem Himmel, während Öllampen brannten. Zu der Zeit aber gerieten viele Motten, die an die Öllampen heranschwirrten und von allen Seiten hineinfliegen, in großes Elend, in großes Mißgeschick, in großes Elend und Verderben. Es sah nun der Erhabene, wie die vielen Motten, die an die Öllampen heranschwirrten und von allen Seiten hineinfliegen, in großes Elend, in großes Mißgeschick, in großes Elend und Verderben gerieten.

Da tat der Erhabene, nachdem er erkannt, was dies zu bedeuten hatte, bei jener Gelegenheit folgenden feierlichen Ausspruch:

‘Sie eilen mit Ungestüm heran, zu dem Wesentlichen gelangen sie nicht, immer wieder erneuern und verstärken sie ihre Fessel. In die Flamme fallen sie wie die Motten; von dem, was sie sehen und hören, werden die einzelnen angezogen.’“

„Wie nun, Bruder, wird beim Erhabenen um der Sittenreinheit willen heiliges Leben gepflegt?“ – „Das nicht, Bruder ... Aber, Bruder, Sittenreinheit führt zu einem reinen Geiste, ein reiner Geist zu reinem Verständnis, reines Verständnis vertilgt die Zweifelsucht und führt zu reinem, von keinem Zweifel mehr getrübten Erkennen ...“ Ohne Sittenreinheit, die erst klar sehen läßt, ist es nicht möglich, das Beunruhigtwerden, das Gehemmtwerden durch die fünf Hemmungen auch nur vorübergehend aufzuheben, also „das auf weltliche Dinge gerichtete Begehren und Sichkümmern auszuschalten“. Denn unsere Süchtigkeit und Triebhaftigkeit umfassen ganz diese fünf Hemmungen, die auftreten als Reiz der Sinnenlust, als Ärger und Abneigung, als Schläffheit und Energielosigkeit, als Gedankengestöber und beengende Ängstlichkeit und als Zweifelsucht. Sie sind der Ausdruck der Disharmonie mit uns selbst und damit auch mit der Umwelt. Schon wenn wir andächtig verweilen, hat die dämonische Macht der fünf Hemmungen vorübergehend ihren Einfluß verloren. Gilt doch sogar für das andächtige und damit auch allein nützliche Lesen, was uns eine Leseanweisung für die „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen sagt: „Beim Beginn des Lesens setze alle Passionen und heftigen Neigungen, alle Sorgen und Verstörungen deines Gemütes auf die Seite und stelle dich ganz in Ruhe.“ Unser Mahā-Thera sagt uns: „Wenn du nicht gestimmt bist, dann stimme dich!“ Wahre Kenntnis der Lehre, die auf dem Pfade deutlich wird, macht uns dies möglich.

Wie aber komme ich zur Ruhe? Das ist eine Frage, über die eigentlich nur unter vier Augen gesprochen werden kann. Hier aber möchte ich auf eine der möglichen Methoden, zur erforderlichen andächtigen Gestimmtheit zu kommen, hinweisen, die darin besteht, die Aufmerksamkeit der Ein- und Ausatmung zuzuwenden. Ich zitiere hier die Ausführungen unseres Bruders Sigurd Schoenwerth in seinem Artikel „Wie überwindet man die Hindernisse der Meditation“ (YĀNA-Heft Nr. 6/1966, S. 206–208):

„Ein für viele Menschen besonders wertvolles Hilfsmittel und Training für die Einleitung der Meditation ist die Beobachtung beziehungsweise harmonische Regulierung der Atmung. Die sowohl im Bewußten wie im Unbewußten gründende Atmung wird durch jede eingreifende Gemütsbewegung verändert, sei es verstärkt oder auch zum Stocken gebracht, und so kann man umgekehrt bewußt mit der Atmung rückläufig den Geist, das Gemüt beeinflussen. Die Atmung steht auf der Grundlage des Luftelementes im Zentrum der Lebensprozesse, ihr Stillstand bedingt bekanntlich gewöhnlich den unmittelbaren Tod. Im Zustand der bewußten Atmung fügt man weder sich selber noch einem anderen Leid zu, zumal auch die mit ein- und ausgeatmeten bakteriellen Lebewesen dadurch nicht beeinträchtigt werden. Der Meister betont immer wieder die segensreiche und verdienstvolle Übung der Atembeobachtung. ‘Ein- und Ausatmung, Mönche, bedachtsam geübt und gepflegt bringt reiche Frucht, reichen Segen’ (Georg Grimm, ‘Die Lehre des Buddha’, Seite 366). Jeder bewußte Atemzug ist ein Symbol für die Flüchtigkeit unserer Sankhārā, so vergänglich wie eine Ein- und Ausatmung sind Geburt und Tod in der anfanglosen Kette der Wiedergeburten.

Worin besteht nun die praktische Durchführung der Atembeobachtung? Die Atmung sollte prinzipiell durch die Nase erfolgen und unter bewußter Betrachtung und Empfindung des ein- und ausströmenden Luftelementes langsam und zwanglos auf ein gewisses, aber noch durchaus genügendes Mindestmaß zurückgeführt werden. Dadurch gleitet bei entsprechender Übung die nervöse Unruhe allmählich ab, das hinderliche Gedankengestöber wird dünner, es kommt nur mehr zu einzelnen, zusammenhangslosen, wirren Gedanken, die auftauchen, keinen Halt mehr finden und schließlich und endlich wegbleiben. Das läßt sich natürlich nicht forcieren und erfordert Geduld und Zeit. Die Beobachtung der Atmung mit dem Ziele der Ausschaltung störender Gedanken soll zu Beginn so erfolgen, als ob man jeden Atemzug willensmäßig auslösen müßte, wobei es zuerst unwillkürlich zu einer Vertiefung der Atmung und dann allmählich von selbst zu einem Abebben derselben kommt. Man fühlt schließlich das Luftelement nur mehr ganz leise aus- und eingehen, den Körper ganz erfüllen und wieder verlassen. Man überläßt dann die so mehr und mehr beruhigte Atmung unter nur mehr lockerer Kontrolle sich selber, um bei erneutem Auftauchen von unerwünschten Gedanken sich gleich wieder auf bewußte, vorübergehend vertiefte Atmung zurückzuziehen und das Gemüt mit der beruhigenden Empfindung des den ganzen Körper rhythmisch wie Flut und Ebbe durchströmenden Luftelementes auszufüllen. Es wird so nach und nach eine völlige körperliche, beziehungsweise atemmäßige Entspannung erreicht, die in einen sehr wohltuenden Zustand mehr oder weniger intensiver, geistiger Ausleerung übergeht. Dieser sollte man sich anfangs, wenn auch mit Vorbehalt, ruhig überlassen, da sie bereits einen ermutigenden, wesentlichen Erfolg darstellt.“ Soweit die Ausführungen Br. Schoenwerths, die ich mit seinen Worten beenden will: „Diese Geistesruhe befähigt ihrerseits allmählich zum Übergang auf die aktive Innenschau der zuerst auf einen bestimmten Anattā-Aspekt und schließlich auf den vollkommenen Anattā-Anblick, sowie auf die Erreichung der Göttlichen Zustände ausgerichteten höheren Konzentration des erlesenen Jüngers.“

Diese vom Hemmenden und Hindernden ablösende Methodik führe ich deswegen an, weil gerade sie uns geeignet macht zum betrachtenden Verweilen bei der Körperlichkeit, den Empfindungen, dem Gemüte und den Vorstellungen als eines infolge seiner Hinfälligkeit und Verlierbarkeit unwesentlichen Beilegungshaften: Es ist nur ein Körper, es sind nur Empfindungen,

es sind nur Gemütsregungen, es sind nur Vorstellungen. Alles das ist etwas Gewordenes, unter ganz bestimmten Umständen Entstandenes, das wieder untergehen muß. Jetzt aber ist, wie es die Satipatthāna-Sutten (Majjh.-Nik. 10, Dīgha.-Nik. 22) uns sagen, unsere Besonnenheit gegenwärtig, soweit das zur rechten Erkenntnis der wirklichen Sachlage dient, zur rechten Besinnung. Und unangelehnt an diese Beilegungen lebt er und an nichts in der Welt haftet er. So verharrt er bei der Körperlichkeit, den Empfindungen, dem Gemüte und den Vorstellungen in ihrer Betrachtung.

Als Sankhārā, als Hervorbringungen steht dieser ganze Komplex, steht dieses zusammengesetzte Gebilde unserer Persönlichkeit vor uns. Es sind lediglich unsere, oft so ins Grobe geratenen Hervorbringungen, die wir ebenso, wie wir sie hervorgebracht haben, auch wieder aufheben können. Auf dem Wege dahin aber gestalten wir sie feiner, subtiler und geeigneter wie auch geschmeidiger, damit sie ohne besondere Schwierigkeiten und leicht vom Strome der Lehre dahingetragen werden. Das tun wir, wenn wir auf dem Wege sind, schon jetzt, und nach dem Tode wird auch die Gegenwelt, die dann für uns da sein wird, entsprechend den verfeinerten Beilegungen, eine heilfördernde und glückselige. Mit Freude erfüllt aber wird der Strebende, der dessen innewird. Wie armselig dagegen das Los des Menschen, der Heil und Unheil bloß gänzlich im Persönlichen finden kann! „Nicht in den Beilegungen kommt er zum Wesenhaften (*na so upadhīsu sāram eti*)“ (Suttanipāto, v. 235).

Wer des Friedens innewird, der die innere Einheit verleiht, der hat gefunden eine Glückseligkeit, die ihm Sinnenfreuden nie zu geben vermögen. Es ist der Friede, den die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann. Er kommt aus dem Ungeborenen, Ungewordenen, Nichtgemachten. Es tut sich uns auf eine Harmonie, die ein Abglanz des Nibbānam ist. „Das ist wahr, was echt ist: Nibbānam“ (Majjh.-Nik. 140. Sut.). Dort ist auch der Quellgrund der Güte, der Born der Güte, weswegen uns auch erst in der Stille eigentlich deutlich wird, daß sie zu hegen und zu mehren ist. Wo es nur beim Wortgeräusch bleibt, verbirgt sich auch der Güte wahrer Urgrund und damit sie selbst.

Wenn wir so immer wieder in uns hineinsinken, Erkenntnis, Weisheit und Kraft vermehrend, fürchten wir immer weniger den Verlust dessen, was wir ohnehin trotz aller Anstrengung nicht halten können. In diesem Stillwerden nehmen wir auch die Weisungen unseres inneren Lenkers wahr, dem wir uns mit völliger Zuversicht anheimgeben dürfen – – –.



---

## *IST UNS DER INNERE FÜHRER NOTWENDIG?*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag am 18. August 1968 zur 2. „Woche des Beisammenseins“

XXI. Jahrgang, Heft 5, September/Okttober 1968/2512

**W**em wird überhaupt der innere Führer zu einer Notwendigkeit? Dem Zeitgenossen natürlich nicht, der nur danach trachtet, sich der großen Menge anzugleichen und so unauffällig im Kollektiv zu verschwinden, dem er alle Verantwortung zuschiebt. Lebt man auf solche Art nicht auch am ungefährdetsten! Wie angenehm ist es, nie aufzufallen. Man hat sich gegen alles und jedes versichert. Man braucht sich nicht wegen des unausbleiblich eintretenden Alterns zu sorgen und im Falle der Krankheit ist man ärztlicher Behandlung gewiß. Auch hofft man bei den heutigen Möglichkeiten schließlich auch noch möglichst schmerzlos sein Leben endigen zu können. Und unsere Massenunterhaltungsmittel sorgen schon dafür, daß die widerspenstig untergründige Angst vor dem schlimmen Ungewissen, das an allen Ecken und Enden lauern kann, in der Zerstreuung immer wieder schnell untergeht. Im Übrigen tut man selbst alles, um durch Arbeit und Geschäftigkeit darüber hinwegzukommen, tiefer nachdenken zu müssen.

Doch schon ein mächtiger König, alt an Jahren, mußte dem weisen Ratthapālo zugeben, daß er, wenn er hilflos daliege, geplagt von den Anfällen seines chronischen Leidens von den ihn umstehenden Freunden, Hausgenossen und Angehörigen keine Hilfe erhalten könne, sondern seine Schmerzen ungemindert allein erdulden müsse (Mittl. Sammlg., 82. Sut.). Diese Erkenntnis, mit seinen Leiden schließlich und endlich allein gelassen zu sein und mit ihnen selbst fertig werden zu müssen, kann die Pforte öffnen zu rechter Erkenntnis, mit der die eigene Verantwortung verbunden ist, die sich nicht auf andere abschieben läßt. Wem es so ergeht, der wird gewahr, daß alles sinnlos bleibt, wenn er nicht selbst seinem Leben den rechten Sinn verleiht.

Das ist eine Leidenserkenntnis, die für die Botschaft des Vollkommen-Erwachten hellhörig machen kann. Werde ich nicht dann aber ganz auf mich selbst gestellt, ganz auf das eigene Wirken verwiesen (Mittl. Sammlg., 71 und 95. Sut.)? Der innere Führer, der bin ich dann selbst mit den mir zur Verfügung stehenden geistigen Fähigkeiten. Diese muß ich nach der Weisung der Lehre des Vollkommen-Erwachten nützen. Doch auch das ist ein Arbeiten und ein Planen auf der gleichen Ebene, auf der ich mich eben als Mensch befinde, wenngleich auch unter Anleitung der Buddha-Lehre in einer glückbringenden Richtung. Und wer kann auch anzweifeln, daß ich dabei auf meine Persönlichkeit und ihre Fähigkeiten angewiesen bin! Das ganz gewiß. Blicke es da nicht aber bei einem Ziel, wie es etwa in seiner beispielhaften Bedürfnislosigkeit Diogenes, der kynische Philosoph, erreicht hatte? Hier aber müssen wir an die Worte Paul Deussens denken: „Denkwürdig ist auch, was Demetrios der Magnesier, ein Zeitgenosse Ciceros, berichtete, daß im

Jahre 323 Diogenes zu Korinth und Alexander im fernen Babylon an demselben Tage gestorben seien. Beide vermochte weder die Herrschaft über eine Welt, noch der Verzicht auf eine Welt vor dem allgemeinen menschlichen Schicksal zu retten, welches uns gemahnt, nach Höherem zu trachten, als was beide anstrebten.“

Die Buddha-Lehre aber läßt uns nach Höherem trachten, ja, nach dem Höchsten. Und auch auf dem Wege, den sie uns zeigt, brauchen wir ganz gewiß die Persönlichkeit mit ihren Fähigkeiten als Vehikel. Sie müssen wir auch pfleglich behandeln, damit sie ein brauchbares Vehikel bleibe. Ist sie aber selbst autonom und stellt sie den inneren Führer dar? Gerade der Vollkommen-Erwachte lehrt uns, daß wir unsere Persönlichkeit immer mehr als nicht unser wahres Selbst durchschauen müssen, weil wir weder von der Leiblichkeit, auf der sie fußt, noch von unseren geistigen Fähigkeiten sagen können, sie sollen so sein, sie sollen nicht so sein. Sie gehorchen ihren eigenen Gesetzen. Dem Übel, der Krankheit unterworfen, erweisen sie sich nicht als das Wesenhafte. Schon der Durst und das Anhaften weisen über die Persönlichkeit hinaus, weil sie bereits zur Bildung dieser Persönlichkeit führten und mit ihrem Untergang im Tode nicht endigen. Das Subjekt des Leidens, der Puggalo, ist umfänglicher als der Sakkāyo, als die Persönlichkeit, die aus den fünf Gruppen des Anhaftens besteht, aus der Körperlichkeit, aus Empfindungen, Wahrnehmungen, Gemütsregungen und aus dem Erkennen, mit deren Auflösung sie wieder zugrunde geht; im Puggalo zeigt sich urewiges Wesen im Leid der Vergänglichkeit, in der Pein bringenden Beschränkung. Im Puggalo ist der Funken des Tathāgato da, des Vollendeten, der still in uns oder hinter uns ruht, wie der Erkennende das auch in Worten unvollkommen ausdrücken mag, und der, wenn wir ihm geöffnet sind, seine Mittel findet, uns zu führen und immer wieder anzuspornen, Einheit und Freiheit bis hin zur Vollendung zu verwirklichen.

Solches aber kann einem, der es nur nachspricht, wenig nützen. Was hier gesagt wurde, hat bloß Bedeutung, wenn es aus dem Meditativen wiedergeboren und in ihm erneuert wird. Erst wer davon angerührt wird, wenn er in sich hineinsinkt, was die Worte zum Ausdruck bringen: „Leer ist das von mir und etwas mir Zugehörigem“ (Mittl. Sammlg. 106. Sut.), weiß davon, daß der Urquell in ihm, der Tathāgato in dem ruht, „was gänzlich ohne Beilegungen ist“ (Samy.-Nik. IV, 24). Weil dies so wichtig ist, verstehen wir auch, warum der Vollkommen-Erwachte wiederholt empfiehlt seine ausdrücklich von ihm, „dem Vollendeten, gegebenen Darlegungen, die über die Leerheit handeln, die tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen“ (So im Anguttara-Nikāyo II, 48). Und der Mahā-Thera weist in seinen „Buddhistischen Meditationen“ (Nr. 403) eigens darauf hin, daß der Vollkommen-Erwachte in einem Gespräch mit dem Haushalter Dhammadinno selbst einfachen Hausleuten zumutete, sich von Zeit zu Zeit mit diesen Darlegungen zu befassen (Samy.-Nik. LV, 53).

Bei solcher Tiefenlotung allerdings wird die Notwendigkeit des inneren Führers deutlich. Sokrates berief sich, wie bekannt, auf sein Daimonion, oder auch auf ein daimónion sēmaïon, ein göttliches Zeichen, von dem er sagt: „Mir ist von Kindheit an dieses zuteil geworden, eine gewisse innere Stimme, welche, so oft sie sich meldet, mich immer nur abhält von etwas, was ich zu tun gedenke, niemals aber antreibt.“ Und geschah es etwa von ungefähr, daß wir zur Buddha-Lehre kamen, wenn sie uns wirklich zum Wege wurde? Und zeigt sich der innere Führer nicht stets, wenn es uns unwiderstehlich drängt, im stillen Winkel bei uns allein zu bleiben! Zeigt er sich nicht, wenn wir uns stets von neuem ganz von innen her veranlaßt sehen, weltliches Begehren und Sichkümmern hinter uns zu lassen, um bereit zu werden für ein betrachtendes Verweilen als Quelle der Erneuerung. Das weltliche Begehren und Sichkümmern zeigt sich in den fünf Hemmungen der rechten Entfaltung des Geistes: in sinnlicher Gier, in Ärger und Abneigung, in Schlawfrheit und Energielosigkeit, in Gedankengestöber und Ängstlichkeit und in der Sucht zum Zweifel. Erst wenn diese fünf Hemmungen zum Schweigen gekommen sind, vermögen wir in beschaulicher Betrachtung die eigene Persönlichkeit und die durch sie für uns vorhandene Welt



mit den anderen Persönlichkeiten und all den Dingen, die für uns Bedeutung gewannen, der Wirklichkeit gemäß zu durchschauen als vergängliche, hinfällige Beilegungen, die nichts mit unserem Wesenhaften zu tun haben. Und erst so, still geworden, vermögen wir nach innen zu lauschen. Dann erst werden uns die Weisungen, die wir nötig haben.

Wir können hier den Schlaf als ein Gleichnis nehmen; auch er wird für jedermann immer wieder notwendig zur Erneuerung und Kräftigung. Im Tiefschlaf erschließen sich jedem Quellen aus dem Ursprünglichen, ohne die er einfach nicht leben kann, er möge leben, wie er auch will. Auch im Schlaf kommen wir an größere Tiefen heran. Daher kommt es, daß ein kluger Mensch nicht gleich einen Beschluß fassen wird, sondern die Sache lieber erst einmal beschläft. Er weiß, daß er dann klarer sehen und eine bessere Entscheidung herbeiführen wird. Auch dabei kommt es natürlich darauf an, welche Richtung seine Gedanken nehmen, bevor er in den Schlaf fällt. Wenn es ihm auf einen guten Entscheid ankommt, dann darf er auch da nicht vor dem Einschlafen sich weltlichem Begehren und Sichkümmern hingeben, sondern er muß, Ablösung suchend, sich still und vertrauensvoll den Kräften anheimgeben, es werde schon alles gut und richtig werden, die stärker sind als er in seiner jammervollen persönlichen Beschränkung. Bereits im Psalm 127, 2 heißt es: „Denn seinen Freunden gibt er's schlafend.“ So ist ihm nach dem Schlafe auf eine natürliche und doch so geheimnisvolle Weise alles deutlicher und klarer. Wenn wir aber in Kümmernissen und Sorgen einschlafen, ohne Vertrauen in die heilbringenden Kräfte, die uns wohlwollen, dann wird es nachher nur noch dunkler und schwerer für uns. Ohne die Erneuerung und Kräftigung aus Quellen, die uns der Tiefschlaf aus dem Ursprünglichen zufließen läßt, kann keiner existieren, welche Richtung er seinem Leben auch geben mag.

In einem gewissen Grade kommen wir auch im Tiefschlafe wieder näher unserem eigentlichen Urquell, wieder näher unserem wahren Selbst. Und deswegen kann keiner, wer er auch sei und was er auch treibe, ohne eine stetige Erneuerung aus dem Schlafe existieren. Und doch fallen wir in den Schlaf aus Notwendigkeit in der Übermüdung, nicht aus einer bewußten Ausrichtung heraus, die dem In-sich-Hineinsinken in der Meditation erst den Fortschrittswert im Sinne des Heiles gibt. So ist uns der Tiefschlaf zwar mehr als ein Gleichnis für das meditative Verweilen, aber doch bloß eine Analogie. In die Meditation aber treten wir in einer bewußten Ausrichtung ein. Die Jhānas, die Schauungen im letzten Sinne des Wortes finden wir in den Suttan immer wieder in einer stereotypen Form geschildert. Dort steht das, was überhaupt darüber gesagt werden kann. Im übrigen werden die Jhānas, wird der Bereich der Schauungen (*jhānavisayo*) in Anguttara-Nikāyo IV, 77 zu den vier unfaßbaren Dingen (*acinteyyāni*) gezählt, „über die man nicht nachzudenken hat (*na cintetabbāni*), es sei denn, daß man, indem man darüber nachdenkt, dem Wahn und der Verstörung anheimfalle (*yāni cintento ummadassa vighatassa bhāgī assa*)“. Daneben gehören noch dazu der Bereich der Buddhas (*buddhavisayo*), die Frucht der Taten (*kammavipāko*) in ihrer Auswirkung in den Einzelheiten und das spekulative Denken über eine Welt an sich (*lokacintā*), während wir es doch in Wirklichkeit nur mit der Weltausbreitung, dem Papañco zu tun haben, den unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen für uns aufbauen. Eines aber lehren uns ganz allgemein die Texte und unsere Erfahrungen bestätigen es uns, daß das Richtungsweisende im Denken (*vitakko*) und Überlegen (*vicāro*) besteht und in reinster und ungetrübtester Weise im ersten Jhāna vorhanden ist. Eben da halten wir den Blick gerichtet auf die Körperlichkeit, auf die Empfindungen, auf das Gemüt und die Vorstellungen als die vier Gegenstände der Besonnenheit (*Satipatthāna*) und sie rücken uns dabei ins rechte Licht als Nicht-Ich. Wir sollen und müssen sie aus solcher Sicht zu einem zum Heile führenden Vehikel umschaffen, mehr können sie uns nicht sein. Ihre Unbeständigkeit und das Unsichere unserer Lebensumstände wird uns nur zum steten Mahner. Wie wir jetzt die Führung nicht vermissen, gerade jetzt während des meditativen Verweilens und dem Zuspruch und der Kraft, die uns daraus wird, so werden wir auch bei einem kränker, bei einem älter werdenden Körper, bei sich vielleicht

äußerlich verschlechternden Lebensbedingungen der Belehrung und der Führung nicht entbehren. Das erfüllt uns mit Freude (*pīti*), mit Glückseligkeit (*sukham*) und dem Frieden, den uns inneres Eingewordensein (*ekaggatā*) gewährt. Das ist der Friede, den die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann. Ist das nicht eine Erfahrung, die jeder macht, der im stillen Verweilen seine Kraftquelle gefunden hat. Und ist es nicht gerade dieses Erleben, das ihm das stille Verweilen zum Bedürfnis schlechthin macht! Der an der Anattā-Erkenntnis sich aber immer wieder orientierende Klarblick bewahrt den Betrachter davor, sich von Begegnungen in feingeistigen Bezirken täuschen zu lassen und sie für sein Höchstes zu erklären. Die Gewißheit der inneren Führung ist das Bedeutsame, ihr in die Erscheinung Treten ist natürlich individuell verschieden.

In der Buddha-Lehre hat Besonnenheit die höchste Bedeutung. Aus besonnenem Denken heraus erfolgt besonnenes Reden und besonnenes Tun. Ein Erneuerungsquell dieser Besonnenheit aber ist das regelmäßige stille Verweilen, ein Kulminationspunkt, aus dem heraus sich die rechte Ausrichtung, die heilbringenden Willenstendenzen immer wieder von neuem klären und vertiefen. Und so leite ich stets bei unseren Andachten das abschließende Beisammensein im Schweigen mit den Worten ein: „Lasset von uns tun alles weltliche Begehren und Sichkümmern und lasset uns, so ruhig geworden, auf die Stimme der Stille in unserem Inneren lauschen. Om ...“ Wer nicht stets von neuem in dem FRIEDEN, der ihm wird, den Anhauch des Nibbānam, des GROSSEN, des EWIGEN FRIEDENS erfährt, der kann auch seiner Umgebung keinen Frieden bringen. Er mag noch so besorgt, noch so hilfsbereit, noch so hingebend erscheinen, er bringt letzten Endes doch nur Unruhe, nur Unfrieden, nur Entzweiung überallhin, wo er sich zeigt. Hinzu kommt, daß er zur Entschuldigung für sein eigenes zerrissenes Wesen seine gefährliche Spaltung, seine unstete Art, die in ihm selbst haust, nach außen verlegt, ja, daß er geradezu auf der Suche ist, sie außerhalb zu finden. Dem Oberflächlichen erscheint er stark, der tiefer Sehende erkennt ihn in seiner Schwäche. In einer gewissen Weise gilt auch hier, was Helmuth von Glasenapp einmal schreibt: „Dem modernen aufgeklärten Abendländer mag das Asketentum als zwecklos erscheinen, weil er allein in rastloser Tätigkeit den Sinn des Lebens verwirklicht findet. Abgesehen davon, daß eine historische Betrachtung lehrt, daß die Anschauungen der Gegenwart ebenso wie diejenigen früherer Zeiten nur vorübergehend Geltung haben und daß in der Geschichte aller Kulturen, sobald sie eine bestimmte Vertiefung erfahren haben, die Pflege eines weltabgewandten Lebens immer wieder als Ideal gerade geistig hochstehender Menschen hervorgetreten ist, ist dagegen zu bemerken, daß der echte Bhikshu schon allein dadurch, daß er nicht in die Händel der Welt eingreift, zumeist mehr Gutes tut, als die vielen, welche durch ihre Aktivität im Kampf ums Daseins das Leben anderer erschweren und das allgemeine Wirrwarr noch weiter komplizieren.“ Soweit Helmuth von Glasenapp. Wir aber wissen, daß wir anderen nur insoweit Frieden bringen können, wieweit wir ihn selbst gefunden haben. Darin liegt auch der Sinn der Worte Lao-Tses: „Das Allerweichste überwindet das Härteste auf Erden. – Das Leere durchdringt selbst das Dichteste. – Darin offenbart sich die hohe Wirksamkeit des Nichtwirkens. – Freilich: Wenige in der Welt wissen um das Geheimnis schweigender Belehrung und nichtwirkenwollenden Wirkens.“ Das mag unseren Betrachtungen in dieser „Woche des Beisammenseins“ zur Leitschnur dienen.

Insonderheit diese Gemeinschaft hat Bestand nur und nur in den Gliedern, denen meditatives Verweilen wahrhaft und wirklich zur Kraftquelle geworden ist. Sie läßt auch die rechte Ausrichtung, die aus der Reinigung und Läuterung des Gemütes im stillen Verweilen immer wieder erfrischt, vertieft und erneuert hervorgeht, sich stets geöffnet zeigen für die rechten Begegnungen. Die innere Führung weiß überdies außen den Führer zu finden und weiß ferner die rechten Anregungen zu vermitteln. So finden sich die Wahlverwandten auf dem edlen Pfade. Es werden Wenige bleiben, sie werden aber aus dem Born des Friedens und der Freude, der ihnen

wird, einigen Leidensgenossen, die hellhörig geworden sind, die beste Gabe zu geben haben. Wer Ohren hat, der höre!

Und so wollen wir uns in dieser feierlichen Stunde zum Richtmaß setzen Lao-Tses Worte:

„Was sich vollendet,  
erscheint oft wie unvollkommen,  
und doch wirkt seine verborgene Zielkraft unaufhörlich.

Was wirkliche Fülle besitzt,  
scheint sich stets zu verströmen,  
und doch bleibt es unerschöpflich.

Das Gerade erscheint oft wie krumm,  
große Geschicklichkeit wie Ungeschick,  
wirkliche Kunst wie ein Stammeln.  
Bewegung überwindet die Kälte, Stille die Hitze,  
Immer bleibt das Reine und Echte Richtmaß der Welt.“<sup>46</sup>



---

<sup>46</sup> Die Zitate sind aus LAO-TSE, TAO-TE-KING, Textgestaltung und Einführung: Rudolf Backofen, Herausgeber: Werner Zimmermann, Verlag Frankhauser, Thielle/Neuch. (Schweiz).

---

# MAHĀNĀMO

---

Samyutta-Nikāyo LV, 21

Übersetzt und kurz erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXI. Jahrgang, Heft 6, November/Dezember 1968/2512

**S**o habe ich gehört. Einst weilte der Erhabene bei den Sakyern, nahe bei Kapilavatthu, im Park der Feigenbäume. Mahānāmo, der Saker, kam dorthin, den Erhabenen zu besuchen und setzte sich seitwärts nieder. Von seinem Sitz aus sprach Mahānāmo, der Saker, zum Erhabenen also: „Herr, dieses Kapilavatthu ist sehr wohlhabend, blühend, volkreich, voll von Menschen, es herrscht ein großes Gedränge. Wenn ich nun, Herr, zur Abendzeit, nachdem ich beim Erhabenen oder den Mönchen gesammelten Geistes verweilte, nach Kapilavatthu komme, so sehe ich mich von Elefanten umgeben, von Pferden, Wagen, Karren und Menschen. Zu einer solchen Zeit, Herr, werden meine Gedanken, die doch immer auf den Erhabenen gerichtet sind, auf die Lehre und auf den Orden, geradezu verwirrt. Dann wird mir also zumute: Wenn ich nun zu dieser Zeit sterben würde, was wäre da nun wohl mein Gang, welches mein Schicksal im kommenden Leben?“

„Habe keine Furcht, Mahānāmo, habe keine Furcht, Mahānāmo! Untadelig wird dein Tod sein, untadelig wirst du sterben. Denn wessen Geist, Mahānāmo, seit langem erfüllt ist von Vertrauen, von Sittenreinheit, von dem über die Lehre Gehörten, von Ablösung und von Weisheit, bei dem ist zwar der gestalthafte Körper aus den vier Elementen zusammengesetzt, von Vater und Mutter gezeugt, aufgebaut aus Reisbrei und sauerem Reisschleim, vergänglich, der Vernichtung, dem Verbrauch, dem Zerfall, dem Untergang unterworfen und ihn verzehren hier eben Krähen oder Geier, Raubvögel oder Hunde, Schakale oder verschiedene Arten von Würmern, wessen Geist aber seit langem von Vertrauen, von Sittenreinheit, von dem über die Lehre Gehörten, von Ablösung und von Weisheit erfüllt ist, der geht aufwärts, gewinnt davon Unterscheidung.

Gleichwie, Mahānāmo, wenn ein Mann, nachdem er ein Gefäß mit zerlassener Butter oder mit Öl in einem tiefen See versenkt, es zerbräche, und dieses dabei der Kies und der Sand untergehen ließen, während die in ihm enthaltene flüssige Butter und das Öl aufwärts steigen, davon Unterscheidung gewinnen, ebenso, Mahānāmo, verhält es sich auch bei einem, dessen Geist seit langem erfüllt ist von Vertrauen, von Sittenreinheit, von dem über die Lehre Gehörten, von Ablösung und von Weisheit, bei dem ist zwar der gestalthafte Körper aus den vier Elementen zusammengesetzt, von Vater und Mutter gezeugt, aufgebaut aus Reisbrei und sauerem Reisschleim, vergänglich, der Vernichtung, dem Verbrauch, dem Untergang unterworfen und ihn verzehren hier eben Krähen oder Geier, Raubvögel oder Hunde, Schakale oder verschiedene Arten von Würmern, wessen Geist aber seit langem von Vertrauen, von Sittenreinheit, von dem

über die Lehre Gehörten, von Ablösung und von Weisheit erfüllt ist, der geht aufwärts, gewinnt davon Unterscheidung.

Dein Geist aber, Mahānāmo, ist seit langem erfüllt von Vertrauen, von Sittenreinheit, von dem über die Lehre Gehörten, von Ablösung und von Weisheit. Habe keine Furcht, Mahānāmo, habe keine Furcht, Mahānāmo! Untadelig wird dein Tod sein, untadelig wirst du sterben.“



Dieses Suttam geht dem vom Mahā-Thera in der „Buddhaweg für Dich“ auf Seite 231/232 übersetzten voraus (YĀNA-Heft Nr. 2/1968, Seite 36). Es weist uns drastisch auf das Schicksal hin, dem unsere Körperlichkeit nicht entgehen kann. Diese Körperlichkeit, einem Zeugungsakt entsprossen, durch Nahrung auferbaut, unterliegt ihren eigenen Gesetzen, und es bleibt ihr nicht der Untergang durch Krankheit oder Altern erspart. „Die Körperlichkeit ist nicht das Selbst; wäre nämlich die Körperlichkeit das Selbst, so würde sie nicht der Krankheit unterworfen sein, und man könnte von ihr sagen: ‘Meine Körperlichkeit soll so und so sein; meine Körperlichkeit soll nicht so und so sein.’ Da nun aber die Körperlichkeit nicht das Selbst ist, so ist sie der Krankheit unterworfen, und man kann von ihr nicht sagen: ‘Meine Körperlichkeit soll so und so sein; meine Körperlichkeit soll nicht so und so sein.’“ (Samy.-Nik. XXII, 59). Es gilt aber: „Weder Mann noch Weib kann allsogleich diesem Körper den Abschied geben, das Gemüt beherrschen kann bis dahin der Sterbliche (*Itthiyā vā purisassa vā nāyam kāyo ādāya gamanīyo, cittantaro ayam macco*)“ (Ang.-Nik. X, 208).

Die Einstellung des Geistes, die sich zeigt im Vertrauen, im Verhalten, in der inneren Freude, die der Ausblick im Sinne der Lehre gibt und in einer losgelösten und weisen Art und Weise zur Geltung kommt, bleibt das Maßgebende. Das Grobfleischliche wird damit seiner Herrschaft entkleidet, und die rechte Einstellung des Geistes durchdringt auch das Körperliche und macht es geschmeidig, immer mehr zu einem Fahrzeug zu werden auf dem Wege zum Heile.

Der Erhabene antwortet dem hochbetagten Nakulapitā, der erzählt, daß er immer krank und leidend sei: „Da hast du dich, Hausvater, fleißig darauf einzustellen: ‘Wenn auch mein Körper (*kāyo*) krank ist, so soll doch mein Geist (*cittam*) nicht krank sein!’ Darauf hast du dich eifrig einzustellen.“ Der ehrwürdige Sāriputto erläuterte ihm dann: „Wie, Hausvater, ist der Körper krank, aber nicht der Geist? Da betrachtet ein erlesener Jünger, der die Botschaft gehört hat, die fünf Haftensgruppen – Körperlichkeit – Empfindungen – Wahrnehmungen – Gemütsregungen – Bewußtsein – nicht als sich selbst, sich auch nicht als wesenhaft mit ihnen behaftet. ‘Ich bin die fünf Haftensgruppen (Körperlichkeit und Geistigkeit)’: darauf ist er nicht mehr versessen. Wenn sich dem nun die fünf Haftensgruppen zum Schlimmen verändern, so überkommt ihn keine Sorge, kein Kummer, kein Leid, keine Trübsal, keine Verstörung. – So, Hausvater, ist zwar der Körper krank, aber nicht der Geist (*Evam kho gahapati āturakāyo hoti no ca āturacitto ti*)“ (Samy.-Nik. XXII, 1).



---

## DAS SUTTAM VON SANGĀRAVO

---

Majjhima-Nikāya 100

Übersetzt mit anschließender Betrachtung  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXII. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1969/2512

**S**o habe ich gehört. Zu einer Zeit wanderte der Erhabene bei den Kosalern umher, umgeben von einer großen Mönchsgemeinde.

Zu jener Zeit aber lebte eine Brahmanin namens Dhānañjānī in Candalakappam, dem Buddho, der Lehre und der Gemeinde vertrauend ergeben. Da nun tat Dhānañjānī, die Brahmanin, nachdem sie sich verneigt, dreimal den feierlichen Ausruf: „Verehrung ihm, dem Erhabenen, dem Heiligen, dem Vollkommen-Erwachten! (*Namo tassa Bhagavato arahato sammāsambuddhassa!*) – Verehrung ihm, dem Erhabenen, dem Heiligen, dem Vollkommen-Erwachten! – Verehrung ihm, dem Erhabenen, dem Heiligen, dem Vollkommen-Erwachten!“ Damals lebte auch ein junger Brahmane namens Sangāravo in Candalakappam, ein Kenner der drei Veden, kundig ihrer Wortklärung und Deutung, ihrer Lautlehre und Grammatik und ihrer Sagen als fünftem, ein Verstehender der Verse und Ausleger, ausgestattet mit den Merkmalen eines großen Mannes, wie die volkstümliche Vorstellung sie kundgibt. Es hörte aber der junge Brahmane Sangāravo diesen Ausruf der Brahmanin Dhānañjānī, worauf er zur Brahmanin Dhānañjānī sagte: „Erbärmlich ist ja diese Brahmanin Dhānañjānī, schandbar ist ja diese Brahmanin Dhānañjānī, da sie, während es wissenschaftliche Brahmanen gibt, das Lob jenes kahlgeschorenen Asketen singt.“

„Nicht kennst du ja, lieber gelehrter Freund, jenes Erhabenen Sittenreinheit und Weisheit; wenn du, lieber gelehrter Freund, jenes Erhabenen Sittenreinheit und Weisheit kenntest, dann wäre es dir klar, lieber gelehrter Freund, daß du jenen Erhabenen nicht schmähen und verunglimpfen darfst.“

„Nun denn, meine Liebe, wann auch immer der Asket Gotamo in Candalakappam eingetroffen ist, dann lasse es mich wissen.“

„Gern, gelehrter Freund“, stimmte Dhānañjānī, die Brahmanin, Sangāravo, dem jungen Brahmanen, zu.

Und der Erhabene wanderte bei den Kosalern umher und kam auf seiner Wanderung allmählich nach Candalakappam. Zu Candalakappam weilte der Erhabene im Mangohaine der Todeyyer-Brahmanen. Es hörte indessen Dhānañjānī, die Brahmanin: „Der Erhabene, sagt man, weilt nach seiner Ankunft in Candalakappam im Mangohaine der Todeyyer Brahmanen.“ Da ging Dhānañjānī, die junge Brahmanin, dorthin, wo sich Sangāravo, der junge Brahmane, aufhielt, und teilte ihm mit: „Lieber gelehrter Freund, er ist angelangt in Candalakappam dieser Erhabene und verweilt



hier im Mangohaine der Todeyyer Brahmanen. Jetzt mußt du wissen, lieber gelehrter Freund, ob es für dich die rechte Zeit ist.“

„Gut, meine Liebe“, stimmte Sangāraṇḍya, der junge Brahmane, Dhānañjānī, der Brahmanin, zu und begab sich dorthin, wo der Erhabene weilte, tauschte mit dem Erhabenen freundlichen Gruß und nach höflicher Wechselrede setzte er sich in respektvoller Entfernung nieder. Dann sprach Sangāraṇḍya, der junge Brahmane, zum Erhabenen: „Es gibt, Herr Gotamo, einige Asketen und Brahmanen, die übereinstimmen, in dieser sichtbaren Erscheinung die letzte Vollendung des höheren Wissens, den Ur-Brahmawandel (*ādibrahmacariyam*) erreicht zu haben. Zu welchen aber, Herr Gotamo, von den Asketen und Brahmanen, die übereinstimmen, in dieser sichtbaren Erscheinung die letzte Vollendung des höheren Wissens, den Ur-Brahmawandel erreicht zu haben, gehört da der verehrte Gotamo?“

„Unter denen, Bhāradvāja, die übereinstimmen, in dieser sichtbaren Erscheinung die letzte Vollendung des höheren Wissens, den Ur-Brahmawandel erreicht zu haben, herrschen Abweichungen, sage ich. Es gibt, Bhāradvāja, einige Asketen und Brahmanen, die auf Hörensagen fußen, und die übereinstimmen, durch das Hörensagen in dieser sichtbaren Erscheinung die letzte Vollendung des höheren Wissens, den Ur-Brahmawandel erreicht zu haben, gleichwie die Drei-Veden-Brahmanen. Es gibt auch, Bhāradvāja, einige Asketen und Brahmanen, die übereinstimmen, allein nach dem Maße des Vertrauens in dieser sichtbaren Erscheinung die letzte Vollendung des höheren Wissens, den Ur-Brahmawandel erreicht zu haben, gleichwie die Denker und Forscher (*Takkī Vīmamsī*). Es gibt hier, Bhāradvāja, Asketen und Brahmanen, die bei nie zuvor erfahrenen Dingen (*ananussutesu dhammesu*) das Wunderding eben selbst erkannt haben (*sāmaṃ yeva dhammaṃ abhiññāya*), und die übereinstimmen in dieser sichtbaren Erscheinung die letzte Vollendung des höheren Wissens, den Ur-Brahmawandel erreicht zu haben, zu denen ich gehöre. Das ist auf diese Weise anzusehen, Bhāradvāja, wie zu den Asketen und Brahmanen, die bei nie zuvor erfahrenen Dingen das Wunderding eben selbst erkannt haben, und die übereinstimmen, in dieser sichtbaren Erscheinung die letzte Vollendung höheren Wissens, den Ur-Brahmawandel erreicht zu haben, auch ich gehöre.“

Der Erhabene schildert dann in ausführlicher Weise, wie er in die Heimlosigkeit zog und bei seinem edlen Suchen zunächst bei Ālāro Kalāmo und Uddako Rāmaputto verweilte und schließlich am Flusse Nerañjarā die Bedingungen erfüllt findet, die ihn zur Vollen-Erwachung führen, wie dies im 26. und 36. Suttam der Mittleren Sammlung dargestellt wird. Dann heißt es weiter: „Als er das gehört, sagte Sangāraṇḍya, der junge Brahmane, zum Erhabenen: ‘Unentwegt fürwahr war das Streben des verehrten Gotamo, wie das eines wahren Menschen (*sappurisa*) fürwahr war das Streben des verehrten Gotamo, gleich dem eines Heiligen, eines Vollkommen-Erwachten. – Wie ist das nun aber Herr Gotamo, gibt es Götter?’“

„Mit Gewißheit ist das von mir erkannt worden, Bhāradvāja, daß es Götter gibt.“

„Wie ist das nun aber, Herr Gotamo, auf die Frage: ‘Gibt es Götter’, sagst du: ‘Mit Gewißheit ist das von mir erkannt worden, Bhāradvāja, daß es Götter gibt’. Dann, Herr Gotamo, wenn es sich so verhält, ist es also kein eitles Gerede?“

„Wer auf die Frage, Bhāradvāja, ‘gibt es Götter’, entgegnete: ‘Es gibt Götter’, und wer entgegnete: ‘Mit Gewißheit ist das von mir deutlich erkannt worden’, da wirst du einem weisen Manne gleich ohne Zweifel die Schlußfolgerung zu ziehen haben, daß es Götter gibt.“

„Warum aber hat mir das der verehrte Gotamo nicht gleich am Anfange so dargelegt?“ – „Im hohen Menschen findet das die Bestätigung in der Welt, Bhāradvāja, daß es Götter gibt.“

Daraufhin sagte Sangāraṇḍya, der junge Brahmane, zum Erhabenen: – „Vortrefflich, Herr Gotamo, vortrefflich, Herr Gotamo! Gleichsam, Herr Gotamo, als wenn man Umgestürztes aufrichtete oder

Bedecktes aufdeckte oder einem Verirrten den Weg zeigte oder eine Öllampe in die Finsternis hielte: Die Augen haben, werden die Dinge sehen, – ebenso ist von Herrn Gotamo auf mannigfache Weise die Lehre dargelegt worden. Und so nehme ich beim erhabenen Gotamo Zuflucht, bei der Lehre und bei der Mönchsgemeinde. Als Anhänger möge mich der verehrte Gotamo aufnehmen, der ich von heute an für mein ganzes Leben die Zuflucht genommen habe.“



Im Menschen ist ein tiefes Bedürfnis nach Religion vorhanden. Das nicht sehen zu wollen und doch am Mangel an Religion zu leiden, vergällt sehr vielen trotz aller Zerstreungen und Täuschungen, denen sie sich notgedrungen hingeben, ihr ganzes Leben. Es kommt in den Worten Augustini zum Ausdruck, der in Bezug auf die Forderung des höchsten im Menschen sagt: „Unruhig ist unser Herz, bis daß es ruhet in dir.“ Eine Bewertung drängt sich wohl jedem ab und zu auf: „Was nicht ewig ist, das ist nicht wert, daß man an ihm sich freue, nicht wert, daß man es begrüße, nicht wert, daß man ihm sich zuwende“ (Majjh.-Nik., 106. Sut.).

Und doch ließen Zierart und Verschnörkelungen in der Religion immer leicht den wahren Urquell vergessen; sie wurden zur Hauptsache. Die Tradition überlagert gänzlich das Echte, auf Hörensagen fußen lediglich die meisten, auch die, denen Religion noch ein Anliegen bedeutet. Sie gleichen, wie es im 95. und 99. Suttam der Mittleren Sammlung ausgeführt wird, einer Reihe von Blinden, von denen kein erster sieht, kein mittlerer sieht und kein letzter sieht. Diesen Blinden gleichen auch die Brahmanen, die Wahrer und Verkünder der vedischen Tradition, es wird betont, auch bei ihnen sehe kein erster, kein mittlerer und kein letzter. Selbst mit bloßem Denken und Forschen kommt man hier nicht weiter. Es scheitert an der jeweiligen Kapazität des Geistes. Gerade da läßt man sich gern von Illusionen einnebeln, die lieb gewonnen werden. Ein Schleier verhüllt dem Denker und Forscher das Wesentliche, und er dringt nicht zur rechten Bewertung der Dinge vor.

Erst der Vollkommen-Erwachte erkannte bei nie zuvor erkannten Dingen das Wunderding eben selbst und fand noch in dieser seiner sichtbaren Erscheinung die letzte Vollendung des höheren Wissens, den Ur-Brahmawandel. So konnte er die allwaltende Vergänglichkeit und das damit verknüpfte allgegenwärtige Leiden verkünden, aber er verkündete das Leiden aus der Sicht des Unsterblichen, das sich ihm mit unerschütterlicher Gewißheit gezeigt, als den großen Herold, der die Befreiung aus dem Zustande der Sklaverei ausruft, die unser süchtiges Haften an den Belegungen uns bringt. Im recht verstandenen Anattā-Gedanken zeigt er uns die Richtung hin zum Urquell, zum Tathāgato in uns. Was er uns kündet, bestätigt sich uns im anschaulichen Erkennen stillen Verweilens. Die Nachprüfung steht hier jedem offen, der sich dazu aufgefordert fühlt.

Sangāravo, zwar ein gelehrter Theologe, durch seine Gelehrsamkeit aber gänzlich blind geworden, war jetzt aufgeschlossen. Ihn interessiert es nun vom Erhabenen zu erfahren, ob es denn tatsächlich Götter gebe. Alle seine Gottesgelehrsamkeit hatte ihm nicht darüber hinweggeholfen, im Grunde genommen bloß das Grobsinnliche für die Wirklichkeit schlechthin zu halten. So ist ihm die Existenz von höheren Wesen, die durch die Empfindungsschwelle vom Menschen getrennt sind, doch recht zweifelhaft, und er muß darum fragen, ob es Devā gebe. Daß es nun doch nicht bloß eitles Gerede ist, wirft ihn geradezu um. Viel wichtiger aber ist, daß er begriffen hat, der Erhabene kann ihm den Weg zeigen, höhere Wirklichkeiten eben selbst zu erleben, selbst zu sehen und auf der Stufenleiter über diese höheren Wirklichkeiten zur höchsten Wirklichkeit zu gelangen. So läßt er sich vom Erhabenen als Upāsako aufnehmen.



---

## ANGUTTARA-NIKĀYA VII, 46

---

Übersetzt und erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXII. Jahrgang, Heft 2, März/April 1969/2512

**D**iese sieben Betrachtungen, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringen großen Gewinn (*mahāpphalā*), hohen Segen (*mahānisamsā*), sie wurzeln im Todlosen (*amatogadhā*) und haben das Todlose zum Ziel (*amatapariyosānā*). Welche sieben?

Die Betrachtung der Unsauberkeit, die Betrachtung des Todes, die Betrachtung des Widerlichen bei der Nahrung, die Betrachtung der Reizlosigkeit der ganzen Welt, die Betrachtung der Vergänglichkeit, die Betrachtung des Leidens bei der Vergänglichkeit, die Betrachtung des Nicht-Selbst beim Leiden.

Die Betrachtung der Unsauberkeit (*asubhasañña*), Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Und warum wurde das gesagt?

Wer, Mönche, häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung der Unsauberkeit des Körpers pflegt, dessen Gemüt schreckt zurück vor dem Geschlechtsakte, löst sich los, kehrt sich ab, wird nicht mehr davon angezogen, und Gleichgültigkeit, ja Ekel stellen sich ein. Gleichwie eine Hahnenfeder oder ein Stück Bogensehne, ins Feuer geworfen, zusammenschrumpft, sich krümmt, zusammenrollt und sich nicht mehr ausstreckt, so auch schreckt bei häufiger und gründlicher Betrachtung der Unsauberkeit des Körpers im Geiste das Gemüt vor dem Geschlechtsakte zurück, löst sich los, kehrt sich ab, wird nicht mehr davon angezogen, und Gleichgültigkeit, ja Ekel stellen sich ein. Wenn aber, Mönche, bei einem Mönche, der häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung der Unsauberkeit des Körpers pflegt, das Gemüt aber doch noch zum Geschlechtsakte hinstrebt und kein Ekel sich einstellt, so hat, Mönche, der Mönch es so anzusehen: „Nicht ist von mir die Betrachtung der Unreinheit entfaltet worden, es besteht zwischen einst und jetzt noch kein Unterschied, eine Frucht der Meditation (*bhāvanāphalam*) habe ich nicht erreicht“. Auf diese Weise bleibt er dabei klar bewußt. Wenn aber, Mönche, bei einem Mönche, der häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung der Unsauberkeit des Körpers pflegt, das Gemüt vor dem Geschlechtsakte zurückschreckt, sich loslöst, sich abkehrt, nicht mehr davon angezogen wird, und Gleichgültigkeit, ja Ekel sich einstellen, so hat, Mönche, der Mönch es so anzusehen: „Die Betrachtung der Unreinheit ist von mir entfaltet worden, es besteht zwischen einst und jetzt ein Unterschied, eine Frucht der Meditation habe ich erreicht“. Auf diese Weise bleibt er dabei klar bewußt. Die Betrachtung der Unsauberkeit, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Was daher also gesagt wurde, wurde eben deshalb gesagt.

Die Betrachtung des Todes (*maranasaññā*), Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Und warum wurde das gesagt? Wer, Mönche, häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung des Todes pflegt, dessen Gemüt schreckt zurück vor der Lebenslust, löst sich los, kehrt sich ab, wird nicht mehr davon angezogen, und Gleichgültigkeit, ja Ekel stellen sich ein ... Die Betrachtung des Todes, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Was daher also gesagt wurde, wurde eben deshalb gesagt.

Die Betrachtung des Widerlichen bei der Nahrung (*patikkūlasaññā*), Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Und warum wurde das gesagt?

Wer, Mönche, häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung des Widerlichen bei der Nahrung pflegt, dessen Gemüt schreckt zurück vor der Geschmacksgier, löst sich los, kehrt sich ab, wird nicht mehr davon angezogen, und Gleichgültigkeit, ja Ekel stellen sich ein ... Die Betrachtung des Widerlichen bei der Nahrung, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Was daher also gesagt wurde, wurde eben deshalb gesagt.

Die Betrachtung der Reizlosigkeit der ganzen Welt (*sabbaloke anabhiratasaññā*), Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Und warum wurde das gesagt?

Wer, Mönche, häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung der Reizlosigkeit der ganzen Welt pflegt, dessen Gemüt schreckt zurück vor weltlichen Gedanken, löst sich los, kehrt sich ab, wird nicht mehr davon angezogen und Gleichgültigkeit, ja Ekel stellen sich ein... Die Betrachtung der Reizlosigkeit der ganzen Welt, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Was daher also gesagt wurde, wurde eben deshalb gesagt.

Die Betrachtung der Vergänglichkeit (*aniccasaññā*), Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Und warum wurde das gesagt?

Wer, Mönche, häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung der Vergänglichkeit pflegt, dessen Gemüt schreckt zurück vor Gewinn, Ehre und Ruhm, löst sich los, kehrt sich ab, wird nicht mehr davon angezogen, und Gleichgültigkeit, ja Ekel stellen sich ein. Gleichwie eine Hahnenfeder oder ein Stück Bogensehne, ins Feuer geworfen, zusammenschrumpft, sich krümmt, zusammenrollt und sich nicht mehr ausstreckt, so auch schreckt bei häufiger und gründlicher Betrachtung der Vergänglichkeit im Geiste das Gemüt vor Gewinn, Ehre und Ruhm zurück, löst sich davon los, kehrt sich ab, wird nicht mehr davon angezogen, und Gleichgültigkeit, ja Ekel stellen sich ein. Wenn aber, Mönche, bei einem Mönche, der häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung der Vergänglichkeit pflegt, das Gemüt aber doch noch nach Gewinn, Ehre und Ruhm strebt und kein Ekel sich einstellt, so hat, Mönche, der Mönch es so anzusehen: „Nicht ist von mir die Betrachtung der Vergänglichkeit entfaltet worden, es besteht zwischen einst und jetzt noch kein Unterschied, eine Frucht der Meditation habe ich nicht erreicht.“ Auf diese Weise bleibt er dabei klar bewußt. Wenn aber, Mönche, bei einem Mönche, der häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung der Vergänglichkeit pflegt, das Gemüt vor Gewinn, Ehre und Ruhm zurückschreckt, sich loslöst, sich abkehrt, nicht mehr davon angezogen wird, und Gleichgültigkeit, ja Ekel sich einstellen, so hat, Mönche, der Mönch es so anzusehen: „Die Betrachtung der Vergänglichkeit ist von mir entfaltet worden, es besteht zwischen einst und jetzt ein Unterschied, eine Frucht der Meditation habe ich

erreicht“. Auf diese Weise bleibt er dabei klar bewußt. Die Betrachtung der Vergänglichkeit, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Was daher also gesagt wurde, wurde eben deshalb gesagt.

Die Betrachtung des Leidens bei der Vergänglichkeit (*anicce dukkhasaññā*), Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Und warum wurde das gesagt?

Wer, Mönche, häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung des Leidens bei der Vergänglichkeit pflegt, dem sind in Bezug auf Faulheit, Trägheit, Energielosigkeit, Nachlässigkeit und Unachtsamkeit starke Vorstellungen der Gefahr gegenwärtig (*tibbā bhayasaññā paccupaṭṭhitā hoti*), gleichwie vor einem Mörder mit gezücktem Schwert. Wenn aber, Mönche, bei einem Mönche, der häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung des Leidens bei der Vergänglichkeit pflegt, in Bezug auf Faulheit, Trägheit, Energielosigkeit, Nachlässigkeit und Unachtsamkeit keine starken Vorstellungen der Gefahr gegenwärtig sind, gleichwie vor einem Mörder mit gezücktem Schwert, so hat, Mönche, der Mönch es so anzusehen: „Nicht ist von mir die Betrachtung des Leidens bei der Vergänglichkeit entfaltet worden, es besteht zwischen einst und jetzt noch kein Unterschied, eine Frucht der Meditation habe ich nicht erreicht“. Auf diese Weise bleibt er dabei klar bewußt. Wenn aber, Mönche, bei einem Mönche, der häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung des Leidens bei der Vergänglichkeit pflegt, in Bezug auf Faulheit, Trägheit, Energielosigkeit, Nachlässigkeit und Unachtsamkeit starke Vorstellungen der Gefahr gegenwärtig sind, gleichwie vor einem Mörder mit gezücktem Schwert, so hat, Mönche, der Mönch es so anzusehen: „Die Betrachtung des Leidens bei der Vergänglichkeit ist von mir entfaltet worden, es besteht zwischen einst und jetzt ein Unterschied, eine Frucht der Meditation habe ich erreicht“. Auf diese Weise bleibt er dabei klar bewußt. Die Betrachtung des Leidens bei der Vergänglichkeit, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Was daher also gesagt wurde, wurde eben deshalb gesagt.

Die Betrachtung des Nicht-Selbst beim Leiden (*dukkhe anattasaññā*), Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Und warum wurde das gesagt?

Wer, Mönche, häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung des Nicht-Selbst beim Leiden pflegt und dessen Gesinnung in Bezug auf diesen mit Bewußtsein behafteten Körper und die äußeren Vorstellungsbilder frei ist vom Ich und Mein schaffenden Dünkel, in völliger Überkommung aller Besonderheiten, gestillt, vollkommen losgelöst. Wenn aber, Mönche bei einem Mönche, der häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung des Nicht-Selbst beim Leiden pflegt, seine Gesinnung aber in Bezug auf diesen mit Bewußtsein behafteten Körper und die äußeren Vorstellungsbilder nicht frei ist vom Ich und Mein schaffenden Dünkel, ohne völlige Überkommung aller Besonderheiten, gestillt und vollkommen losgelöst, so hat, Mönche, der Mönch es so anzusehen: „Nicht ist von mir die Betrachtung des Nicht-Selbst beim Leiden entfaltet worden, es besteht zwischen einst und jetzt noch kein Unterschied, eine Frucht der Meditation habe ich nicht erreicht“. Auf diese Weise bleibt er dabei klar bewußt. Wenn aber, Mönche, bei einem Mönche, der häufig und gründlich im Geiste die Betrachtung des Nicht-Selbst beim Leiden pflegt, und seine Gesinnung in Bezug auf diesen mit Bewußtsein behafteten Körper und die äußeren Vorstellungsbilder frei ist vom Ich und Mein schaffenden Dünkel, in völliger Überkommung aller Besonderheiten, gestillt, vollkommen losgelöst, so hat, Mönche, der Mönch es so anzusehen: „Die Betrachtung des Nicht-Selbst beim Leiden ist von mir entfaltet worden, es besteht zwischen einst und jetzt ein Unterschied, eine Frucht der Meditation habe ich erreicht“. Auf diese Weise bleibt er dabei klar bewußt. Die Betrachtung des Nicht-Selbst beim Leiden, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringt großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzelt im Todlosen und hat das Todlose zum Ziel. Was daher also gesagt wurde, wurde eben deshalb gesagt.

Diese sieben Betrachtungen, Mönche, entfaltet, vielfach geübt, bringen großen Gewinn, hohen Segen, sie wurzeln im Todlosen und haben das Todlose zum Ziel.



Das Suttam zeigt uns mit größter Deutlichkeit, daß alle diese Betrachtungen ihren zureichenden Grund nur dann haben und erst Sinn und Wert gewinnen, wenn sie im Todlosen wurzeln, d.h. wenn die Gewißheit des Todlosen in uns erlaubt, die Dinge unerbittlich so zu sehen, wie sie nun einmal sind. „Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selbst sein“, muß als tiefe lebendige Erkenntnis das ganze Bewußtsein durchtränken. Im Beilegungshaften finden wir keinen Stützpunkt, alles ist in Bewegung nach eigenen Gesetzen, und es besteht die Gefahr, daß wir, mitgerissen, in einen Abgrund gleiten. Die Gewißheit des Todlosen aber kommt aus dem, an dem alles vorübergeht, ohne es selbst wegtragen zu können: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“. So bringen uns die Betrachtungen Freude, Seligkeit und innere Einheit, die uns einen Frieden gibt, den die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann. Seine Wurzel liegt noch vor allem Bewußtsein, jenseits aller Bereiche des Psychologischen. Ein Anhauch des Nibbānam umfängt uns. „Das ist wahr, was echt ist: Nibbānam“ (Mittl. Sammlg., 140. Sut.).

Das Ziel bestimmt den Pfad, und in der Harmonie, dem Frieden und der Ruhe, die bei den Betrachtungen sich erneuern und vertiefen, wird es immer wieder spürbar.

Die Gewißheit des Todlosen muß in uns Wurzel gefaßt haben, sonst wäre kein zureichender Grund dafür da, sich den Dingen in dieser Weise zu konfrontieren. Wir könnten dann mit Bernardus Jasink sagen, daß solche Betrachtungen unserem „gesunden, abendländischen Lebensgefühl“ widersprächen und allerdings nicht bloß diesem. „Und doch“, fährt Jasink fort, „kehrt diese Betrachtung des ‘Unschönen’, ‘Unreinen’, ‘Häßlichen’, die asubha-bhāvanā, fast wörtlich wieder in manchen Schriften neuerer christlicher Asketen und Mystiker, ja sogar in weit verbreiteten Erbauungsbüchern ...“ („Die Mystik des Buddhismus“, Max Altman, Leipzig 1922).

Eine religiöse Einstellung, die im Todlosen fußt, läßt eben immer wieder auf Betrachtungen zurückkommen, wie sie z.B. Bernhard von Clairvaux pflegte: „Die anhaltende Betrachtung des Todes sei dir die höchste Philosophie! Sie trage mit dir, wo immer du weilst, wohin immer du gehst, und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen. – Zu jenen eile ich, die im Tode ihres Körpers von dannen gegangen sind. Blicke ich auf ihre Gräber, so finde ich darin nichts als Staub und Gewürm, Gestank und Schrecken. Was ich bin, sind sie gewesen; was sie sind, werde ich sein.“





---

## *ECHTE HINGABE ODER BLOSSE ANPASSUNG AN DIE UMGEBUNG*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag am 11. Mai 1969 zur „Woche des Beisammenseins“  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XXII. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1969/2513

**E**s gibt keine Lehre, die uns so deutlich zeigt, wie dies die Buddha-Lehre tut, daß jede Persönlichkeit der Mikrokosmos ist, der alle Gesetze auch des Makrokosmos in sich trägt. Die Jinas verdeutlichen es sich dadurch, daß sie die Welt als den großen Menschen sehen, der alles das in sich trägt, was auch im kleinen Menschen zur Darstellung gelangt. Wir finden diese Idee auch wieder bei Emanuel Swedenborg. Die ganze bunte Mannigfaltigkeit, alle die Widersprüche, das Hohe, das Gewöhnliche und das Tiefe treffen wir in uns, und wie uns das Äußere entgegentritt und wie wir es empfinden müssen, wird durch unsere eigene innere Art bestimmt. Dem oberflächlichen Menschen bietet sich nur die Oberfläche der Welt, dem aber, der sich gründlicher kennen lernt, fängt sich auch an der tiefere Sinn der äußeren Dinge, ihre symbolhafte Bedeutung zu erschließen.

Wir denken dabei an das Gleichnis, das uns Georg Grimm einmal gab und seine Erläuterungen hierzu: „Eine Anzahl Menschen durchwandere nachts eine Gegend. Um diese sehen zu können, trage jeder eine elektrische Laterne mit Scheinwerfer bei sich. Die Farbe des ausstrahlenden Lichtes sei in allen Laternen vollkommen gleich. Gleichwohl sieht ein Teil der Wanderer die aus der Dunkelheit heraustretenden Gegenstände in einem zarten grünlichen Schimmer. Der andere Teil sieht diesen Schimmer nicht ...“ – „Die Wanderer bei Nacht sind die Menschen, das Licht in den Laternen ist ihr Erkenntnisvermögen. Die in ihren Sehbereich eintretenden Gegenstände sind die Objekte der Welt. Der grünliche Schimmer aber ist der Schimmer eines Ewigen, den alle nur möglichen Gegenstände der Welt, trotz ihrer ausnahmslosen eigenen Vergänglichkeit, auf den betrachtenden Geist zurückwerfen. Gar viele zwar sehen diesen Schimmer nicht. Es sind die Materialisten aller Zeiten und aller Schattierungen, ... die sich noch dazu nicht wenig auf diesen ihren ‘Wirklichkeitssinn’ gegenüber den anderen einbilden, die es sich einfach nicht abstreiten lassen, daß sie jenen Schimmer eines Ewigen wirklich und wahrhaftig wahrnehmen, weshalb sie es sich dann natürlich auch gefallen lassen müssen, daß sie von jenen ‘Aufgeklärten’, in Wahrheit aber schon so ziemlich auf den tiefsten, überhaupt möglichen Stand aller Weltbetrachtung Angelangten, als Phantasten und Träumer qualifiziert werden.“

Den Scharfsichtigsten und Scharfsinnigsten unseres Gleichnisses sind jene zu vergleichen, „die den Schimmer eines Ewigen, den alle Dinge der Welt, trotz ihrer eigenen Vergänglichkeit, auf den erkennenden Geist zurückwerfen, in unserem eigenen Selbst, unserem eigenen tiefsten Wesen,

das auch das Licht der Erkenntnis bereits ausstrahlt, gründen sehen: Weil unser eigenes tiefstes Wesen unvergänglich ist, reflektiert alles Vergängliche auf uns das Leid der Vergänglichkeit und damit den Schimmer der Unvergänglichkeit jenes unseres eigenen Wesens, woraus dann weiterhin die Ahnung aufsteigt, daß in gleicher Weise wie unser eigenes Wesen, so auch das – nicht erscheinende – Wesenhafte von allem andern unvergänglich ist.“

Auf dem anschaulichen Erkennen fußt die Buddha-Lehre. Sie ist Mystik, wenn „Mystik“ in dem Sinne genommen wird, daß man unter diesem Begriff einfach alles zusammenfaßt, was die eigenen Tiefen an psychischen Fähigkeiten und inneren Erlebnismöglichkeiten in sich bergen, sowie den Weg, der diese Fähigkeiten zu Tatsächlichkeiten werden läßt und jenseits aller geistigen Sphären uns hineinsinken läßt in das, auf dem wir gründen, das auch schon hier als der wahre und große Friede erlebt werden kann, jenseits alles Wahrnehmbaren und Aussprechbaren.

Praktisch führt das dahin, daß uns der Dhammapada-Vers 166 kündigt: „Das eigene Heil gib nimmer auf um fremden noch so großen Heils“. Der Mahā-Thera erklärt uns, daß diese Worte nur besagen wollen: „Lasse nie dein eigenes Heil außer acht um des Heiles der anderen willen; denn sonst ruinierst du dich nur selber, ohne in Wahrheit den anderen zu nützen, eine Mahnung, die heute noch genau so berechtigt ist, wie sie es früher war, da auch heute noch die Devise im Schwange ist: ‘Unheilsam in der eigenen Haut, wird allgemeines Wohl gewählt’“ (Psalmen der Mönche, v. 936).

Wir kennen ihn alle den geschäftigen und dabei sehr gefälligen Menschen. Er ist allgemein sehr beliebt. Für das Versagen anderer hat er gern eine Entschuldigung bereit, wenn er nicht etwa gerade selbst davon betroffen wird. Jedenfalls ist er immer da, immer zur Hand. Er kennt sich in allen Angelegenheiten aus und weiß manchen guten Ratschlag zu geben. Er weiß, wie man günstig sein Geld anlegt und vorteilhaft Versicherungen abschließt. Das hat allerdings auch im Leben eine große Bedeutung und ist nicht zu unterschätzen. Das weiß der gefällige Mensch sehr wohl, und er ist sich seines Wertes überaus bewußt. Er selbst sucht äußere Sicherheit und versteht auch, wenn der liebe Nächste sie begehrt. Er geht so sehr in den allgemein geltenden Anschauungen auf, daß tiefere Fragen für ihn nicht existieren. Wie sollte das auch der Fall sein! Es liegt außerhalb seines Interesses, sich selbst näher kennen zu lernen, und daß beim anderen in dieser Beziehung auch kein Interesse vorhanden sei, setzt er voraus. Seine Geschäftigkeit behütet ihn vor Stille und Alleinsein, so etwas gibt es für ihn gar nicht. Er nimmt sich so, wie er ist, und glaubt damit zufrieden sein zu dürfen. Und er hat auch dazu gar keine Zeit, irgendwie mit sich selbst ins Reine zu kommen; zu allem hat er Zeit, bloß dazu nicht. Seine Gefälligkeit, die ein Teil seines Angepaßtseins ist, gibt ihm einen gewissen Grad höherer Sicherheit, in der er sich geborgen fühlt. Und auch das hat seine Richtigkeit; verleiht doch eine gütige Gesinnung einen Schutz gegen alles Feindliche, und wer wollte abstreiten, daß die Haltung des gefälligen Menschen in dieser Richtung liegt.

Ohne Anpassung können wir alle nicht existieren. Dabei beeinflußt die Umgebung den Menschen mächtig. Sehr gegensätzliche Zeiten hat die ältere Generation erleben müssen. In ihrer Jugend sah es noch so ganz anders aus. Das Pferd trabte noch mit dem Wagen durch die Straße. Autos gab es sehr wenige. Es fehlten Rundfunk und Fernsehen. Die Ereignisse, die die Öffentlichkeit interessierten, wurden durch Extrablätter bekannt gemacht. Obwohl heute so viel mehr Bücher verlegt werden, hatte das Buch im Leben des einzelnen doch noch eine ganz andere Bedeutung. Das ausgewählte Buch wurde von viel mehr Menschen als heute wirklich studiert. Dem alten Menschen von heute hängt noch immer etwas von der Art an, die von anderen Verhältnissen begünstigt wurde. Die Jugend dagegen nimmt die neuen Verhältnisse als selbstverständlich hin. Die Technik spielt von Anfang an in ihrem Leben die entscheidende Rolle. Viel Jugend ist dem technischen Kollektiv schon weitgehend angepaßt und wird in der Hauptsache von diesem und seinem kausal-mechanischen Weltbild in ihrem Denken, Fühlen und Wollen bestimmt. Der

Angepaßteste ist dann der bloße Funktionär, bei dem wahre Menschlichkeit verkümmert ist und der auch als Mitträger und Mehrer religiös-philosophischer Werte ausscheidet. Im Durchleben verschiedener Phasen technischer Entwicklung liegt wahrscheinlich auch eine Chance. Ohne Anpassung können wir alle nicht leben. Anpassung aber an veränderte Verhältnisse läßt alte Gewohnheiten loslassen und das kann beim sehr bewußt erlebenden Menschen ein echtes Leidenserlebnis mit dem sehr positiven Vorzeichen wirklichen innerlichen Loslassens sein, ein Zustand der Befreiung. Und in der Anpassung an die Umgebung müssen wir alltäglich so viel Persönliches, Allzupersönliches aufgeben, daß dies, wenn es aus der geistigen Einstellung heraus geschieht, Eigensüchtiges aufzugeben, um zur Harmonie in der nächsten Umwelt beizutragen, von hoher Bedeutung ist.

Die Anpassung aber kann nach dem Gesetz der Trägheit in eine sehr gefährliche Richtung gehen und tut es dies wohl auch leider zumeist. Der Mensch verliert dabei sein Eigenwesen, oft gerade die ihm innewohnende Tendenz, sein wahres Selbst suchen zu müssen, so daß er von ähnlichen Gefühlen, Instinkten, Trieben und Willensregungen erfüllt wird, wie sie sich allzuleicht beim Menschen zeigen, wenn er in der gemeinen Menge aufgeht. Allerdings wird damit das Leben leicht und problemlos, wenn auch nur scheinbar, denn Krankheit, Alter und Tod bleiben wir weiterhin ausgeliefert. Diese Zustände aber werfen uns ganz auf uns selbst zurück. Allerdings – solange wir in dem Wahne leben, im Mitmachen uns gänzlich sichern zu können, fühlen wir uns eben gerade in unseren Schwächen von unserer Umgebung entschuldigt. In der Masse Mensch sprießen alle niedrigen Triebe üppig empor. – So ist auch unsere Anpassung an die unmittelbare Umgebung oft bloß die Anpassung aus Schwäche. Wie devot und servil kann der Mensch sein! Wie viel Lob erntet er deswegen gerade von denen aus seiner Umgebung, für die ein solches Verhalten sehr nützlich ist.

Der uferlosen Anpassung, die in Seichtheit und Sumpf führt, setzt der Vollkommen-Erweachte in seiner Rede „Alle Einflüsse“ Grenzen. Auch der Buddho weiß, daß wir ohne Anpassung an gegebene Verhältnisse nicht leben können. Wir werden dauernd von Einflüssen berieselt, die der Erhabene *āsavā* nennt. Es liegt in diesem Wort, daß etwas in uns einfließt und uns beeindruckt, was dann angenehme, unangenehme oder indifferente Empfindungen hervorruft. Wie diese Einflüsse auf uns wirken, hängt von unserer geistigen Einstellung ab, aus der heraus die Anpassung erfolgt. Nach dem Vollkommen-Erweachten gibt es Einflüsse, die wissend überwunden werden müssen, Einflüsse, die durch Zügelung überwunden werden müssen, Einflüsse, die pflegend überwunden werden müssen, Einflüsse, die duldend überwunden werden müssen, Einflüsse, die fliehend überwunden werden müssen und Einflüsse, die kämpfend überwunden werden müssen (Majjh.-Nik., 6. Sut.).

Weil nur die eigene unmittelbare Einsicht Wert hat und auch die Lehre des Buddho nur insoweit für uns Wert gewinnt, wieweit sie diese eigene Einsicht ermöglicht, so müssen wir die wahre Natur unserer Persönlichkeit und der durch sie vorhandenen Welt erkennen. Die Dinge, die uns entgegentreten, können im Sinne der Lehre allerdings weise und sie können, wie zumeist, auch unweise angeschaut werden. Ein Erkennen im Sinne der Lehre läßt die Dinge uns nicht zur Fessel werden, sondern sie dienen uns zur Belehrung, weil uns deutlich wird, daß doch letzten Endes alles vergänglich ist und beim Anhaften daran leidvoll wird und deshalb nichts mit meinem tiefsten Wesen zu tun hat.

„Somit, Ānando, was da geboren wird oder altert oder stirbt oder vergeht oder entsteht, was im Bereiche der Begriffe liegt, was im Bereiche der Erklärungen, im Bereiche des Offenbarwerdens, im Bereiche des Erkennens liegt, was geboren wird, um in seiner gegenwärtigen Gestalt in Erscheinung zu treten – das ist der körperliche Organismus mitsamt dem Bewußtsein“ (Dīgh.-Nik., 15. Sut.).

„Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo, wie es in der äußeren Anschauung sich darstellt. Könnte er sich hingegen zum Bewußtsein bringen, was er noch überdies und außerdem ist, so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenazität (Hartnäckigkeit) seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: ‘Was kümmert der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?’“ (Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung“, II. Kap. 41)

Weiter spricht der Vollkommen-Erwachte von den Einflüssen, die durch Zügelung überwunden werden müssen: „Besonnen zügelt er das Denkorgan. Denn würde er sein Denkorgan nicht zügeln, so würden die Einflüsse ihn überwältigen; doch das gezügelte Denkorgan hält die Einflüsse von ihm ab. Würde er sich also nicht zügeln, so würden die Einflüsse ihn überwältigen, doch gezügelt hält er die Einflüsse von sich ab.“

Zu den Einflüssen, die pflegend überwunden werden müssen, heißt es z.B.: „Gründlich besonnen pflegt er der Lagerstatt, nur um sich vor Kälte zu schützen, vor Hitze zu schützen, nur um sich vor Wind und Wetter, vor Mücken und Wespen und plagenden Kriechtieren zu schützen, nur um den Unbilden der Jahreszeit auszuweichen, um die Zurückgezogenheit genießen zu können. Gründlich besonnen pflegt er der Arzneien im Fall einer Krankheit, nur um aufgestiegene plagende Empfindungen zu beschwichtigen, um das Höchste zu behaupten: nicht belästigt zu werden. Weil also, wenn er sich nicht pflegte, quälende Einflüsse ihn überkämen, pflegt er sich und quälende Einflüsse machen sich nicht geltend.“

Von den Einflüssen, die dulddend überwunden werden müssen, heißt es: „Da erträgt er gründlich besonnen 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 dulddend aus. Denn würde er ungeduldig, so würden ihm quälende Einflüsse entstehen. Darum bleibt er geduldig und quälende Einflüsse machen sich nicht geltend.“

Die Einflüsse, die fliehend überwunden werden müssen, können wir leicht in unsere Lage übertragen. In dem alten Text lauten sie: „Da flieht er gründlich besonnen einen wütenden Elefanten, ein wütendes Pferd, einen wütenden Stier, einen wütenden Hund, er flieht Schlangen, meidet abgeholzten Grund, Dornengestrüpp, Klinzen und Klüfte, Pfützen und Sümpfe, Orte, die zum Weilen nicht taugen, Plätze, die zum Wandeln nicht taugen. Freunde, die zum Verkehr nicht taugen, von erfahrenen Ordensbrüdern entsprechend mißbilligt würden, solche Orte, solche Plätze, solche Freunde flieht er, gründlich besonnen. Denn wollte er sie nicht fliehen, so würden die Einflüsse ihn überwältigen: darum flieht er und entgeht den Einflüssen.“

Und weiter ist die Rede von den Einflüssen, die kämpfend überwunden werden müssen: „Da gönnt er gründlich besonnen einem aufgestiegenen Wunschgedanken keinen Raum, verleugnet ihn, vertreibt ihn, vertilgt ihn, erstickt ihn im Keime; gönnt einem aufgestiegenen Gedanken des Widerwillens keinen Raum, verleugnet ihn, vertreibt ihn, vertilgt ihn, erstickt ihn im Keime; gönnt einem aufgestiegenen Zorngedanken keinen Raum, verleugnet ihn, vertreibt ihn, vertilgt ihn, erstickt ihn im Keime; gönnt diesen und jenen schlechten, verderblichen Gedanken, die aufsteigen, keinen Raum, verleugnet sie, vertreibt sie, vertilgt sie, erstickt sie im Keime. Gäbe er aber nach, so würden die Einflüsse ihn überwältigen; darum kämpft er und bleibt frei von diesen Einflüssen.“

Bloße Anpassung heißt das Persönliche, Allzupersönliche als das Wesenhafte zu nehmen. Dem persönlichen Vorteil zuliebe paßt man sich völlig der Umgebung an und geht in ihr auf nach dem Prinzip, nicht aufzufallen, erleichtere das Leben. Damit aber wird das Leben in seiner Sinnlosigkeit belassen, die es durchaus haben kann. Die Empfindung ist um der Empfindung willen da und Leben ist Empfindung. Und so gibt man sich einem sinnlosen Auf und Ab anheim, nicht ahnend,

daß man damit auch im Ozeane des Leidens untertaucht. In den Wogen des Lebens unterzugehen, ist keine Aufgabe, wir aber haben die Aufgabe, unter dem Blickpunkt der Ewigkeit uns innerlich zu verwandeln und damit auch unsere Umgebung umzuschaffen. Wir wissen aber, daß wir, um dies überhaupt zu können, die Anpassung im Sinne des Vollkommen-Erwachten uns dazu führen muß, uns die geeignete Umgebung zu gestalten. Falsche Freunde muß ich fliehen, um rechte Freunde zu gewinnen. Wie gesagt, es ist keine Aufgabe, uns restlos den Verhältnissen anzupassen, damit uns die Wogen des Samsāro hintragen, wohin sie auch mögen, und wir immer wieder mit dem, was wir für unser Ich halten, zerschellen an unwirtlichen Gestaden. Wir aber haben die Aufgabe, unser Gemüt zu läutern, eine höhere Welt in uns zu schaffen, damit sie auch auf unsere Familie, auf unsere Umgebung ausstrahle.

Und so weist uns auch der Text auf die Wichtigkeit des meditativen Verweilens hin. Er führt aus: „Da erweckt er gründlich besonnen die Besonnenheit, die in der Abgeschiedenheit durch Loslösung erzeugt wird ... erweckt die Ergründung der Buddha-Lehre ... erweckt die Energie ... erweckt die Heiterkeit ... erweckt den Geistesfrieden ... erweckt die Konzentration ... erweckt den heiligen Gleichmut, der in der Abgeschiedenheit durch Loslösung erzeugt wird. Weil er also ohne Erweckung von den Einflüssen überwältigt würde, wirkt er die Erweckungen.“

Der Mensch ist beim Altern, beim Kranksein und beim Sterben auf sich zurückverwiesen. Dabei gewinnt ab und zu der eine und der andere die Leidenserkenntnis, daß ihn das Vergängliche und Leidbringende lehrt, das wahre Wesenhafte im eigenen Innern, jenseits der hingefälligen Beilegungen zu suchen: „Die stoßende Kraft erkennst du am Widerstand, urewiges Wesen am Leid der Vergänglichkeit. Das Leid der Vergänglichkeit ist der Mahner, daß wir unvergänglich sind.“ Erst aus dieser Erkenntnis heraus gibt es wahre Freundschaft, wahres Mitleiden, wahre Mitfreude, wahren heiligen Gleichmut. Erst aus dieser Erkenntnis heraus ist echte Hingabe möglich. „Das eigene Heil gib nimmer auf um fremden noch so großen Heils“ (Dhammapada 166). Der Mahā-Thera fügt, wie schon gesagt, dem hinzu: „Lasse nie dein eigenes Heil außer acht um des Heiles der anderen willen; denn sonst ruinierst du dich nur selber, ohne in Wahrheit den andern zu nützen, eine Mahnung, die heute noch genau so berechtigt ist, wie sie es früher war, da auch heute noch die Devise im Schwange ist: ‘Unheilsam in der eigenen Haut, wird allgemeines Wohl gewählt’“ (Psalmen der Mönche 936). Wir können keinem andern wirklich helfen, wenn wir nicht im stillen Winkel immer wieder zur Klarheit kommen, wo wir selber uns nun tatsächlich befinden. Die Tiefe der Seele muß still sein, dann erst spiegelt sich Wahrheit. Das allein nur können wir im sich immer wieder erneuernden meditativen Verweilen finden. Und es gilt, was der Mahā-Thera weiter sagt: „Das Richtige ist eben, sowohl zum eigenen als auch zum Heile der anderen zu wirken. Ein solcher Mensch ‘ist der größte, der beste, der würdigste, der erhabenste’ (Ang.-Nik. IV, 95), er tritt ganz in die Fußstapfen des Buddho, der ja auch nicht mit seiner eigenen Erlösung sich begnügte, sondern Zeit seines Lebens zu retten suchte, was zu retten war, ja, der weiterhin dafür Vorsorge traf, daß auch allen späteren Geschlechtern an seiner Lehre der klar sichtbare Weg zum Heile offen blieb ...“



---

## WIE WEIT WIRD DER PFAD VOM VERTRAUEN BESTIMMT?

### BEGRÜNDETES UND UNBEGRÜNDETES VERTRAUEN

---

Von Max Hoppe (Br.Dhammapālo)

Vortrag bei der Pavāranā-Uposathafeier am 10. August 1969

YĀNA. XXII. Jahrgang, Heft 4, Juli/August 1969/2513

**E**ine Atmosphäre des Vertrauens, die ihn innig mit seiner Umgebung verbindet, ersehnt jeder Mensch. Um wirklich leben zu können, braucht er Vertrauen zu den Menschen seiner Umgebung, braucht Vertrauen auch zu denen, die ihn führen sollen, braucht Vertrauen zu Menschen und Büchern, die ihn belehren sollen durch Wort und Schrift. Wie leicht wird dem Menschen das Leben, wenn ihn eine Atmosphäre des Vertrauens in der Familie, wie auch bei seinem Wirken und Arbeiten umgibt.

Wie oft aber schenkt der Mensch, verführt durch seine Neigungen, dort Vertrauen, wo zu Mißtrauen aller Anlaß wäre. Seine Mitmenschen sehen oft, wie unangebracht sein Vertrauen ist, die Triebe aber dessen, den es angeht, hindern ihn klar zu sehen. Was können nicht alles für Neigungen dahinter stehen, uns aus rein subjektiven Gründen vertrauend zu verhalten in der Hoffnung, daß die Dinge sich so oder so gestalten werden, wie es unseren Wünschen entspricht. Es geht uns dann oft so, wie es im Gleichnis des 126. Suttam der Mittleren Sammlung heißt: „Gleichwie etwa, Bhumijo, wenn ein Mann, der Milch begehrt, Milch sucht, auf Milch ausgeht, eine Kuh, die gekalbt hat, am Horn zu melken begänne, mag der auch also mit Hoffnung bemüht sein, Milch kann er unmöglich gewinnen, mag der auch also ohne Hoffnung bemüht sein, Milch kann er unmöglich gewinnen ...“ Falsches Vertrauen erweist sich eben schließlich als solches. Aus seinem tiefsten Wesen heraus möchte der Mensch glücklicher werden, er möchte Höheres erstreben, er ahnt etwas von einer Unsterblichkeit, der sein an das Leibliche gebundene Sein widerspricht, doch ist diese Ahnung so stark, daß er aus diesem Urgefühl heraus oft bereit ist, auch das Absurdeste zu glauben. So kann er mit Liebe auf das Verkehrteste hinsehen und seine Hoffnung richtet sich hin auf Chimären.

Im Widerspruch zum bloßen Glauben muß Vertrauen immer wieder aus der Erfahrung heraus bestätigt werden. Man braucht Gründe dafür, daß man gerade dieses Vertrauen hegt. Der Mensch wird allerdings das berechtigte Vertrauen haben, der die meiste Urteilskraft hat. Und diese läßt die Dinge nüchtern sehen. Liebe und Haß verleiten uns dazu, falsches Vertrauen zu gewinnen.

Ist aber ein so berechtigtes Vertrauen auch auf dem Gebiete der Lehre möglich? Georg Grimm sagt in „Ewige Fragen“: „Die Religionen selbst scheiden sich wieder in Glaubens- und in Erkenntnisreligionen oder philosophische Religionen. Zu den letzteren zählte die Religion eines



Sokrates, eines Platon, eines Plotinos, dann die Religion der abendländischen Mystiker, die sich ihre religiöse Einstellung ja ebenfalls auf Grund eigener Erkenntnis erkämpft haben. Vor allem aber gehören zu den philosophischen Religionen die großen indischen Religionen des Veda und des Buddho.“

So lesen wir im Hauptwerke Georg Grimms: „Nur die eigene unmittelbare Einsicht hat Wert, und auch die Lehre des Buddho selbst hat nur insofern Wert, als sie diese ihm eigene Einsicht ermöglicht: ‘Und der Meister legt ihm die Lehre dar, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse. Wie nun der Meister die Lehre darlegt, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse, wird sie dem Jünger klarer und klarer und Satz um Satz erschließt sich ihm. Bei wem da, Mönche, das Vertrauen zum Vollendeten mit solchem Anhalt, auf solche Weise, unter solchen Umständen Boden gefunden, Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat, das wird, Mönche, wohlbegründetes Vertrauen genannt, in der eigenen *Anschauung* wurzelnd, stark und kein Asket oder Brahmane, kein Gott und kein Teufel, kein Brahma noch irgendeiner in der Welt kann es ausrodern. *Das ist die Art, Mönche, wie man beim Vollendeten die Lehre prüft, und das ist die Art, wie der Vollendete der Lehre gemäß wohl geprüft wird.*“ (Mittl. Sammlg., 47. Sut.)

Vertrauen beruht auf Gegenseitigkeit. Wie wir immer wieder in den Lehrreden hören, wandte sich der Buddho an Menschen, die den Sinn für dānam besitzen, die hingebungsvoll zu sein vermögen. Solche Menschen schienen ihm vertrauenswürdig und bei solchen Menschen konnte er auch auf Vertrauen rechnen. Ein Mensch, der Sinn hat für dānam, für Hingabe, hat die Tendenz des Loslassens von eigensüchtigem Denken und Tun und schenkt dem Lehrer Vertrauen, der ihn auf den Weg der Befreiung führt. Er hat eine Einstellung, wie sie im 70. Suttam der Mittleren Sammlung uns dargestellt wird: „Nicht kann man, Mönche, gleich am Anfang Gewißheit erlangen, sondern allmählich sich mühend, allmählich kämpfend, Schritt um Schritt weiterschreitend, erlangt man *Gewißheit*. Wie aber erlangt man, allmählich sich mühend, allmählich kämpfend, Schritt um Schritt weiterschreitend, Gewißheit? Da kommt einer heran, Mönche, von Zutrauen bewogen. Herangekommen gesellt er sich zu. Zugesellt gibt er Gehör. Offenen Ohres hört er die Lehre. Hat er die Lehre gehört, behält er sie. Hat er die Sätze behalten, betrachtet er den Inhalt. Hat er den Inhalt betrachtet, gewähren ihm die Sätze Einsicht. Indem ihm die Sätze Einsicht gewähren, billigt er sie. Indem er sie billigt, wägt er ab. Hat er abgewogen, arbeitet er, und weil er unermüdlich arbeitet, verwirklicht er eben leibhaftig die höchste Wahrheit und *weise durchbohrend erschaut er sie.*“

Im Anschluß an diese Worte heißt es im Hauptwerk unseres Lehrers: „Hiernach verlangt der Buddho von seinen Jüngern nur Eines, nämlich die Beschreitung des von ihm gewiesenen Weges, auf welchem man selber die anschauliche Erkenntnis der Wahrheit gewinnen kann. Dieses Minimum von Vertrauen, wenigstens einmal den von ihm gewiesenen Weg zur Entdeckung der Wahrheit zu versuchen, kann freilich auch er nicht entbehren, kann es wohl aber auch als anima candida, als ein Mann, der offensichtlich keinerlei selbstsüchtige Zwecke mehr verfolgt, verlangen. Ist ihm aber nur erst einmal dieses Mindestmaß von Vertrauen, das in der Welt ganz unentbehrlich ist, entgegengebracht und der von ihm gewiesene Weg, den er mit der Genauigkeit einer Generalstabkarte beschreibt, erst einmal beschritten, dann ergibt sich alles Weitere von selbst, indem schon gar bald die vorausgesagten Lichtblicke und ungeahnten Ergebnisse der Reihe nach, den nach und nach erreichten Stationen eines Wanderers auf der Landstraße vergleichbar, sich einstellen und so das anfängliche Vertrauen von selbst immer mehr in die unerschütterliche Gewißheit von der Richtigkeit auch der noch nicht zurückgelegten Wegstrecke übergeht.“ So heißt es im 70. Suttam der Mittleren Sammlung: „Wer da, Mönche, ein Meister ist, der der Welt nachgeht, mit weltlichen Dingen sich abgibt, selbst der wird nicht wie ein Krämer und Trödler behandelt (indem man von ihm verlangt): ‘So möchten wir es haben, dann wollen wir uns

einlassen.' Warum denn, Mönche, der Vollendete, der gänzlich von weltlichen Dingen losgelöst ist? Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, geht die Zuversicht auf: Meister ist der Erhabene, Jünger bin ich, der Erhabene weiß, ich weiß nicht. Dem vertrauenden Jünger, Mönche, der im Orden des Meisters mit ernstem Eifer sich übt, teilt sich der Orden des Meisters erquickend mit und köstlich, ihm geht die Zuversicht auf: Gerne sollen Haut und Sehnen und Knochen einschrumpfen an meinem Leibe, aufdrocknen Fleisch und Blut: was da durch menschliche Kraft, menschliche Energie, menschliche Anstrengung erreicht werden kann, nicht bevor es erreicht ist, wird die Kraft nachlassen.“ „Der Buddho“, fügt Georg Grimm hinzu, „verlangt also nicht mehr Vertrauen, als man einem *Wegweiser* entgegenbringen muß, aber auch nicht weniger als ein solcher: 'Das kann ich, Brahmane, hierbei tun: Wegweiser ist der Vollendete'“ (Mittl. Sammlg., 107. Sut.).

Dieser Geist eines hingebungsvollen Menschen, der auf das Wesentliche gerichtet ist, läßt offenen Ohres der rechten Stimme Vertrauen schenken. Seine Geisteseinstellung läßt ihn sich um ein Verhalten bemühen, das im Einklang mit den fünf Verhaltensweisen besteht: 1) Nichts Lebendiges absichtlich zu töten oder zu verletzen, 2) in keiner Form Nichtgegebenes zu nehmen, sei es auch noch so geringfügig, natürlich auch nicht in der Form irgendwelcher geschäftlicher Übervorteilung oder gar des direkten Betruges. 3) innerhalb der Geschlechtssphäre stets in den Grenzen des Erlaubten zu bleiben. Dazu gehört vor allem nicht nur nicht mit der Frau eines anderen, sondern überhaupt mit keinem weiblichen Wesen in sexuelle Beziehungen zu treten, das noch unter der Obhut der Eltern oder dritter Personen steht, also nicht nicht selbständig ist, 4) wissentlich nichts Unwahres zu sprechen; desgleichen jede rohe Rede zu vermeiden. 5) berauschende und berückende Getränke und Mittel zu vermeiden. Er müht sich und folgt dem guten Beispiel. Aus dem Geist heraus, der keinen Harm verursacht, erwächst ihm innere Heiterkeit und Freude „und was an Verunreinigungen des Geistes besteht, das schwindet, gleichwie ein beschmutzter Spiegel durch richtiges Vorgehen rein wird“ (Ang.-Nik., III, 70).

Unser eigenes Gewissen belohnt und bestraft uns. Das Gewissen ist die Summe unseres lebendigen Wissens im Sinne von Weisheit. Rechte geistige Einstellung und rechtes Verhalten sind eine gute Grundlage für eine vertrauensvolle Hingabe. Wir lesen im Itivuttaka 22 als Ausspruch des Erhabenen: „Schreckt nicht zurück, ihr Jünger, vor den *Verdiensten*; dies, nämlich Verdienste, ist eine Bezeichnung für Glück, für Erwünschtes, Ersehntes, für Liebes und Erfreuliches. Ich erinnere mich nun aber, ihr Jünger, daß für lange Zeit hindurch gewirkte Verdienste ich mich nach und nach, eine lange Zeit, einer erwünschten, ersehnten, lieben und angenehmen Reife zu erfreuen hatte. Nachdem ich sieben Jahre den Geist der Güte gepflegt hatte, kehrte ich für sieben Perioden der Weltzerstörung und Welterneuerung nicht wieder in diese Welt zurück; in der Periode der Weltzerstörung, ihr Jünger, erschien ich bei den Abhassaras, in der Periode der Welterneuerung gelangte ich in den leeren Brahma-Palast. Dort nun, ihr Jünger, war ich Brahma, der große Brahma, der Überwinder, der Unüberwundene, der Allseher, der seinen Willen walten läßt. Sechsdreißigmal nun aber, ihr Jünger, war ich Sakko, der Herr der Götter, einige hundertmal war ich ein weltbeherrschender König, ein gerechter König des Rechts, der bis zu den vier Enden unseres Weltteils gebietet, siegreich, ein trefflicher Schutzherr seiner Länder, der sich im Besitz der sieben Kostbarkeiten befindet. Was soll da aber erst von den Ländern und Reichen gesagt werden! Da dachte ich, ihr Jünger, bei mir also: 'Für welche Tat von mir ist dies wohl die Frucht, für welche Tat die Reife, daß ich gegenwärtig so großmächtig, so hochgewaltig bin?' Und es stieg mir, ihr Jünger, folgender Gedanke auf: 'Für drei meiner Taten ist dies die Frucht, für drei die Reife, daß ich gegenwärtig so großmächtig, so hochgewaltig bin, nämlich für Hingabe, für Selbstbeherrschung, für Zügelung'.“

Wenn wir den Text aufmerksam lesen, so merken wir auch hier, daß das, was folgt, aus der inneren Einstellung heraus eintritt. Um Lohn, der von einer äußeren Macht dafür uns gegeben

wird, handelt es sich dabei nicht. Gute Taten, die um des Lohnes willen verrichtet werden, geschehen nicht aus dem rechten Geist heraus. Lohn aber kann ich nur von einer persönlichen Macht erhalten, die sich veranlagt fühlt, mich zu belohnen. Es gilt schon für den Beginn dieses Lebens, was Schopenhauer so ausdrückt: „Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind *ein Wesen* ...“ (Welt als Wille und Vorstellung II, 41.Kap.). Im Gemüt aber erleben wir schon jetzt, was uns nach dem Zerschneiden des Körpers, nach dem Tode werden kann. Das Wort „Gemüt“ ist ja ein bloßer Sammelname „für die Summe aller überhaupt möglichen inneren Regungen nach der Willens- und Vorstellungsseite hin“ (LEHRE DES BUDDHO, S. 111). Die uns beherrschende Gemütsverfassung unterliegt einer fortwährenden Wandlung, den Trieben untertänig zu werden oder einen Weg der Befreiung zu gehen. Die rechte Richtung zeigen, buddhistisch gesehen, die Worte des Samyutta-Nikāya XXXV, 1: „Was vergänglich ist, ist leidvoll, was leidvoll ist, das ist anattā (nicht das Selbst), was anattā ist, davon gilt: ‘Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst’“, denen unser Drang, unsere triebhafte Art aber mit Macht zu widersprechen sucht: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst.“

Im Sinne der Lehre aber wird uns nach dem Erleben dieser Persönlichkeit bloß das, was jetzt schon im Gemütsleben sich zeigt. Auch in den Worten des Angelus Silesius kommt es so deutlich zum Ausdruck: „Mensch, wird das Paradies in dir nicht erstlich sein, – So glaube mir gewiß, du kommest nimmer drein.“ – „Der Weise, wenn er stirbt, begehrt in Himmel nicht: – Er ist zuvor darin, eh’ ihm das Herze bricht.“ Er weist dabei hin auf den Weg, der zu einer heilsamen Gemütsverfassung führt: „Zu wem du dich gesellst, des Wesen säufst du ein: – Bei Gotte wirst du Gott, beim Teufel Teufel sein.“ – „Was hilft dich’s, daß du bist mit Wasser abgewaschen? – So du in dir nicht dämpfst die Lust, vom Kot zu naschen.“

Die Reinigung des Gemütes läßt den Strebenden immer besser verstehen: „Mein Wirken ist mein Besitz, mein Wirken ist mein Erbteil, mein Wirken der Mutterleib, der mich gebiert, mein Wirken ist das Geschlecht, dem ich verwandt bin, mein Wirken ist meine Zuflucht.“ (Ang.-Nik. V, 57).

Wir merken schon, daß diese Worte nur für den Bedeutung haben, bei dem sie aus einer inneren Gewißheit ausgesprochen werden. Es ist das auf Erkenntnis beruhende Vertrauen, das eine solche Weltanschauung belebt. Und dieses auf Erkenntnis beruhende Vertrauen breitet ein mildes Licht über alles Geschehen aus. Eine Geisteseinstellung dieser Art zeichnen die Verse 16 bis 18 aus dem Dhammapadam: „Hienieden freut er sich, drüben freut er sich – an beiden Orten freut sich, wer günstig wirkt; er freut sich, froh zufrieden, wenn er die Reinheit seines Handelns überblickt. Hienieden freut sich, drüben freut sich, an beiden Orten freut sich da, wer günstig wirkt.“

Das alles liegt im Rahmen einer Religiosität, die auf einer Ebene liegt, die die Buddha-Lehre mit den Äußerungen echter Religion weithin gemeinsam hat. Allerdings kommt diese Anschauung bei ihr letzten Endes aus dem Urquell aller sittlichen Weltordnung, der das in uns ist, was mit aller Kraft nach Befreiung strebt. Die eigentliche Lehre des Vollkommen-Erwachten läßt etwas anderes aufleuchten: „Die Sinnengenüsse gleichen kahlen Knochen, ohne Fleisch, abgeschabt, blutbefleckt, vom Schlächter einem halbverhungerten Hunde hingeworfen, gleichen Fleischfetzen, von einem Geier gepackt, doch von anderen herniederstürzenden Geiern im Kampf auf Leben und Tod entrissen; gleichen einer Strohfackel, die, gegen den Wind getragen, gar bald Hand, Arm und Leib ergreift; gleichen einer Grube voll glühender Kohlen, die dem Hineingestoßenen jämmerliches Unheil bereiten; gleichen Gärten, Hainen, Gewässern, die man im Traume gesehen hat, aber wiedererwacht (*patibuddha*) vergebens suchen würde; gleichen einem zusammengeborgten Schatz, mit dem man auf dem Markte großtut, aber die Eigentümer kommen und nehmen ihn weg; gleichen Nüssen, die einer, der klettern kann, auf hoher Palme

oben sitzend, pflückt, aber ein anderer, der nicht klettern kann, kommt, mit scharfem Beile versehn und hackt auf den Stamm los, um die Nüsse zu bekommen. Voller Leiden, voller Qualen sind die Sinnengenüsse, hat der Erhabene gesagt, das Leiden überwiegt. Und er sieht es also der Wirklichkeit gemäß, mit vollkommener Weisheit an“ (Mittl. Sammlg., 54. Sut.). Die Buddha-Lehre zeigt uns bei allem das Vergängliche und damit letzten Endes Leidvolle. Wodurch aber wird das Vergängliche, das uns an allen Ecken und Enden demonstriert wird, erst leidvoll? Es wird erst leidvoll, wenn ich mich in dieser meiner Persönlichkeit dieser Vergänglichkeit und Hinfälligkeit hilflos ausgeliefert sehe. Mein Durst nach steter Selbstbestätigung verlangt, daß meinem Wollen seine Erfüllung werde. Und je mehr ich in dieser meiner Persönlichkeit mein Ein und Alles sehe, desto mehr leide ich am Gehemmtwerden dieses meines Wollens. Hunger und Durst machen mich zum Sklaven, Krankheit und Gebrechlichkeit hindern mich, und wenn alles einigermaßen gut geht, dann demonstriert mir das Altern, daß dieser Persönlichkeit Ende naht. Wenn wir unseren Blick bloß auf die Vergänglichkeit gerichtet halten, dann könnten wir nur als einzigen höheren Blickpunkt den zu gewinnen suchen, daß wir resignieren und die Dinge eben so hinnehmen, wie sie kommen. Hier erinnern wir uns aber wieder der Worte des Samyutta-Nikāyo XXXV, 1: „Was vergänglich ist, ist leidvoll, was leidvoll ist, das ist anattā (nicht das Selbst), was anattā ist, davon gilt: ‘Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst’.“

Diese Beobachtung mache ich nicht nur bei mir selbst, sondern auch bei meinen Mitmenschen, bei Tieren und Pflanzen. „So wie ich bin, so sind jene, – Wie jene sind, so bin ich. – Wer sich selbst zum Gleichnis macht, – Tötet nicht mehr und läßt nicht mehr töten“, heißt es im Suttanipāto, Vers 705. Wir erkennen, daß es nichts gibt, was wir mit den anderen *mehr* gemeinsam haben, als daß sie unsere Leidensgefährten sind. Aus dieser Erkenntnis erwächst uns Freundschaft und Mitgefühl. Welche große Freude aber erfüllt uns, wenn wir einen Menschen dahin bringen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und ihn damit zum Weggefährten zu gewinnen! Damit erst ist uns neben dem Vergänglich und Leidvoll, dem anicca und dukkha, die erlösende Erkenntnis des anattā gegeben, daß alles, was sich uns als vergänglich und leidvoll erweist, nicht unser wahres Selbst sein kann. Diese Erkenntnis, die viele Grade hat, erfüllt uns schon an ihrem Anfange mit dem begründeten Vertrauen, auf dem rechten Wege zu sein.

Die sich auf dem Wege befinden, in den Strom der Lehre einzutreten, Sotāpannaschaft zu gewinnen, werden eingeteilt in Wahrheitsergebene (*dhammānusāri*) und in Vertrauensergebene (*saddhānusāri*). In „Der Buddhaweg für Dich“ heißt es von ihnen: „Dabei mag der eine, mit scharfen Geisteskräften begabt, auch schon auf dieser ersten Etappe des Heilsweges sich ausschließlich auf seine eigene Erkenntnis stützen und so als ‘Wahrheitsergebener’ (*dhammānusāri*) der Frucht der Sotāpannaschaft zustreben, während ein anderer, der, schwächer an Geisteskräften, bei der Kenntnisnahme der Heilsbotschaft ihre Größe zunächst mehr *fühlt*, das aus diesem Gefühle herauswachsende Vertrauen zum Buddha und seiner Lehre, eben dem Dhamma, zum Stützpunkt nehmen mag und so zum ‘Vertrauensergebenen’ (*saddhānusāri*) wird.“ Es heißt aber auch vom Wahrheitsergebenen im 70. Suttam der Mittleren Sammlung: „Doch die vom Vollendeten verkündeten Wahrheiten kommen ihm allmählich weise zum Verständnis, und er besitzt solche Fähigkeiten wie Vertrauen, Energie, Besonnenheit, Konzentration und Weisheit.“

Wie schon gesagt: „Nur die eigene unmittelbare Einsicht hat Wert, und auch die Lehre des Buddho selbst hat nur insofern Wert, als sie diese ihm eigene Einsicht ermöglicht: ‘Und der Meister legt ihm die Lehre dar, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse. Wie nun der Meister die Lehre darlegt, weit und weiter, erhaben und erhabener, mit ihren Teilen von Gut und Böse, wird sie dem Jünger klarer und klarer und Satz um Satz erschließt sich ihm. Bei wem da, Mönche, das Vertrauen zum Vollendeten mit solchem Anhalt, auf solche Weise, unter solchen Umständen Boden gefunden, Wurzeln geschlagen, Triebe angesetzt hat, das wird, Mönche, wohlbegründetes Vertrauen genannt, in der eigenen Anschauung wurzelnd, stark

und kein Asket oder Brahmane, kein Gott und kein Teufel, kein Brahma noch irgendeiner in der Welt kann es ausrodern. *Das ist die Art, Mönche, wie man beim Vollendeten die Lehre prüft, und das ist die Art, wie der Vollendete der Lehre gemäß wohl geprüft wird!*“

Der Wissenschaftsgläubige ist ganz perplex geworden durch das ihn überwältigende äußere Geschehen, wie es sich auch bei der geglückten Mondlandung wieder zeigte, und das Nur-Glauben des Konfessionsgebundenen beruht sehr oft bloß auf einem Schein-Glauben, der an den Gewohnheiten der Tradition festhält. Beim bloßen Glauben ist die Ursehnsucht, das Urgefühl, ist die Urquelle der Religion unkenntlich geworden und hat alle ursprüngliche Kraft eingebüßt. Lebendiger Glaube aber wurzelt noch in diesen Tiefen.

Georg Grimm legt uns einmal dar: „Nach Jesus gehört ein felsenfester, über alle Möglichkeiten des Zweifels erhabener Glaube dazu, die Wirkung hervorbringen zu können, nach dem Buddha ist vollkommene Konzentration des Geistes erforderlich, d.h. also eine konzentrierte Einstellung des Geistes auf den zu erreichenden Erfolg, so zwar, daß dieser Geist in einer alles überwältigenden Weise von der Vorstellung, daß der Erfolg eintreten werde, völlig *besessen* ist.“ Soweit Georg Grimm. Und das Evangelium charakterisiert wiederholt diesen lebendigen Glauben. Als eine kranke Frau in dem Gedanken: „Möchte ich nur sein Kleid anrühren, so würde ich gesund“ dieses sein Kleid, ohne daß er es merkte, von hinten berührte und dadurch gesund wurde, sagt er zu ihr: „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen“ (Matth. 9. 20–21). Im griechischen Text heißt es: „*Hē pístis sou sésōkén se*“ und *pístis* heißt vor allen Dingen auch Vertrauen, Zutrauen. Bei Mark. 6, 5–6, lesen wir: „Und er konnte allda nicht eine einzige Tat tun, außer wenigen legte er die Hand auf und heilte sie, und er wunderte sich ihres Unglaubens.“ Wenn es im griechischen Urtext heißt: „*Kai etháúmasen dià tēn apistían autōn*“, so heißt *apistía* auch Mißtrauen, Zweifel, Ungewißheit. Zu dem Vater eines Besessenen spricht Jesus: „Wenn du könntest glauben: alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt“ (Mark. 9, 23), so heißt es da im Urtext: „*Pánta dynatà tō pisteúonti*“, was auch heißt: „Alle Dinge sind möglich dem, der voll Vertrauen ist.“ Und das große Wort bei Markus 11, 23, daß der Glaube Berge versetzen könne, wandelt sich hier einem Buddhajünger in die Worte um: „Wahrlich, ich sage euch: Wer zu dieser Krankheit spräche: Hebe dich weg und verschwinde vor mir! und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß es geschehen würde, was er sagt, so würde ihm geschehen, was er sagt“, oder, wie wir schon sahen, wenn er tiefes Vertrauen hätte, daß es geschehen würde, was er sagt, dann würde ihm mit Sicherheit Erfüllung werden.

Wenn das Vertrauen nur auf den eigenen Fähigkeiten fußt, die das oder jenes schon schaffen werden, wenn es nur aus dem Wahn hervowächst, dieser einzigartigen Persönlichkeit, für die sich ja jeder gern hält, müßten sich schon um ihrer Einzigartigkeit willen alle Wünsche erfüllen, dann ist es ein falsches Vertrauen, das seine Wurzeln nur in den Beilegungen, nicht aber im Wesentlichen hat. „Diejenigen, die das Wesenhafte (*sāro*) in dem Nicht-Wesenhaften (*asāro*) vermeinen und das Nicht-Wesenhafte im Wesenhaften sehen, die gelangen nicht zum Wesenhaften. – Diejenigen aber, die das Wesenhafte und das Nichtwesenhafte kennen, die gelangen zum Wesenhaften“ (Dhammapadam 11). „Nicht in den Beilegungen kommt man zum Wesenhaften: *na so upadhīsu sāram eti*“ (Suttanipāto, v. 364). Echtes Vertrauen im Sinne der Buddha-Lehre richtet sich nur auf eine Erfüllung hin, die zu einem wahrhaften Heil-Werden hinführt. Dann allerdings aber ist vieles nicht heilsam, was wir beharrlich ersehnen, weil wir im Wahne leben, wir müßten noch das und jenes haben, um glücklich zu werden. Begründetes Vertrauen wird schon so weit der Wirklichkeit gewahr und schwingt mit ihr mit, daß es keine Erfüllung mehr anstrebt, die nur kurzfristigen egoistischen Zwecken dient. Enttäuschungen, die im Leben nie ausbleiben, dienen ihm nur dazu, aus den Täuschungen herausgerissen zu werden; sie belehren ihn eines Besseren. Man trifft den Kern, wenn man schon vom Glauben sagt, daß er in *dem* Maße religiös wertvoll werde, wenn er sich aus einem bloßen Fürwahrhalten zu festem

Vertrauen in den inneren Lenker wandle. Ein solches Vertrauen ist dann kein Wesenszug nur neben anderen Wesenszügen, sondern er wird zur Quelle aller Wesenszüge, aus der das ganze Verhalten entströmt.





---

# KOTTHIKO

---

Samyutta-Nikāya XXXV, 191

Übersetzt und erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXII. Jahrgang, Heft 5, September/Oktober 1969/2513

**Z**u einer Zeit weilten der ehrwürdige Sāriputto und der ehrwürdige Mahā-Kotthiko im Isipatanam im Gazellenparke.

Als nun der ehrwürdige Mahā-Kotthiko zur Abendzeit sich aus seiner einsamen Meditation erhoben hatte, kam der ehrwürdige Sāriputto dorthin, wo er sich befand. Er begrüßte den ehrwürdigen Sāriputto und nach dem Austausch höflicher Worte setzte er sich an einem Ende nieder.

Nachdem er Platz genommen, sprach der ehrwürdige Mahā-Kotthiko zum ehrwürdigen Sāriputto: „Wie nun, Freund Sāriputto, ist das Auge für die Gestalten die Fessel oder sind die Gestalten für das Auge die Fesseln? Ist die Zunge für den Geschmack die Fessel oder ist der Geschmack für die Zunge die Fessel? Ist das Denkorgan (*mano*) für die Vorstellungen die Fessel oder sind die Vorstellungen (*dhammā*) für das Denkorgan die Fesseln?“

„Freund Kotthiko, das Auge ist weder für die Gestalten die Fessel, noch sind die Gestalten für das Auge die Fesseln, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel (*samyojanam*). Weder ist die Zunge für den Geschmack die Fessel, noch ist der Geschmack für die Zunge die Fessel, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel. Weder ist das Denkorgan für die Vorstellungen die Fessel, noch sind die Vorstellungen für das Denkorgan die Fesseln, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel.“

Gleichwie, Freund, wenn ein schwarzer Ochse und ein weißer Ochse entweder durch eine Kette oder durch das Joch aneinandergefesselt wären, könnte da wohl einer sagen, der schwarze Ochse sei durch den weißen Ochsen gefesselt oder der weiße Ochse sei durch den schwarzen Ochsen gefesselt? Würde wohl, wer solches sagt, mit Recht so sagen?“

„Das wirklich nicht, Freund.“

„Freund, weder ist der schwarze Ochse für den weißen Ochsen die Fessel, noch ist der weiße Ochse für den schwarzen Ochsen die Fessel, was aber das Aneinandergefesseltsein entweder durch eine Kette oder durch das Joch anbetrifft, das ist dabei die Fessel. Genau so, Freund, ist weder das Auge für die Gestalten die Fessel, noch sind die Gestalten für das Auge die Fesseln, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz (*chandarāgo*) aufsteigt, das ist da die Fessel. Weder ist die Zunge für den Geschmack die Fessel, noch der Geschmack für die Zunge die Fessel. Weder ist das Denkorgan für die Vorstellungen die Fessel, noch sind die Vorstellungen für

das Denkorgan die Fesseln, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel.

Wenn, Freund, das Auge für die Gestalten die Fessel wäre oder die Gestalten für das Auge die Fesseln, dann wäre dieses dem heiligen Wandel gemäße Leben (*brahmacariyavāso*), das zur völligen Leidensvernichtung führt, nicht zu entdecken. Weil aber, Freund, weder das Auge für die Gestalten die Fessel ist, noch die Gestalten für das Auge die Fesseln sind, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, da die Fessel ist, deswegen wird dieses dem heiligen Wandel gemäße Leben, das zur völligen Leidensvernichtung führt, entdeckt.

Wenn, Freund, die Zunge für den Geschmack die Fessel wäre oder der Geschmack für die Zunge die Fessel, dann wäre dieses dem heiligen Wandel gemäße Leben, das zur völligen Leidensvernichtung führt, nicht zu entdecken, weil aber, Freund, weder die Zunge für den Geschmack die Fessel, noch der Geschmack für die Zunge die Fessel ist, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, da die Fessel ist, deswegen wird dieses dem heiligen Wandel gemäße Leben, das zur völligen Leidensvernichtung führt, entdeckt. Wenn, Freund, das Denkorgan für die Vorstellungen die Fessel wäre oder die Vorstellungen für das Denkorgan die Fesseln wären, dann wäre dieses dem heiligen Wandel gemäße Leben, das zur völligen Leidensvernichtung führt, nicht zu entdecken, weil aber, Freund, weder das Denkorgan für die Vorstellungen die Fessel ist, noch die Vorstellungen für das Denkorgan die Fesseln sind, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, da die Fessel ist, deswegen wird dieses dem heiligen Wandel gemäße Leben, das zur völligen Leidensvernichtung führt, entdeckt.

Auf diese Weise, Freund, ist das anzusehen, wie weder das Auge für die Gestalten die Fessel ist, noch die Gestalten die Fesseln sind für das Auge, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel. Weder ist die Zunge für den Geschmack die Fessel, noch ist der Geschmack für die Zunge die Fessel, weder ist das Denkorgan die Fessel für die Vorstellungen, noch sind die Vorstellungen die Fesseln für das Denkorgan, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel.

Auch beim Erhabenen, Freund, findet sich das Auge, es sieht der Erhabene mit dem Auge die Gestalt, der Willensreiz aber besteht nicht beim Erhabenen, so ist der Geist des Erhabenen gänzlich befreit. Auch beim Erhabenen, Freund, findet sich die Zunge, es schmeckt der Erhabene mit der Zunge den Geschmack, der Willensreiz aber besteht nicht beim Erhabenen, so ist der Geist des Erhabenen gänzlich befreit. Auch beim Erhabenen, Freund, findet sich das Denkorgan, es erkennt der Erhabene mit dem Denkorgan die Vorstellung, der Willensreiz aber besteht nicht beim Erhabenen, so ist der Geist des Erhabenen gänzlich befreit.

Auf diese Weise, Freund, ist das anzusehen, wie weder das Auge für die Gestalten die Fessel ist, noch die Gestalten für das Auge die Fesseln sind, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel. So ist es auch beim Ohr und den Tönen, der Nase und den Düften. Weder ist die Zunge für den Geschmack die Fessel, noch ist der Geschmack für die Zunge die Fessel, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel. So ist es auch beim Körper und dem Tastbaren. Weder ist das Denkorgan für die Vorstellungen die Fessel, noch sind die Vorstellungen für das Denkorgan die Fesseln, was aber dabei, durch jenes Beides bedingt, als Willensreiz aufsteigt, das ist da die Fessel.“



Lediglich im Willensreiz, der Macht über uns gewinnt, liegt die Fessel. Da erhebt sich die Willensgier und es gilt: „Dort, wo Willensgier ist, dort ist das Haften“ (Samy-Nik. XXII, 82). Im 109. Suttam der Mittleren Sammlung wird der Erhabene gefragt: „Ist nun, Herr, das Anhaften dasselbe wie die fünf Gruppen des Anhaftens (Körperlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsregungen und Bewußtsein)? Oder gibt es anderswo als an den fünf Gruppen des Anhaftens ein Anhaften?“ – Die Antwort lautet: „Weder ist, Mönch, das Anhaften dasselbe wie die fünf Gruppen des Anhaftens, doch gibt es kein Anhaften anderswo als an den fünf Gruppen des Anhaftens. Was da, Mönch, gegenüber diesen fünf Gruppen des Anhaftens Willensreiz (*chandarāgo*) ist, das ist dabei Anhaften.“ Weiter wird gefragt: „Besteht aber, Herr, gegenüber den fünf Gruppen des Anhaftens eine Verschiedenheit des Willensreizes?“ Die Antwort darauf ist: „Mag sein, Mönch. Da, Mönch, ist man also (von dem Gedanken) beherrscht: ‘So sei meine künftige körperliche Form, so sei meine künftige Empfindung, so sei meine künftige Wahrnehmung, so seien meine künftigen Gemütsregungen, so sei mein künftiges Bewußtsein’. Also, Mönch, kann gegenüber den fünf Gruppen des Anhaftens eine Verschiedenheit des Willensreizes bestehen.“

Das Begehren ist die Fessel, die uns hin- und herzerzt und uns zu Knechten unserer Sinne und ihrer Objekte macht. Wir werden gefesselt und damit ihrer Wechselwirkung preisgegeben. Unser Wunschdenken ist angeregt und läßt uns unruhig nach Erfüllung suchen. Dann führt es uns in der Praxis dahin, daß die Sinne die Fesseln für die entsprechenden Objekte werden und die Objekte die Fesseln für die entsprechenden Sinne, daß Anhaften und die fünf Gruppen des Anhaftens so werden, als wären sie dasselbe. Dann wird der Willensreiz zu Gier und Leidenschaft, die keine Freiheit mehr übrig lassen. Ich gehe in den fünf Gruppen des Anhaftens unter: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst.“

Erst die zutiefst gemachte Erfahrung, daß ein solcher Zustand ohnmächtigen Gefesseltseins unangemessen ist: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“, läßt erkennen, daß es für mich Freiheit gibt, die *Freiheit des Loslassens*. Dann komme ich in die Richtung des Weges, den der Vollkommen-Erwachte gänzlich gegangen ist. „Was das betrifft, Bāhiyo, so hast du dich also in dieser Weise zu üben, daß alles das, was du siehst, hörst, denkst und dessen du dir bewußt wirst, ausschließlich nur als Gesehenes, Gehörtes, Gedachtes und Bewußtgewordenes zu gelten hat. In dieser Weise also, Bāhiyo, hast du dich zu üben. Insofern nun, Bāhiyo, alles das, was du siehst, hörst, denkst, oder dessen du dir bewußt wirst, für dich ausschließlich nur als Gesehenes, Gehörtes, Gedachtes oder Bewußtgewordenes gilt, gehörs du weder dem Hienieden, noch dem Jenseits an, noch auch dem, was innerhalb beider liegt; eben dies ist das Ende des Leidens“ (Udāna I, 10).



---

# MIT DEM SELBST ALS INSEL

## – ATTADĪPA –

---

Samyutta-Nikāya XXII, 43

Übersetzt und erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXII. Jahrgang, Heft 6, November/Dezember 1969/2513

**E**s war in Sāvathī. Dort sprach der Erhabene:

„Mit dem Selbst als Insel (*attadīpa*) verweilet, Mönche, mit dem Selbst als Zuflucht (*attasaranā*), mit keiner anderen Zuflucht, mit der Lehre als Insel (*dhammadīpā*), mit der Lehre als Zuflucht, mit keiner anderen Zuflucht.

Von denen, Mönche, die mit dem Selbst als Insel verweilen, mit dem Selbst als Zufluchtsstätte, mit keiner anderen Zufluchtsstätte, mit der Lehre als Insel, mit der Lehre als Zufluchtsstätte, mit keiner anderen Zufluchtsstätte, ist die Verwurzelung zu erforschen, aus der Sorgen, Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung stammen, woher sie ihren Ausgangspunkt nehmen.

Worin, Mönche, wurzeln Sorgen, Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung, woher nehmen sie ihren Ausgangspunkt?

Da, Mönche, sieht ein Weltmensch, der sich nicht unterrichtet, für den die Edlen nicht existieren, der die Lehre der Edlen nicht kennt, in der Lehre der Edlen nicht zu Hause ist, die körperliche Form als das Selbst an oder das Selbst als dem Körper ähnlich oder im Selbst den Körper oder im Körper das Selbst. Wenn ihm der Körper sich verändert, er anders wird, dann steigen ihm bei der Veränderung des Körpers, bei einem widrig gewordenen Zustand Sorgen, Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung auf.

Er sieht die Empfindung als das Selbst an oder das Selbst als der Empfindung ähnlich oder im Selbst die Empfindung oder in der Empfindung das Selbst. Wenn ihm die Empfindung sich verändert, sie anders wird, dann steigen ihm bei der Veränderung der Empfindung, bei einem widrig gewordenen Zustand Sorgen, Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung auf.

Er sieht die Wahrnehmung als das Selbst an.

Er sieht die Gemütsregungen als das Selbst an.

Er sieht das Bewußtsein als das Selbst an oder das Selbst als dem Bewußtsein ähnlich oder im Selbst das Bewußtsein oder im Bewußtsein das Selbst. Wenn ihm das Bewußtsein sich verändert,

es anders wird, dann steigen ihm bei der Veränderung des Bewußtseins, bei einem widrig gewordenen Zustand Sorgen, Jammer, Leiden, Trübsal und Verzweiflung auf.

Wer allerdings, Mönche, nach Erkenntnis der Vergänglichkeit des Körpers, des Veränderlichen, des Hinschwindens, des Aufhörens, dieses der Wirklichkeit gemäß so schauend erfaßt: 'Sowohl früher war der Körper als auch jetzt ist jeder Körper vergänglich, leidbringend, dem Gesetz der Veränderlichkeit unterworfen', dem schwinden hinweg die Sorgen, der Jammer, das Leiden, die Trübsal und die Verzweiflung. Nach deren Hinwegschwinden wird er nicht mehr beunruhigt. Nicht mehr beunruhigt, verweilt er glücklich. Glücklich verweilend wird er ein Mönch genannt, der mit Gewißheit erloschen ist.

Wer allerdings, Mönche, nach Erkenntnis der Vergänglichkeit der Empfindung, des Veränderlichen, des Hinschwindens, des Aufhörens, dieses der Wirklichkeit gemäß so schauend erfaßt: 'Sowohl früher war die Empfindung als auch jetzt ist jede Empfindung vergänglich, leidbringend, dem Gesetz der Veränderlichkeit unterworfen', dem schwinden hinweg die Sorgen, der Jammer, das Leiden, die Trübsal und die Verzweiflung. Nach deren Hinwegschwinden wird er nicht mehr beunruhigt. Nicht mehr beunruhigt, verweilt er glücklich. Glücklich verweilend wird er ein Mönch genannt, der mit Gewißheit erloschen ist.

So verhält es sich auch bei der Wahrnehmung.

Wer allerdings, Mönche, nach Erkenntnis der Vergänglichkeit der Gemütsregungen, des Veränderlichen, des Hinschwindens, des Aufhörens, dieses der Wirklichkeit gemäß so schauend erfaßt: 'Sowohl früher waren die Gemütsregungen als auch jetzt sind die Gemütsregungen allesamt vergänglich, leidbringend, dem Gesetz der Veränderlichkeit unterworfen', dem schwinden hinweg die Sorgen, der Jammer, das Leiden, die Trübsal und die Verzweiflung. Nach deren Hinwegschwinden wird er nicht mehr beunruhigt. Nicht mehr beunruhigt, verweilt er glücklich. Glücklich verweilend wird er ein Mönch genannt, der mit Gewißheit erloschen ist.

Wer allerdings, Mönche, nach Erkenntnis der Vergänglichkeit des Bewußtseins, des Veränderlichen, des Hinschwindens, des Aufhörens, dieses der Wirklichkeit gemäß so schauend erfaßt: 'Sowohl früher war das Bewußtsein als auch jetzt ist jedes Bewußtsein vergänglich, leidbringend, dem Gesetz der Veränderlichkeit unterworfen', dem schwinden hinweg die Sorgen, der Jammer, das Leiden, die Trübsal und die Verzweiflung. Nach deren Hinwegschwinden wird er nicht mehr beunruhigt. Nicht mehr beunruhigt, verweilt er glücklich. Glücklich verweilend wird er ein Mönch genannt, der mit Gewißheit erloschen ist."



Buddha-Reden erschließen sich dem Leser, der sie mit andächtiger Hingebung auf sich wirken läßt. Nur so teilen sich ihm alle Feinheiten mit, auch nur so gewinnen die Wiederholungen für ihn die Bedeutung des Einprägsamen. Auf einen solchen Leser wirken sie durch sich selbst und haben ihm in jeder Lage etwas zu sagen. Er wird die Entdeckung machen, daß ihm die Sutten immer wieder neu etwas Eindringlicheres und Tieferes zu künden haben.

Hier kann natürlich nur auf einen Gedankengang, der einem beim Lesen obiger Rede kommen kann, hingewiesen werden. Je mehr der Mensch im Körperlichen und in seinem Gemütsleben sein wahres Selbst sieht, desto enger wird er von seiner Persönlichkeit und ihren Interessen eingeschränkt. Treten körperliche Veränderungen zum Schlechteren hin ein, muß er Enttäuschungen erleben, dann fühlt er sich in seiner Substanz getroffen und sein Gemüt verdüstert sich, es kann

in Verzweiflung endigen. Ein kleines Rinnsal, das an der Straße entlang führt, füllt sich leicht gänzlich mit Schmutz.

Ein solcher meint auch, wenn Widriges sich einstellt, es gehe ihm allein so. Bloß ihn treffe es besonders schwer. So muß es sein, wenn sich dem Nichtwissen kein Ausweg zeigt. Selig zu preisen ist der, dem die Lehre hier eine Zuflucht bietet. Zunächst weist sie uns unerbittlich auf die *allgemeine* Vergänglichkeit hin, daß *restlos* alles Veränderungen preisgegeben ist, daß das, was wir zu besitzen vermeinen, was wir in unserem Anhaften als unser Eigentum betrachten, doch nur eine sehr vorübergehende Leihgabe ist, wir damit also bei körperlichen Veränderungen zum Schlechteren hin, bei den Enttäuschungen, die keinem erspart bleiben, in einem leidbringenden, unheilvollen Zustand leben. Es durchschauert uns die allgemeine Vergänglichkeit, die nichts unangetastet läßt. Damit aber werden wir fähig, die *andere* Seite zu sehen, die die Lehre uns zeigt, daß die Beilegungen, die uns in einem solchen Zustand festzuhalten suchen, nicht unser wahres Selbst bilden können. Nicht im gierigen Zupacken, nicht im Festhalten liegt Heil, sondern lediglich im Loslassen. Das ist der *einzig*e Weg zur Freiheit. Und wir merken auch gar bald, wie sich uns hier eine Zuflucht anbietet, unserem wahren Wesen näher zu kommen, das jenseits alles Werdens thront.

In der geistigen Einstellung, die wir damit gewinnen, sehen wir, daß sich nicht bloß unser Körper zum Schlechteren verändert, daß dies bei jedem Körper der Fall war, in der Gegenwart der Fall ist oder in der Zukunft der Fall sein wird. Wir sehen auch, daß nicht nur wir Enttäuschungen erleben, sondern auch jeder andere. Das war so, ist so und wird so bleiben. Jeder erlebt sie, der seine kleinere oder seine größere Welt, in der er mitzusprechen hat, in seinem Sinne umgestalten will und an diesen seinen Bestrebungen hängt. Wir sehen, daß gerade die sehr Tätigen und dabei auch Erfolgreichen zuletzt meistens besonders enttäuscht dastehen, weil das Erreichte in eigener Gesetzlichkeit in allzu deutlichen Widerspruch mit dem Erstrebten geriet. Bei wem ist nicht sogar dort, wo er Erfolge zu verzeichnen hat, eine Beimischung von Enttäuschung dabei. Und irgendwie verkannt kommen sich die weitaus meisten vor. Wen aber dieses überall vorherrschende Leiden anrührt, der sieht so viel Elend im Leben jedes anderen, daß seine eigenen widrigen Körperzustände, seine eigenen Enttäuschungen an Bedeutung für ihn verlieren. Es ist so, als wenn aus dem oben erwähnten kleinen, an der Straße entlang führenden Rinnsal, das sich leicht gänzlich mit Schmutz füllt, ein großer See geworden wäre. Was aber da an Schmutz hineingleitet, verschwindet gleich am Rande. Kristallklar bleibt das Wasser des Sees.





---

## STÄTTE DER BEGEGNUNGEN

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXIII. Jahrgang, Heft 1, Januar/Februar 1970/2513

**D**er Buddha-Lehre, die uns Wahrheiten kündigt, die jeder immer wieder für sich selbst neu entdecken muß, ist der blinde Eifer des Missionierens fremd. Wenn der Suchende die nötige Reife hat, wird er Bücher und Menschen finden, die dem Suchen die rechte Richtung geben. Dem Suchen wird ein Finden folgen und dem Finden die Begegnungen, die das Gefundene bewahren und vertiefen lassen.

Das „Buddhistische Haus Georg Grimm“ wurde schon vielen zu einer Stätte der Begegnung und wird es stets von neuem werden. Es gibt Menschen, denen sich die Fragen immer wieder andrängen: Woher bin ich gekommen und wohin werde ich gehen? – Worin liegt eigentlich das dauerhafte Glück, das ich ersehne? – Bei der Überzahl der Zeitgenossen allerdings sieht es so aus, als brauchten diese Fragen gar nicht mehr gestellt zu werden, weil die allzu vielen Ablenkungen und Zerstreuungen sie ganz in Anspruch nehmen und ihnen Genüge zu geben scheinen. Auch ernstere Menschen freilich sind heute durch vieles verhindert, daß eine stillere Stunde dann überdies einmal zu einer wirklich besinnlichen Stunde werde. Wem die Beantwortung dieser Fragen aber wichtig genug geworden ist, der muß einfach nach einer Antwort suchen, und es mag sein, daß seine Reife sie in der Lehre des Vollkommen-Erwachten finden läßt.

In diesem Falle ist er sich des Unangemessenen seiner Lage bewußt geworden. Er erfährt etwas von der Unheilssituation alles Gewordenen und Zusammengesetzten, wie sie am nächstliegenden in der eigenen Persönlichkeit für den Erfahrenden sich zeigt, er erlebt etwas von der Unsicherheit und Veränderlichkeit aller leiblichen und seelischen Situationen. Eine Unheilssituation aber trägt auch zugleich die Möglichkeit eines Ausweges in sich. „Wir müssen nicht klagen, daß alles vergänglich sei. Das Vergänglichste, wenn es uns wahrhaft berührt, weckt in uns ein Unvergängliches“ (Friedrich Hebbel, „Tagebücher“). Wem es zur Gewißheit wird, daß das Haften, das Hängen am Vergänglichen und Hinfälligen die Schleusen immer wieder öffnet, die die Flut des Leidens sich über ihn ergießen läßt, dann wird ihm auch deutlich, daß er im Loslassen seinem wahren Wesen näher komme, das von all dem Unheilvollen nicht erreicht werden kann.

In Grenzsituationen, in äußerster Lebensbedrohung mag in einem spontanen Erleben der Schleier reißen, der uns die wirkliche Sachlage verbirgt. Es bleibt das indessen das Erleben des einzelnen, und er ist nicht imstande, es mit Worten entsprechend zum Ausdruck zu bringen und vermag auch keinen Weg anzugeben, der zu einem solchen Erleben führt. Der Vollkommen-Erwachte hingegen weiß uns einen Weg zu zeigen, daß wir in einem immer durchdringenderen Schauen der Wirklichkeit schließlich die völlige Freiheit gewinnen. Es ist das aber der Weg der Loslösung vom dürstenden Gieren und vom Anhaften, das uns an den Beilegungen festkleben

läßt, die nicht unser wahres Wesen sind, ein Weg, der gangbar gemacht wird durch eine entsprechende Lebensweise und eine besonnene, nach Konzentration strebende Haltung.

„Wenig läge daran, Ānando, am Hader um die Lebensnotdurft oder um die Ordensregel, doch um den Weg, Ānando, oder den Pfad, wenn darum unter den Jüngern Hader entstehen sollte, so gereicht solcher Hader gar vielen zum Unheil und Unglück, gar vielen zum Verderben, zum Unheil und Leiden für Götter und Menschen“ (Majjh.-Nik. 104).

Der Suchende, dem aus innerster Notwendigkeit die Fragen sich aufdrängen: Was bin ich eigentlich im tiefsten Grunde? — Wie komme ich überhaupt zu dem allen? — kann nicht anders als beim meditativen Verweilen im stillen Winkel die Antwort zu suchen. Den Blick auf die Leidensnatur alles Gewordenen, durch Anhaften Entstandenen gerichtet, wird der Betrachtende des Unwesentlichen der Beilegungen inne, die nichts mit unserem wahren Wesen zu tun haben. Das Abfallen von Unwesentlichem aber bringt mit sich die Glückseligkeit zeitweiliger Loslösung, die uns aus dem Unerschütterlichen, Unangreifbaren zukommt, ein Anhauch des Nibbānam berührt uns. Wem sich das ereignet, der muß einfach den Pfad gehen.

Solche Erfahrungen befähigen dazu, dem Leidensgenossen zu helfen, der gleichfalls aus tiefstem Anliegen heraus obige Fragen stellt. Dem kommt entgegen, daß dem Strebenden ganz gewiß auch die Begegnungen werden, die er braucht, damit er auf dem Pfade vorwärts komme. Eine Stätte solcher Begegnungen ist immer wieder von neuem das „Buddhistische Haus Georg Grimm“. Dabei gibt es mehr oder weniger kurze Begegnungen, die bald wieder zu verklingen scheinen. Doch wollen wir uns vermessen zu sagen, daß sie bedeutungslos bleiben? Manche Anregungen tragen ihre Früchte im Verborgenen. Ursachen und Wirkungen lassen sich hier nicht mit der Elle messen.

Auf dem Wege aber gesellen sich Menschen zusammen, die wirkliche Freunde werden. Und Freundschaft im wahren Sinne des Wortes zerbricht niemals mehr an den Fehlern des anderen; zu deutlich sieht der Strebende seine eigenen Fehler. Deswegen fühlt er sich auch gar nicht berechtigt, von oben herab zu verzeihen, er sucht vielmehr in Geduld den anderen zu verstehen. Die Freundschaft auf dem Pfad ist von größter Bedeutung für den Strebenden. „In diesem Sinne, Ānando, mußt du das verstehen, daß der gesamte heilige Wandel besteht in der Freundschaft der Edlen, im Umgang mit den Edlen, in der Gesellschaft der Edlen“ (*Iminā kho etam Ānanda pariyāyena veditabbam, yathā sakalam ev-idam brahmacariyam yad idam kalyāna-mittatā kalyāna-sahāyatā kalyāna-sampavankatāti*) (Samyutta-Nikāyo III, 18). Und man kann wohl sagen, daß solche Freundschaften nicht mit dem Tod enden, wie sie auch schon in diesem Leben Wiederbegegnungen waren.

Bruderschaft ist echt nur dann da, wenn die Verbindung so nahe wird, daß sie stets lebendig bleibt. Brüder und Schwestern suchen die Aussprache und haben füreinander Zeit, viel Zeit. Echte Bruderschaft entsteht erst in der Bewährung. Wem der Stromeintritt bedeutsam und vorrangig ist, für den ist es auch die Bruderschaft. Durch die ernst Strebenden allein wird die Bruderschaft zu dem, was sie ist. Sie allein machen sie zu einer Stätte der Zuflucht für manchen, der „unterwegs“ ist, und zum Kern, der die Stätte der Begegnungen ermöglicht.



---

# *DAS EIGENE SELBST BEHÜTET – ATTĀNARAKKHITA*

---

(Samy.-Nik. III, Pathamo-Vaggo 5)

Übersetzt und erläutert von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXIII. Jahrgang, Heft 3, Mai/Juni 1970/2514

**Z**ur Seite sitzend sprach der König Pasenadi, der Kosalo, zu dem Erhabenen also:

„Da ist mir, Herr, nachdem ich mich in die Einsamkeit zurückgezogen, still für mich beim Nachsinnen die Erwägung aufgestiegen: Bei wem ist wohl das eigene Selbst behütet, bei wem ist wohl das eigene Selbst nicht behütet? Da nun, Herr, kam mir der Gedanke:

Alle, die da in Werken<sup>47</sup> einen üblen Wandel führen, in Worten einen üblen Wandel führen, in Gedanken einen üblen Wandel führen, bei denen ist das eigene Selbst nicht behütet. Wenn sie auch eine Elefantentruppe behütete, eine Reitertruppe behütete, eine Kriegswagentruppe behütete, eine Fußtruppe behütete, so bleibt doch ihr eigenes Selbst nicht behütet. Aus welchem Grunde? Äußerlich ist ja diese Behütung, nicht ist diese Behütung innerlich. Darum bleibt ihr eigenes Selbst nicht behütet.

Alle aber, die da in Werken einen guten Wandel führen, in Worten einen guten Wandel führen, in Gedanken einen guten Wandel führen, bei denen ist das eigene Selbst behütet. Wenn sie auch keine Elefantentruppe behütete, keine Reitertruppe behütete, keine Kriegswagentruppe behütete, keine Fußtruppe behütete, so bleibt doch ihr eigenes Selbst behütet. Aus welchem Grunde? Innerlich ist ja diese Behütung, nicht ist diese Behütung äußerlich. Darum bleibt ihr eigenes Selbst behütet.“

„So ist das, großer König! So ist das, großer König! Alle, die da, großer König, in Werken einen üblen Wandel führen, in Worten einen üblen Wandel führen, in Gedanken einen üblen Wandel führen, bei denen ist das eigene Selbst nicht behütet. Wenn sie auch eine Elefantentruppe behütete, eine Reitertruppe behütete, eine Kriegswagentruppe behütete, eine Fußtruppe behütete, so bleibt doch ihr eigenes Selbst nicht behütet. Aus welchem Grunde? Äußerlich ist ja diese Behütung, nicht ist diese Behütung innerlich. Darum bleibt ihr eigenes Selbst nicht behütet. – Alle aber, die da, großer König, in Werken einen guten Wandel führen, in Worten einen guten Wandel führen, in Gedanken einen guten Wandel führen, bei denen ist das eigene Selbst behütet. Wenn sie auch keine Elefantentruppe behütete, keine Reitertruppe behütete, keine Kriegswagentruppe

---

<sup>47</sup> Im Pāli-Text kāyena = mit dem Körper, körperlich. Kāyo bedeutet eine Anhäufung, einen Haufen, weswegen es auch in der Rede weiterhin z.B. heißt: patti-kāyo = ein Haufen Fußvolks, eine Fußtruppe.

behütete, keine Fußtruppe behütete, so ist doch ihr eigenes Selbst behütet. Aus welchem Grunde? Innerlich ist ja diese Behütung, nicht ist diese Behütung äußerlich. Darum bleibt ihr eigenes Selbst behütet.

Selbstbeherrschung in Taten ist gut, gut ist Selbstbeherrschung in Worten, Selbstbeherrschung in Gedanken ist gut, überall gut ist Selbstbeherrschung. Der überall beherrschte Sittsame, er wird ein Behüteter genannt.“



Eigentlich bedarf der obige Dialog keiner Erläuterung, ist ja doch jeder, der zu einer Religion kommt, die auf Erkenntnis beruht, auch schon vom Zweifel am Werte einer bloß äußerlichen Behütung erfüllt. Das Leben bietet ja hier jedem, der sehen will, reichliches Beobachtungsmaterial an sich und an anderen. So wird jeder für sich selbst eine bessere Auslegung finden, als sie ihm gegeben werden kann.

\*\*\*\*\*

Alle tieferen Einsichten entstehen, wenn man allein mit sich ist. Wenn sich der König Koravyo vom Mönche Ratthapālo überzeugen ließ, daß es tatsächlich gilt: „Die Welt bietet nicht Schutz noch Schirm“ und „in der Welt ist uns nichts eigen“, so kamen auch hier dem König Pasenadi beim einsamen Nachsinnen ähnliche Gedanken. Als all' das abgeklungen war, was ihm in der schmeichelnden Stellung äußeren Glanzes Wohlgeborgenheit vorspiegelte, war auf einmal nur noch der Schutz da, den der eigene gute Wandel in Werken, Worten und Gedanken verleiht. Der beste Schutz aber zeigte sich ihm, als es ihn in die Einsamkeit trieb, um wieder Orientierung zu gewinnen. Damit wurde ihm die echte Sicherheit, die weit über das enge Persönliche hinausreicht. Er gewann einen Schutz von daher, von wo alle Wertungen erst kommen.

Der Mensch hat sich in seinem Nichtwissen auf diese Persönlichkeit beschränkt. Er will Empfindungen und Wahrnehmungen, will in seinem Denken eine Welt gestalten und diese dann als seine Welt um sich ausbreiten, eine willkommene und angenehme Welt. Er hat sich in seinem Glücksstreben auf diese Persönlichkeit beschränkt. „Die Empfindung ist um der Empfindung willen da“, sagt uns der Erhabene, das Leben also um des Lebens willen. Es ist als solches „ohne Zweck und damit ohne ‚Sinn‘, wie Meister Eckhart sagt, ‚ane warumbe‘, ohne warum. Auch es ist eben seit Ewigkeiten da“. Der Mensch sucht in seinem Glücksstreben einfach die Berührungen, die der Nährboden für angenehme Empfindungen sind. Diese Berührungen sind aber durch unsere moderne Zivilisation gewaltig vermehrt worden. Es ist ja durchaus nicht so, als gäbe es keine angenehmen Empfindungen. Weil sie eben da sind, entstehen der Durst und das Anhaften.

Der heutige Mensch findet sich am besten bewacht, wenn die Berührungen nicht mehr abreißen, die willkommenen Empfindungen Nahrung bieten. Dazu soll ihm seine Lektüre verhelfen, die Zeitungen und Illustrierten, seine ständigen Unterhaltungen durch Radio, Filme und Fernsehen, seine zahlreichen Zerstreuungen, seine berausenden und anreizenden Mittel wie Alkohol, Nikotin usw., seine weiten Reisen, die bequem und voll Annehmlichkeit sind. Diese bunte Szenerie der Empfindungen läßt ihn sich wohl geborgen fühlen im raschen Kreislauf des heutigen Lebens. Dabei wächst ihm die Gier gewaltig an, die zu befriedigen eine Welt wie die heutige da zu sein scheint. Sie wurde ja eben zu dem, was sie jetzt ist, weil sie die Berührungen vermehrte, die einschmeichelnde Empfindungen hervorrufen und damit die Begierden anstacheln, wodurch die Bedürfnisse wuchsen und weiter anwachsen.

„Bei der freudigen Empfindung aber ist die leidige Empfindung die Rückwirkung.“ Je einschmeichelnder die Sinnenfreuden sind, desto mehr wächst der Hang zur Begier. „Jeder Wunsch, der euch erfüllt, kriegt augenblicklich Junge!“ Um die Berührungen nicht abreißen zu lassen, die der Nährboden der angenehmen Empfindungen sind, ja sie noch zu vermehren und zu verstärken, plant, arbeitet und schuftet der Zeitgenosse und führt dabei doch nur immer mehr ein Sklavendasein unter dem Joch seiner vielen, sich stets steigernden Bedürfnisse. Im Hinblick auf die Zukunft aber plagt ihn die Sorge, daß er in einen Zustand des Mangels an den gesuchten Berührungen geraten könnte, die ihm zur teuren Angewohnheit geworden sind. Deswegen lebt er in steter Angst, daß ihm seine Leistungsfähigkeit erhalten bleibe. So kommt es, daß er sich gedrängt fühlt, gegen alles mögliche Drohende Versicherungen abzuschließen. Sein Hauptelend aber ist es, daß ihm vor jedem Einsam-werden, vor jedem Stille-werden, vor jedem Leer-werden graut, namenlos graut, weil er ahnt, daß vor seinem besseren Selbst alles abgewertet werden würde, was seinem bisherigen Leben Wert gab, so daß eine trostlose Öde und Verlassenheit übrig bliebe. Daher ist er immer unruhig und voll Unrast. Allein der Schlaf, in den er sinkt, erlöst ihn ab und zu von seinem Getriebensein, wenn ihn nicht auch Schlaflosigkeit qualvoll daran hindert. „Äußerlich ist ja diese Behütung, nicht ist diese Behütung innerlich“, wobei er in Wahrheit allen Übeln preisgegeben bleibt.

Wer das aber sieht und die Gefahr, die auch für ihn hier besteht, der sucht wie jener König gerade das Stille-werden als die Quelle seiner Gesundung. Damit gibt er seinem Leben Richtung und Sinn nach den gewaltigen wegweisenden Worten, die der Erhabene uns feierlich verkündet: „Was vergänglich ist, ist leidbringend. Was leidbringend ist, ist anattā. Was anattā ist, davon gilt: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“ (Samy.-Nik. XXXV,1). Damit ist ein hehres Ziel gezeigt, das bloß über Bedürfnislosigkeit und Loslösung erreicht werden kann. Zunächst gibt dem Strebenden diese Einstellung die Möglichkeit, alle die Dinge *abklingen* zu lassen, die ihn beunruhigen und erregen, ihm also überaus wichtig erscheinen. In der dann eintretenden Stille wird ihm der zweifelhafte Wert allen äußeren Schutzes deutlich. Ein durch einen guten Wandel in Gedanken, Worten und Werken geläutertes Innere läßt erkennen, daß alles, was sich ereignet, viel tiefer liegt, als es den Anschein hat.

Wem das aber aufgeht, der wurde sich der Macht innerer Behütung bewußt. Die rechte Ausrichtung des Geistes, gefolgt vom entsprechenden Wandel in Worten und Werken, versammelt alle heilbringenden Kräfte zum Beistand. Wahrhaft heilbringende Kräfte aber wurzeln im Unermeßlichen und alles Negative und Hindernde, das aus der Beschränkung kommt, sinkt vor ihnen zusammen. Daß es so ist, lehrt den geduldig Prüfenden immer wieder die Erfahrung. „Innerlich ist ja die Behütung, nicht ist diese Behütung äußerlich.“



---

## *DAS MYSTERIUM DES FRIEDENS*

---

Von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

Vortrag zur Pavāranā-Uposatha-Feier am 9. August 1970/2514  
im „Buddhistischen Haus Georg Grimm“

YĀNA. XXIII. Jahrgang, Heft 4, Juli/August 1970/2514

**W**er merkt noch das Wunderbare bei den alltäglichsten Geschehnissen? Wer wundert sich noch über sein eigenes Dasein und das der Welt, in die er hineingeraten ist? Wer noch wundert sich weiter darüber, wie unbesorgt Mensch und Tier in einer so gefährvollen Welt dahinleben und dabei ihr Augenmerk nur auf das Nächstliegende gerichtet halten? Es müßten mehr sein, die es tun, und es sind doch in Wahrheit nur sehr wenige.

Und dennoch müßten es gerade die Zeitgenossen besser wissen als die Menschen früherer Zeiten, wie bedroht ständig das Leben jedes einzelnen ist. Rundfunk und Fernsehen teilen es ja schnellstens mit, was allüberall passiert. Immer ist von Kriegen und schrecklichen Geschehnissen da und dort die Rede, drohend lauern im Hintergrund alles vernichtende moderne Waffen, angekündigt werden neue Verwicklungen, die Unheil androhen, es wird von Luft- und Wasserverseuchung gesprochen usw. Und Angst und Sorge herrschen ja heimlich auch überall, denn die Unbesorgtheit, die der Mensch gern zur Schau stellt, ist allzu oft eine der Masken, die er nach Bedarf trägt. Alles das führt zu einer nervösen Informationssucht, die keinerlei Selbstkenntnis aufkommen läßt. Und dem Menschen Zerstreungen zu bieten, wohin ja auch die steten neuen Informationen gehören, war keiner Zeit möglicher als der heutigen.

Und doch beginnt schon beim Verhalten des Menschen wie auch dem der Tiere das Geheimnis. Hier schon kann unser Erstaunen beginnen. Das spricht aus Schopenhauers Worten: „Aus dem tiefinnersten Bewußtsein seiner Unvergänglichkeit entspringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemütsruhe, mit der jedes tierische und auch das menschliche Individuum dahinwandelt zwischen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick vernichten können, und überdies dem Tode gerade entgegen.“ Und ich möchte im tieferen Sinne der weiteren Worte Schopenhauers dem noch hinzufügen „... aus seinen Augen blickt inzwischen die Ruhe seines eigenen wahren Wesens, als welches jener Untergang nicht anficht und nicht angeht.“ Und so kann es geschehen, daß ein Mensch, von dem man es am wenigsten erwartet hätte, in einer unerhört bedrohlichen Lage, in einer sogenannten Grenzsituation urplötzlich sich als weit über seine armselige Persönlichkeit hinausgewachsen erweist und ihm aufs deutlichste aufleuchtet, daß ihr Untergang nicht sein Untergang ist. Auch dann, wenn der Mensch einmal im unmittelbaren Empfinden seiner inneren Freiheit so von Herzen aufatmen kann, dringt zu ihm durch ein Strahl der Unzerstörbarkeit des wahren Wesens, ihm Gewißheit und Sicherheit verleihend.



Es mag wohl jedem einmal der Gedanke aufsteigen, wie er eigentlich in diese Lage hineingeraten ist. Denn jeden überkommt doch ab und zu einmal ein Gefühl des Unbefriedigenden seiner Situation. Diese Stimme aus dem Inneren aber bedarf der Stille, um deutlicher gehört werden zu können. Sonst kommt es nur zu einem vagen Sehnen nach dem Besseren, das im Lärm der Außenwelt wieder untergeht. Und es ist ein lauter Lärm mit einem großen Angebot, der rings um uns erdröhnt. Unsere Gesellschaft ist an einer Steigerung des Verbrauchs aufs brennendste interessiert und sucht jeden in dieses ihr Bestreben einzuspinnen. Bedarfsdeckung ist längst der Weckung immer neuen Bedarfs gewichen. Darin ist nun jeder eingespannt und mehr oder weniger nach außen gezogen, so daß er nicht mehr zu Antworten auf die existentiell wichtigsten Fragen kommt. Im heftigen Sog, den der herrschende Zeitgeist ausübt, ganz auf Anpassung aus, verliert dann der Mensch das Verwunderungsvermögen, warum gerade als so wesentlich sich gibt, was im tiefsten Grunde gar nicht so wesentlich. Und es ist schlimm, wenn der Mensch in der möglichsten Anpassung ganz zum Zeitwesen sich erniedrigt, und so ganz dem Entstehen und Vergehen anheimgegeben zu sein scheint, als wäre er völlig ohne Hoffnung der Ursächlichkeit verfallen. Da scheint es freilich keine Mysterien mehr zu geben, keine Geheimnisse. Der Alltag beherrscht alles.

Wer viel hat und nach noch mehr strebt, behält für sich selbst keine Zeit mehr. Sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, daß nur sein Lebensstandard nicht mehr sinke. Das versklavt ihn völlig, und es bleibt ihm keine Zeit mehr, sich mit sich selbst zu beschäftigen. Nie kommt der Wille, noch mehr haben zu müssen, zur Ruhe und die Sucht nach immer neuem Besitz verhindert den Buddha-Weg, der zu Harmonie und Frieden führt. Ganz richtig kennzeichnet seine Situation das Wort: „So tauml' ich von Begierde zu Genuß, – und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.“

Doch auch das Leben in großen Sorgen, wenn das Notwendigste fehlt, laßt keine Zeit zum Nachsinnen über die wichtigsten Fragen übrig: Woher bin ich gekommen und wohin werde ich gehen? – Worin liegt eigentlich das dauerhafte Glück, das ich ersehne? – In den Reden wird oft betont, wie heilvoll es ist, wenn die Säfte im Körper des Menschen gleichmäßig gemischt sind, wenn also Gesundheit herrscht. Und im Khuddaka-Pātho V, 4 wird betont, welches außerordentliche Heil es ist, in einem guten Lande zu wohnen und Verdienst aus früherem Leben mitzubringen.

Förderlich im wahren Sinne des Wortes ist gerade eine weder freudvolle noch leidvolle Situation. Es ist das ein Zustand, der allerdings im Zustande des Nichtwissens leicht als quälende Langeweile empfunden wird und so ins Leidvolle übergeht, mit all den schlimmen Folgen, die es haben kann, wenn der Mensch durchaus darauf aus ist, dieser Langeweile durch Zeitvertreib ein Ende zu machen. – Im Zustande des Wissens aber, ausgerichtet unter einer entsprechenden Anattā-Erkenntnis, die das Wesentliche vom Unwesentlichen scheidet, ist es eben dieser Zustand, der besonders geeignet ist, im stillen Winkel zur Klarheit es kommen zu lassen. Über dem Zustand des weder Leidvoll noch Freudvoll erhebt sich ein Glück, das höher ist als alles Sinnenglück.

Ein solcher Mensch, der Verwunderung fähig, wird von diesem seinem stillen Suchen nicht mehr loskommen. Er sieht sein Leben unter die Fragen gestellt: Was bin ich denn nun eigentlich? – Wie komme ich zu all dem? – Was andere nur in die Hölle der Langeweile führt, gerade das sucht er. Ihn führt es nicht in die Hölle, sondern in den Himmel. Inneres Geeintsein ist ihm ein Anhauch des Nibbānam, das als Mysterium tremendum hinter jeder Störung durch irgendeinen Bewußtseinszustand liegt, und sei es auch den feinsten.

Den Weg zum Frieden sucht jeder. Und nie ist der Mensch aufrichtiger, als wenn er sagt: Meine Ruhe möchte ich haben. Ein momentanes Befriedigtsein allerdings ist der Friede der meisten. Es ist ein Friede ohne Geheimnis, der bald wieder dem Unfrieden, dem Getriebensein Platz macht. Diese Auffassung hat auch in Ständen ihre Vertretung, wo man sie nicht vermuten sollte, wie es im Brahmajāla-Suttam heißt: „Da ist, Mönche, ein Asket oder Brahmane, der hat eine solche

Lehre und eine solche Meinung: Wenn nämlich dieses Ich im Besitz und Genuß der fünferlei Arten der Sinnengenüsse schwelgt, hat dieses Ich eben dadurch das höchste Nibbānam im sichtbaren Dasein erreicht.“ In der 75. Rede des Majjhima-Nikāya fragt der Erhabene Māgandiyo, den Pilger, wie er denn den Sinn des alten Spruches deute: „Gesundheit ist das höchste Gut, – Nibbānam höchste Seligkeit“. So angesprochen, streicht sich Māgandiyo, der einem Biologismus huldigt, im Wohlgefühl des gesunden Menschen an seinen Gliedern herunter und nennt dann schlankweg dieses Wohlbehagen *sein* Nibbānam: „Das also, o Gotamo, ist Gesundheit, das also ist Nibbānam. Ich bin jetzt, o Gotamo, gesund und wohl, mir fehlt nichts.“ Da aber muß er hören, daß er einem Blindgeborenen gleiche, der sich ein ölfleckiges, rußgeschwärztes grobes Zeug als weißes Gewand habe aufschwätzen lassen, das schön, fleckenlos und sauber sei, und dann noch in seinem Unwissen dieses Gewandes sich laut rühme.

„In alten Zeiten, Magandiyo, ist das von den Heiligen, den Vollkommen-Erwachten ausgesprochen worden:

„Gesundheit ist das höchste Gut,  
Nibbānam höchste Seligkeit.  
Von allen Pfaden, die es gibt.  
Der Achterpfad zur Sicherheit,  
Todlosigkeit als einz'ger führt.“

Das ist jetzt allmählich ein volkstümliches Sprichwort geworden. Dieser Körper aber, Māgandiyo, ist anheimgegeben der Hinfälligkeit, anheimgegeben der Bresthaftigkeit, anheimgegeben der Pein, anheimgegeben dem Übel, anheimgegeben der Qual, und von diesem Körper, der anheimgegeben ist der Hinfälligkeit, anheimgegeben der Bresthaftigkeit, anheimgegeben der Pein, anheimgegeben dem Übel, anheimgegeben der Qual, sagst du: ‚Das also, o Gotamo, ist Gesundheit, das also ist Nibbānam.‘ Dir fehlt eben, Māgandiyo, das heilige Auge (*ariyam cakkhum*). Mit dem heiligen Auge möchtest du die Gesundheit erkennen, möchtest das Nibbānam sehen.“

Dieser satte Friede des Befriedigtseins geht von vielen Menschen aus. Es ist das satte Behagen, das geregelte Verhältnisse und äußere Sicherheit gewähren. Geregelte Verhältnisse und äußere Sicherheit sind ganz gewiß zu schätzen. Schlimm wird es erst, wenn es eben zum satten Behagen wird, das in den Beilegungen sein Genügen findet. Es läßt dann das Vergängliche als immerwährend ansehen, das Leidbringende als ein Glück und das Nichtselbst als das Selbst. Es ist der Scheinfriede, der nur auf den Beilegungen beruht. Wehe aber dann, wenn eine Veränderung zum Schlechteren hin eintritt!

Dem Māgandiyo aber geht das heilige Auge auf. Er wird sehend. Nicht länger will er einem Ausätzigen gleichen, der seine schwärenden Wunden an einer Grube voll glühender Kohlen ausdörren läßt und dabei ein gewisses Wohlbefinden empfindet. Und der Erhabene gibt ihm den Rat: „Darum also, Māgandiyo, geselle dich den wahren Menschen zu! Wenn du dich, Māgandiyo, den wahren Menschen zugesellen wirst, dann wirst du, Māgandiyo, die gute wirkliche Sachlage (*saddhammo*) hören, und wenn du, Māgandiyo, die gute wirkliche Sachlage hören wirst, dann wirst du der wirklichen Sachlage gemäß leben. Wenn du aber, Māgandiyo, der wirklichen Sachlage gemäß leben wirst, dann wirst du eben selber das Wissen gewinnen, selber sehen: ‚Das ist das Hinfällige, Bresthafte, Peinvolle, hier wird das Hinfällige, Bresthafte, Peinvolle ohne Überrest aufgehoben. Aus der Aufhebung des Anhaftens folgt für mich die Aufhebung des Werdens, aus der Aufhebung des Werdens die Aufhebung der Geburt, durch die Aufhebung der Geburt werden Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung aufgehoben. Auf diese Weise kommt dieser ganzen Leidensmasse Aufhebung zuwege.“ Auf diesem Wege der Ablösung, in Stille und Schweigen offenbart sich uns das Mysterium tremendum des

Nibbānam, des Großen, des Ewigen Friedens, das erschütternde Geheimnis hinter all den Geheimnissen, deren der Mensch, der sich wundern kann, auf seinem Wege gewahr wird.



---

## VOM FEUER – ĀDITTENA –

---

Samy.-Nik. XXXV, 194

Übersetzt und erläutert  
von Max Hoppe (Br. Dhammapālo)

YĀNA. XXIII. Jahrgang, Heft 6, November/Dezember 1970/2514

**D**es Feuers Art und Weise, Mönche, und der Lehre Art und Weise werde ich euch aufzeigen. So höret denn! Was aber, Mönche, ist des Feuers Art und Weise und der Lehre Art und Weise?

Gut wäre es, Mönche, wenn das Sehvermögen durch einen rotglühenden Eisenstift am Feuer zerstört würde, der lodert und flammt. Dann gäbe es bei den durch das Auge erkennbaren Gestalten kein Ergreifen der Einzelheiten und der Gesamterscheinung. Entweder in Hingabe an die Gesamterscheinung gebunden oder in Hingabe an die Einzelheiten mag das vorhandene Bewußtsein feststehen. Wenn man zu einer solchen Zeit sterben würde, dann ist die Möglichkeit gegeben, daß man einen von zwei Wegen gehe, den zur Hölle oder den in den tierischen Schoß.

Diese üble Folge aber, Mönche, habe ich gesehen und deshalb sage ich das. – Gut wäre es, Mönche, wenn das Hörvermögen durch eine scharfe Eisenspitze am Feuer zerstört würde, die lodert und flammt. Dann gäbe es bei den durch das Ohr vernehmbaren Tönen kein Ergreifen der Einzelheiten und der Gesamterscheinung. Entweder in Hingabe an die Gesamterscheinung gebunden oder in Hingabe an die Einzelheiten mag das vorhandene Bewußtsein feststehen. Wenn man zu einer solchen Zeit sterben würde, dann ist die Möglichkeit gegeben, daß man einen von zwei Wegen gehe, den zur Hölle oder den in den tierischen Schoß.

Diese üble Folge aber, Mönche, habe ich gesehen und deshalb sage ich das. – Gut wäre es, Mönche, wenn das Geruchsvermögen durch einen scharfen abgebrochenen Nagel am Feuer zerstört würde, der lodert und flammt. Dann gäbe es bei den durch die Nase wahrnehmbaren Düften kein Ergreifen der Einzelheiten und der Gesamterscheinung. Entweder in Hingabe an die Gesamterscheinung gebunden oder in Hingabe an die Einzelheiten mag das vorhandene Bewußtsein feststehen. Wenn man zu einer solchen Zeit sterben würde, dann ist die Möglichkeit gegeben, daß man einen von zwei Wegen gehe, den zur Hölle oder den in den tierischen Schoß.

Diese üble Folge aber, Mönche, habe ich gesehen und deshalb sage ich das. – Gut wäre es, Mönche, wenn das Geschmacksvermögen durch ein scharfes Rasiermesser am Feuer zerstört würde, das lodert und flammt. Dann gäbe es bei den durch die Zunge wahrnehmbaren Säften kein Ergreifen der Einzelheiten und der Gesamterscheinung. Entweder in Hingabe an die Gesamterscheinung gebunden oder in Hingabe an die Einzelheiten mag das vorhandene Bewußtsein

feststehen. Wenn man zu einer solchen Zeit sterben würde, dann ist die Möglichkeit gegeben, daß man einen von zwei Wegen gehe, den zur Hölle oder den in den tierischen Schoß.

Diese üble Folge aber, Mönche, habe ich gesehen und deshalb sage ich das. – Gut wäre es, Mönche, wenn das Tastvermögen durch einen scharfen eisernen Spieß am Feuer zerstört würde, der lodert und flammt. Dann gäbe es bei den durch den Körper wahrnehmbaren Tastobjekten kein Ergreifen der Einzelheiten und der Gesamterscheinung. Entweder in Hingabe an die Gesamterscheinung gebunden oder in Hingabe an die Einzelheiten mag das vorhandene Bewußtsein feststehen. Wenn man zu einer solchen Zeit sterben würde, dann ist die Möglichkeit gegeben, daß man einen von zwei Wegen gehe, den zur Hölle oder den in den tierischen Schoß.

Diese üble Folge aber, Mönche, habe ich gesehen und deshalb sage ich das. – Gut wäre es, Mönche, eingeschlafen zu sein. Eingeschlafen aber ist man dürftig an Leben, sage ich, unfruchtbar an Leben, sage ich, trüb an Leben, sage ich. Auf solche Weise eben möchte man nicht Gedanken hegen, die so beschaffen sind, daß man, von ihnen beherrscht, (zum Beispiel) den Orden spalten würde. – Diese Dürftigkeit an Leben, Mönche, habe ich gesehen und die üble Folge und deshalb sage ich das.

Dabei erwägt, Mönche, der das Wissen besitzende edle Jünger also:

Möge es nur dahingestellt bleiben, wenn das Sehvermögen durch einen rotglühenden Eisenstift am Feuer zerstört würde, der lodert und flammt. Ich jedenfalls richte meinen Geist ganz darauf: So ist das Auge vergänglich, sind die Gestalten vergänglich, ist das Sehbewußtsein vergänglich, ist die Sehberührung vergänglich, was aber da durch die Sehberührung hervorgerufen angenehm oder unangenehm oder weder unangenehm noch angenehm empfunden wird, auch das ist vergänglich.

Möge es nur dahingestellt bleiben, wenn das Hörvermögen durch eine scharfe Eisenspitze am Feuer zerstört würde, die lodert und flammt. Ich jedenfalls richte meinen Geist ganz darauf: So ist das Ohr vergänglich, sind die Töne vergänglich, ist das Hörbewußtsein vergänglich, ist die Hörberührung vergänglich, was aber da durch die Hörberührung hervorgerufen angenehm oder unangenehm oder weder unangenehm noch angenehm empfunden wird, auch das ist vergänglich.

Möge es nur dahingestellt bleiben, wenn das Geruchsvermögen durch einen scharfen abgebrochenen Nagel am Feuer zerstört würde, der lodert und flammt. Ich jedenfalls richte meinen Geist ganz darauf: So ist die Nase vergänglich, sind die Düfte vergänglich, ist das Riechbewußtsein vergänglich, ist die Riechberührung vergänglich, was aber durch die Riechberührung hervorgerufen angenehm oder unangenehm oder weder unangenehm noch angenehm empfunden wird, auch das ist vergänglich.

Möge es nur dahingestellt bleiben, wenn das Geschmacksvermögen durch ein scharfes Rasiermesser am Feuer zerstört würde, das lodert und flammt. Ich jedenfalls richte meinen Geist ganz darauf: So ist die Zunge vergänglich, sind die Säfte vergänglich, ist das Schmeckbewußtsein vergänglich, ist die Schmeckberührung vergänglich, was aber durch die Schmeckberührung hervorgerufen angenehm oder unangenehm oder weder unangenehm noch angenehm empfunden wird, auch das ist vergänglich.

Möge es nur dahingestellt bleiben, wenn das Tastvermögen durch einen scharfen eisernen Spieß am Feuer zerstört würde, der lodert und flammt. Ich jedenfalls richte meinen Geist ganz darauf: So ist der Körper vergänglich, sind die Tastobjekte vergänglich, ist das Tastbewußtsein vergänglich, ist die Tastberührung vergänglich, was aber durch die Tastberührung hervorgerufen angenehm oder unangenehm oder weder unangenehm noch angenehm empfunden wird, auch das ist vergänglich.

Möge es nur dahingestellt bleiben, wenn man eingeschlafen ist. Ich jedenfalls richte meinen Geist ganz darauf: So ist das Denkorgan vergänglich, sind die Vorstellungen vergänglich, ist das Denkbewußtsein vergänglich, ist die Denkberührung vergänglich, was aber durch die Denkberührung hervorgerufen angenehm oder unangenehm oder weder unangenehm noch angenehm empfunden wird, auch das ist vergänglich.

So erkennend, Mönche, wird der das Wissen besitzende edle Jünger des Auges überdrüssig, der Gestalten überdrüssig, des Sehbewußtseins überdrüssig, der Sehberührung überdrüssig (was auch allen übrigen Sinnenfähigkeiten gegenüber gilt) ... und was da durch die Denkberührung hervorgerufen als angenehm oder unangenehm oder weder unangenehm noch angenehm empfunden wird, auch dessen wird er überdrüssig. Infolge des Überdrusses wird er reizfrei, reizfrei geworden, löst er sich los. In dem Losgelösten steigt das Wissen auf: Ich bin losgelöst. Vernichtet ist die Wiedergeburt, zu Ende gelebt der heilige Wandel, getan ist, was zu tun oblag. Ich habe nichts mehr mit dieser Ordnung der Dinge gemein, so weiß er.

Dieses nun, Mönche, ist des Feuers Art und Weise und der Lehre Art und Weise.



Die physische Zerstörung der Sinnenorgane als gewaltsame äußere Einwirkung hebt bloß die Funktionsfähigkeit der vorhandenen Sinnenorgane auf. Der führenden geistigen Einstellung, die auf der vorherrschenden Willenstendenz fußt, kann sie keine Wendung geben. Wenn sie, wie im obigen Suttam, sogar noch die Gewaltsamkeit der Schmerzensaskese anwendet, wobei in Schmerz und Pein der Geist sich trübt und verwirrt wird, kann eine solche geistige Einstellung nur weitere unheilvolle Folgen herbeiführen. Deswegen lehnt der Vollkommen-Erweckte die Schmerzensaskese genau so ab wie die schrankenlose Hingabe an die Lüste, die jede echte Konzentration unmöglich macht und den Menschen immer mehr der Macht der Eindrücke ausliefert. Jeder dieser Wege ist unheilvoll.

Daß ein rein physischer Zustand eines gewissen Zur-Ruhe-Gekommenseins keine Bedeutung für ein höheres Heil gewinnt, wird im obigen Suttam auch am Zustande des Eingeschlafenseins illustriert. „Wer schläft, sündigt nicht“, sagt ein banales Wort. Doch es ändert sich in diesem trüben Zustand auch nichts an der vielleicht ganz verkehrten Ausrichtung, die vorher da war. Im Träumen spielen die Lüste und Abneigungen, die im Eingeschlafenen hausen, ihre Rollen auf die da zur Geltung kommende Art.

Kürzlich las ich über einer Sonnenuhr den Spruch: „Alle die Stunden – Alle verwunden – Eine, die letzte – Tötet und heilt.“ Zunächst die erschütternde Erkenntnis eines Scharfblickenden, der nicht leicht zu täuschen ist. Dann aber richtet sich alle Hoffnung auf den Tod als das endgültige Ende des Lebens. Er führe den ersehnten schlechthinnigen Untergang des Bewußtseins herbei. So meint der Spruch. Wer aber hat nicht schon irgendwo einen Menschen hingestreckt liegen sehen, gar als wäre er noch lebend, und doch hatte ein Anprall ihm das Genick gebrochen und hatte der körperliche Organismus damit seine Lebensfähigkeit eingebüßt. Und welchem tiefer Sehenden wäre dabei nicht der Gedanke gekommen, daß diese physische Annullierung nicht schlechthin die Annullierung des Menschen, dessen Überrest da lag, sein könne mit seinem Dürsten und Sehnen. Der Zusammenbruch des körperlichen Organismus im Tode hat weder etwas an der Art und Weise der durch die vorhandenen Willenstendenzen gegebenen geistigen Einstellung geändert, noch deren Weiterwirken annulliert.



Das Suttam aber zeigt uns, daß wir nur klar bewußt auf dem Wege der Mitte zu innerer Loslösung und damit zur Freiheit kommen können. Betrachtend und immer wieder betrachtend müssen wir unseren Blick auf die allgemeine Vergänglichkeit richten, die sich am Vermögen unserer Sinnenorgane und an allem zeigt, was durch sie uns zugänglich wird und das durch unser Anhängen Wert für uns gewinnt. Gewöhnlich werden wir an der Vergänglichkeit leiden, wenn wir aber den Sinn der Lehre erfassen, dann wird sie uns zum Zeugnis unserer Unabhängigkeit werden. Lesen wir obiges Suttam mit aller Aufmerksamkeit und nicht bloß einmal. Schon seine Methodik leitet uns hin auf das Betrachten und immer wieder Betrachten, das uns einzig und allein nur helfen kann. Beim stillen Verweilen mag es dann seine eigentliche Macht erweisen. Ohne alle Gewaltsamkeit werden wir allmählich durchdrungen von der allwaltenden Vergänglichkeit in ihrem rechten Sinne, weil anschaulich vor uns steht die Vergänglichkeit der eigenen Beilegungen und alles dessen, was allein durch sie für uns da ist, stets neu wird, zu entstehen scheint und wieder vergeht. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. So erfolgt die entscheidende Umwertung und manches, was uns irritierte, weil wir es wichtig nahmen, versinkt in den Hintergrund der Belanglosigkeit und stört uns nicht weiter. Es übt keinen Reiz mehr auf uns aus, weder positiv noch negativ. Was quälte uns nicht schon alles – und vielleicht noch vor sehr kurzer Zeit – und was ist jetzt damit! ... Es diente uns zur Lehre und hat damit seinen Zweck erfüllt.

Das Grandiose ICH HABE NICHTS MEHR MIT DIESER ORDNUNG DER DINGE GEMEIN leuchtet aus den tiefsten Tiefen. Strahlen davon aber fallen schon auf unser Betrachten und immer wieder Betrachten, wie die Sonne auch an wolkenreichen Tagen manchmal ein Stück klaren Himmels gewinnt und Berge und Wälder urplötzlich in ihr goldenes Licht taucht.

