

SONDERDRUCK ERANOS-JAHRBUCH 1934

Zur Geschichte des Rad-Symbols

v o n

Mrs. RHYS DAVIDS



R H E I N - V E R L A G Z Ü R I C H

1 9 3 5

ZUR GESCHICHTE DES RAD-SYMBOLS

Von

Mrs. RHYS DAVIDS,

Präs. d. Pali Text Soc. D. Litt., M. A.

Zuerst eine ganz kurze Einleitung. Und die will ich lieber auf deutsch sagen, ehe ich mich meiner eigenen Sprache zuwende. Dadurch wird es hoffentlich denen, die dem Englischen nicht so rasch folgen können, leichter fallen, über den Plan dieses Vortrages eine Übersicht zu bekommen.

Ich habe nämlich erstens das Wort Symbol in einem engeren Sinne gefaßt, als meine geehrten Mitredner es bis jetzt getan haben. Symbol ist Gleichnis, aber für mich ist es eine spezielle Art von Gleichnis. So zum Beispiel halte ich nicht etwa dieses oder jenes Gleichnis unter den Parabeln der vier Evangelien für das Symbol des Christentums; sondern einzig und allein das Kreuz ist das Symbol, das als Zeichen dessen stand, was für die Christen Mittelpunkt ihrer Lehre war und kollektiven Wert hatte: ein Identitätszeichen also, Christentum gleich Kreuz, Kreuz gleich Christentum. In diesem Sinne allein habe ich nach

etwas ähnlich Vielsagendem, ähnlich Bedeutsamem im Buddhismus geforscht.

Zweitens will ich gar nicht versuchen, Ihnen über *die ganze Symbolik* des älteren Buddhismus und über dessen Sinn zu sprechen, sondern ich möchte Ihre Aufmerksamkeit nur auf einen bestimmten Punkt lenken, der bisher von meinen Mitrednern noch kaum berührt worden ist (mit Ausnahme eines kurzen Satzes über die Silbe Om und jener Dinge, die Dr. Jung im allgemeinen über Symbole und Götterformen skizzierte) — nämlich, daß ein Symbol seine ganz besondere Geschichte für sich haben kann. Seine Bedeutung, sein Wert können sich verändern, sind Wandlungen unterworfen. Und solche Veränderungen und Wandlungen finden statt, weil die religiösen Werte, mit denen das Symbol verbunden war, sich gewandelt haben.

So ist es im Buddhismus geschehen. Es ist unfaßbar, aber dennoch wahr, daß fast alle Schriftsteller — von den Gläubigen gar nicht zu reden — von einer solchen Weltreligion wie dem Buddhismus in seiner früheren Gestalt, als von etwas ein für allemal Geschaffenem schreiben, von etwas, das gleich einem ungelösten Rätselspiel aus tausend Stückchen in einem Kästchen endgültig beschlossen liegt —; diese Leute sagen, der Buddhismus sei dies oder jenes, der Buddha habe dies oder jenes gesagt; le Bouddha a dit cela. Nie höre ich sagen: aber das kann der Begründer des Buddhismus doch gar nicht gesagt haben!

Selbst wenn man für Buddha Buddhismus setzt, wird die Situation kaum besser. Zwar hat das Ganze dadurch an Elastizität gewonnen; aber die Idee eines wachsenden, in ständiger Veränderung befindlichen Organismus,

wie es eine Weltreligion eigentlich ist, ist dem Publikum immer noch nicht klargemacht worden.

Sie verzeihen mir hoffentlich, daß ich Ihnen hier nur eine karge Speisekarte darbiete. Wir haben in diesen Tagen vieles und mannigfaches über Symbole gehört, mit erfreulich reicher und begabter Gelehrsamkeit vorgetragen und mit einer Redegewandtheit, die mir fast Angst macht, meine alte Stimme und nüchterne Sprechweise hier laut werden zu lassen. Ich habe meinen kleinen Beitrag einfachen Geschichtsstudien und keineswegs dem Studium von Ideen entnommen. Und gerade diese geschichtlich feststehende Tatsache einer effektiven Wandlung im Werte eines und desselben Symbols, — gerade diese Tatsache verdient, wie mir scheint, jetzt und hier erwähnt zu werden (denn mehr als ein knapper Hinweis wäre in diesem Rahmen gar nicht möglich).

Daran, daß Symbolwerte sich ändern, liegt an sich betrachtet nur wenig. Was aber zu betrachten bedeutsam und fruchtbar erscheint, das sind die Ursachen, aus denen heraus solche Veränderungen vor sich gehen konnten.

Und jetzt zurück zu meiner Muttersprache.

Wie und wann es eigentlich geschehen ist, daß der Buddhismus die Notwendigkeit eines Symbols empfand, das ihm kollektiver und konkreter Ausdruck sein sollte, wissen wir nicht. In den ältesten uns bekannten buddhistischen Schriften, im Pali-Kanon, tritt ein solches Symbol noch nicht in Erscheinung, oder zum mindesten doch nicht so, daß man es mit dem Kreuz der Bibel oder dem Halbmond des Islam vergleichen könnte. Auch die Bezeichnung dafür, der adäquate Name, fehlte noch.

Die ersten Buddhisten — Missionare, die sich gar nicht Buddhisten, sondern Sakyasöhne nannten — lehrten viel und häufig in Form von Parabeln. Ich habe nun versucht darzulegen, wie sich in diesem reichen Schatz an Parabeln eine geschichtliche Entwicklung verrät; wie sich darin zum Beispiel eine frühere von einer späteren Schicht unterscheiden läßt. So gab es zuerst die Parabeln vom Fortschritt, vom Wachsen, von der Werdung und Entwicklung, vom Menschen, der an seinem eigenen Heil tätig mitwirkt; dann folgten die Parabeln, wo monastische Werte im Mittelpunkt standen, die von Leid und Not und bösem Geschick handelten und von tausend Dingen, die das Leben diesseits wie jenseits gefährden, von einer endlosen Wiederholung ohne Fortschritt, einem ewigen Wandern ohne Besserung.

Nun aber ist oder enthält ein Gleichnis ein konkretes Symbol, etwas, das dem täglichen Leben, das einer beliebigen religiösen Lehre erst Bedeutung verleiht. Wenn wir auch von einem kollektiven und umfassenden Symbol reden, so haben wir doch dabei keine spezielle Lehre, kein herausgelöstes Dogma im Sinn; sondern wir reden von einem Wahrzeichen für den Kult selbst. Von einem solchen Zeichen in einfacher konkreter Form ist im buddhistischen Kanon nichts zu finden. Selbst das Wort, die Bezeichnung fehlt dafür. Der öfters wiederkehrende Ausdruck *u p ā m ā* (d. h. *w a s a m n ä c h s t e n l i e g t*; *u p a*: das Nächste, *a m a*: Superlativform) wird gebraucht, um ein Gleichnis einzuleiten, das dadurch verständlicher wird. Aber niemals ist die Religion, der Dhamma selbst, der Gegenstand des *u p ā m ā*.

Einmal kommen wir ihm in einem Sutta etwas näher — im Sakka-samyutta —, wo die ekklesiastische Dreieinig-

keit des **B u d d h a - D h a m m a - S a n g h a** mit der Spitze des Kriegsbanners in der Schlacht verglichen wird, mit dem **d h a j a g g a**. Sakka, Oberster und Führer in der Welt des Jenseits, der im Krieg steht gegen die Asuras, spricht also zu seinen Offizieren: Wenn Ihr, **m ā r i s ā**, mitten in der Schlacht stehend, von Furcht, von Schrecken, von der Gänsehaut des Entsetzens gepackt werdet, blicket nur auf zur Spitze meines Banners, so schwindet Euch die Furcht. Oder, wenn das nicht genügt, so blicket auf zur Banner Spitze der **P r a j ā p a t i**, des **V a r u n a**, des **I s ā n a**, so schwindet Euch die Furcht. Und ebenso, wenn ein Samana, ein Mönch, allein in der Tiefe des Waldes, von Furcht, von Schrecken, von der Gänsehaut des Entsetzens überfallen wird, so lasset ihn nur an den **B h a g a v a n** denken, oder wenn das nicht genügt, an den **D h a m m a . . .** oder an die Gemeinde, so schwindet ihm alle Furcht. (In jedem der drei Beispiele wird die gewöhnliche Formel mit Buddha — Dhamma — Sangha rezitiert. Was ein **D h a j a g g a** in seiner Komposition eigentlich gewesen sein kann, weiß ich nicht. Der Kommentar sagt dazu: wenn es geschlagen wurde, erklangen musikalische Töne.)

Wir haben hier ein Sutta vor uns, das erst viele Jahre nach dem Hingang der ersten Sakyas vom buddhistischen Kult geschaffen wurde. Denn einen solchen Rat hätte Gotama Sakyamuni niemals erteilt. Er hätte, dem alten Dharma-pada gemäß, einem solchen Mönch empfohlen, an das Selbst (**Ātmā**) zu denken, das sein Schutz, sein **N ā t h a** ist. Oder an den Dharma, der sein sicherer Hort ist. „Lebt“, — so soll er öfters und auch noch in seinen letzten Tagen gesagt haben — „lebt als solche, die das **Ātmā** als Lampe haben, als Hort, und die keinen anderen Hort kennen,

Lebt als solche, die den Dharma als Lampe, als Hort haben, und keinen anderen Hort kennen.“ Nun ist es klar, daß von diesen zwei Ratschlägen nicht beide wahr sein können. *A n a ñ ñ a* wie es heißt, — keinen anderen. *W e n n* er nun den einen o d e r den anderen Rat erteilt hat, welcher von beiden ist wohl der wahrscheinlichere? Der indische Ratschlag seiner Zeit, der auch der Religionskultur dieser Zeit entspricht? Oder der Rat einer seither zur Herrschaft gelangten Mönchskaste mit ihren eigenen Werten, die ihn, den Buddha, zu einem Gott umgeschaffen haben?

Was aber das Symbol betrifft: es ist zu bemerken, daß wir dafür keinerlei konkretes Bild haben, sondern nur das bloße Wort: eine Dreieinigkeit der Worte. Daß dieses, das Wort als Symbol, vielleicht das früheste Symbol in Indien gewesen ist, verdient jedenfalls unsere Aufmerksamkeit. Bis zu der Zeit, wo der Einfluß Griechenlands auf Indien zu wirken anfang, d. h. bis zu der Zeit Alexanders des Großen, wurden in Indien, soviel ich erfahren konnte, die graphischen Künste überhaupt nicht ausgeübt. Für jene Leute war ein Ding nur insoweit es lebendig war, auch wirklich eindrucksvoll. Sobald es in Stein geschnitten, als Fresko gezeichnet war, erstarrte es zum toten Ding, war versteinert, ein Fossil. Es fehlte die Bewegung, es fehlte hauptsächlich das Wort, — das göttliche Wort: *d a i v ī v ā g*. Daß die Felsenedikte Asokas nicht nur an sich von höchstem Interesse sind, sondern weit mehr bedeuten; daß sie für Indien ein neuer Wert, ein absolutes „Mehr“ waren, ist vielleicht nicht genug betont worden, obwohl es eine unumstößliche Tatsache ist. Ich wiederhole: im gesprochenen Wort lag für Indien das Symbol. Sagen — das bedeutete den Menschen selbst. Im Worte verriet er sich, im Worte

eröffnete er sich, schenkte er sich der Welt. Daß auch Schweigen etwas Göttliches an sich haben kann, ist vielleicht erst später, als die Verschlimmerung der V ā c h eingetreten war, begriffen worden. Da erst fing man an, „das edle Schweigen“ hochzuschätzen, da erst den Muni, den Weisen, mit einem Wort des Schweigens zu erklären.

Selbst heute noch spielt das Wort im Denken des Buddhismus eine weit größere Rolle als das Symbol. Der *Buddha-rūpa* mit dem *pallanka*, also in sitzender Stellung mit gekreuzten Beinen, ist allerdings sein eigenes Symbol, insofern irgend etwas im Buddhismus mit dem Kreuz oder der Mondsichel verglichen werden kann. Effektiv aber denkt und handelt der Buddhismus weit mehr mit Wortbegriffen, d. h. mit geprägten Formeln, als mit Symbolen. Nehmen wir zum Beispiel das ursprüngliche und zentrale Bild des Urbuddhismus, das gleich in der sogenannten Ersten Mantra oder Äußerung des neuen Evangeliums in Erscheinung tritt: nämlich die Vorstellung eines Weges. Ein Buddhist würde aber von dieser Vorstellung gar nicht als von einem Wege sprechen, sondern vom achtfachen Wege. Also nicht bloß *Maggā*, sondern *aṭṭhaṅgikā-maggā*. Wie aber ist es möglich, wenn man mit dem geistigen Auge einen Weg schaut, sich diesen als achtfach geteilt vorzustellen? Denn die achtfache Teilung bedeutet nicht etwa Fortschrittsstadien; sondern die acht Pfade zusammengesehen ergeben das Schema eines im rechten Sinn gelebten mönchischen Lebens. Also stellt der achtfache Weg ein *mixtum compositum* vor, einen ganzen Komplex. Wird es durch dieses Beispiel nicht klar, daß der Weg, der bildlich geschaute Pfad, den mönchischen Verfassern viel weniger wichtig war, als das Wortbild? Das

Wort *a c h t f a c h* bezieht sich zweifellos auf ein Einiges. Dieses aber ist nicht der Weg, sondern der Wegwanderer selbst, der *w a y f a r e r*. Und in diesem Sinne hatten die Verfasser recht; denn ein Weg ohne Wanderer verliert seine tiefere Bedeutung. Jahrhunderte später allerdings trat dann die wirkliche Tragödie ein: das Wort *M a g g a* blieb als geheiligte Tradition fortbestehen, aber der Wanderer selbst, das wahre Wesen, war ausgeschaltet, achtlos beiseite geschoben. „Weg gibt es,“ schrieb man um das 5. Jahrhundert nach Christi, „doch Keinen, der ihn wandert.“

m a g g a m a t t h i , g a m a k o n a v i j j a t i .

Das war nun freilich das krönende Übel, das der scholastische Mönchsbuddhismus hervorgebracht hatte, denn dieser Ausspruch stand in schroffem Gegensatz zu der ersten und ursprünglichen Lehre; entsprechend dieser war es ja der Wegwanderer gewesen, durch den der Weg erst Wirklichkeit gewann und zur Wahrheit wurde. Anfangs also war es nur der Weg, der Schaden erlitt, indem nämlich durch seine Achtteilung (*a n g a*) die zentrale Tatsache des Werdens im heilsuchenden Menschen getrübt, verschwommener wurde. Späterhin blieb wohl der Weg, derjenige aber, der ihn erwählt hatte, der Wanderer auf dem Wege, war verschwunden, und die Buddhisten beschäftigten sich nur mit Ideen und Spekulationen über den Weg.

Und dennoch ist dieser Weg Symbol geblieben, früher wie später; aber im Anfang war das Wort. In der Literatur blieb es als Wort auch weiterhin bestehen, als eine Art Schibboleth. Es eignete sich jedoch nicht sehr gut zum Symbol. Denn der Weg ließ sich nur mit Hilfe von einer einzelnen oder von Parallellinien darstellen, entweder in gerader Richtung oder in Windungen, aufwärts oder ab-

wärts steigend oder in einer Ebene weiterlaufend. Auf einer Prozessionsfahne hätte sich dieser Weg nicht gut darstellen lassen; oder höchstens mit einem Hintergrund von Bergen, mit einem Dschungel davor, — aber für ein Symbol ist doch gerade das Einfache, das Prägnante, notwendig. Und auch der Wanderer paßte nicht recht, denn das Symbol selbst wollte ja den Menschen als Wanderer symbolisieren. Was blieb also den Buddhisten übrig, insofern sie in sich die Not und den Drang empfanden, auf irgendeine Weise ihre Lehre im Bild auszudrücken? Was ist es, wodurch uns die allgemeine Idee des Weges am besten vermittelt wird? Doch wohl die Vorstellung der Bewegung, der sich vorwärtsbewegenden Dinge. Die Beine des Wanderers etwa? Es gibt noch andere und bessere Mittel der Fortbewegung, zum Beispiel das Pferd oder das Maultier, das Kamel oder der Elephant, und zu den Tieren gesellt sich der Wagen. In der Symbolsprache jedoch gehören alle diese Dinge nur dann zum Weg, wenn der Mensch reitend oder lenkend auf ihnen sitzt; was für ein Symbol natürlich wieder viel zu kompliziert ist, denn das Symbol soll ja ein Wahrzeichen sein, das die weitere, die tiefere Bedeutung verbirgt, indem es sie verrät.

In ferner Urzeit aber hatte der Mensch, wie schon Professor Hauer erwähnte, in der Erfindungsreihe der Fortbewegungsmittel einen unerhörten Sprung vorwärts getan; damals machte er sich frei vom Bewegungsprinzip der Beine und machte sich das Prinzip der rollenden Kugel, der Scheibe, zu eigen, indem er das Vorwärtsrollen der Kugel mit der Stabilität der Achse dadurch verband, daß er das Rund in der Mitte durchbohrte. Er erfand das Rad. Mit diesem Rad lief er, auf diesem Rad saß er: *le voilà!* In dieser Erfindung, solange das Rad auf dem Wege blieb, solange

es die Berührungspunkte *W e g* und *R a d* gab, lag Fortschritt. Der Mensch blieb trotz alledem der Wanderer, der Reisende, der sich aus freiem Willen auf sein Ziel zubewegte. Damit hatte der Buddhist ein Gleichnis des Gleichnisses für sich geschaffen, ein Symbol des Symbols. Rad bedeutete Weg, Weg bedeutete Fortschritt, Wachsen, Werden. Ein Symbol also, zugleich einfach und vielsagend, — und wieviel sagend!

Damit ist nun nicht etwa gemeint, daß alles das willkürlich geschah oder als Ergebnis einer sorgfältigen Auswahl dasteht. Das Rad wa ja schon früher vorhanden, bevor es noch zum Symbol des religiösen Werdens ausersehen war. Es war vielmehr das Wahrzeichen des siegreichen Königs. Der Sieger wurde *c a k r a v a r t i* genannt, d. h. „der Rad-dreher“, der seinen Wagen „über die ganze Erde bis zu den Grenzen des Ozeans führt, seinen Feind zermalmend“. In der Legende des *cakravartī* aus der Ersten Sammlung sehen wir, wie das Rad feierlich angerufen wird, auf daß es sich in Bewegung setze und Führer werde des Königsheeres:

„Dann erhob sich der König von seinem Sitze und, indem er die eine Schulter entblöbte, ergriff er mit der Linken einen Wasserkrug und besprengte mit der Rechten das Rad — das königliche Kleinod — und sprach: ‚Rolle vorwärts, oh Herr, du Rad-Kleinod! Sei siegreich, Herr, du Rad-Kleinod!‘ Und das Rad kam herab und rollte vorwärts in östlicher Richtung, und ihm folgte der radrollende König mitsamt seinem Heere, mit Pferden, Wagen, Elephanten und Männern. Und wo das Rad stehenblieb, dort schlug der König, der Raddrehende, sein Lager auf, mitsamt seinem vierfachen Heere. Und zu ihm kamen alsdann alle Neben-

rajahs des Ostens und sprachen zu ihm: „Komm zu uns, mahārāja, sei willkommen, mahārāja: Dein ist alles, mahārāja, befehl uns, mahārāja!“

Ob nun ein Kind bestimmt war, solch ein raddrehender König zu werden, ließ sich schon beim Neugeborenen voraussagen: wenn es nämlich an seinem Körper die zweiunddreißig Zeichen trug, wovon eines lautete, daß es auf den Fußsohlen Räder eingezeichnet haben mußte. Einem von Geburt an also gezeichneten Kinde standen zwei Lebensschicksale offen: entweder würde es ein Welteroberer werden, oder ein Mann, der die Welten religiösen Werdens förderte, indem er die Schleier des Nochniegeschauten ein wenig weiter auseinanderfaltete, auseinander rollte, indem er ein *v i v a ṭ ṭ a c c h a n d d a n o* wurde. *V i v a ṭ ṭ a*: auseinander, *c h a d d e t i*: ziehen, also sozusagen auch wieder die Idee des Rollens. Was ein solcher Offenbarer anstrebte, war wiederum das Rad: das *B r a h m a - c a k k a* oder weit mehr noch das *D h a r m a - c a k k a*, nämlich das Rad eines Ideals des Besseren. Denn das Wesentliche in der urbuddhistischen Reform, das wirklich Grundlegende, war der Versuch Gotamas, den statischen Begriff des Brahman, den *Ā t m ā*, mit dem dynamischen Begriff des *D h a r m a* zu verschmelzen, d. h. mit dem „Seienden“ oder besser noch mit dem „was werden soll“.

„Für den, den es nach dem Mahatta, dem Großen Selbst verlangt, der sich danach sehnt (*a b h i k a n k h a t i*) für den ist Dharma, um es anzubeten.“ Über die beiden Cakra-Bezeichnungen lesen wir zum Beispiel:

*d h a m m e n a c a k k a m v a ṭ ṭ e m i , c a k k a m
a p p a t a t t i y a m .*

„Durch Dharma drehe ich das Rad, das nicht Zurück-zudrehende.“

Und dann:

K o t e i m a m - a n u v a ṭ ṭ e t i d h a m m a c a k k a m
a n u t t a r a m ?

„Wer rollt gleich dir das unvergleichliche Rad?“

Und die Antwort:

M a y ā p a v a t t i t a m c a k k a m d h a m m a c a k k a m
a n u t t a r a m

S ā r i p u t t o a n u v a ṭ ṭ e t i a n u j ā t o T a t h ā g a t a n .

„Das Rad von mir gerollt, das unvergleichliche Rad,

S ā r i p u t t o rollt es gleich mir, des Wegwanderers ihm
ähnlicher Sohn.“

Und dann noch die andere, die ältere Fassung der Upa-nishaden in der Zweiten so wie in der Vierten Sammlung:

„Für Dewelten wie für Menschenwelten

Ließ er, Wegwanderer, das Brahmacakka, das Gottesrad
rollen“

Und ähnlich lautend noch an vielen Stellen.

Hier also, wenn auch wiederum im Wort allein, — im Geformten immer noch nicht, — sehen wir das Rad als Symbol dieser dynamischen Religionslehre, mit der Gotama versuchte, das höhere Ātmanbewußtsein seiner Zeit in eine durch das Leben realisierte Praxis umzuwandeln: das T a t t v a m a s i, „das bist du“, in „das kannst du werden, das sollst und mußt du werden.“

Wir sehen demnach, wie das alte Radsymbol, das, wie Professor Hauer andeutete, ursprünglich vielleicht ein Sonnensymbol war, in der mittleren buddhistischen Zeit aus dem Wahrzeichen des weltlichen Herrschers zum Wahrzeichen des Weltenhelfers wurde. Und möglicherweise nicht

nur im Mantra, im gesprochenen Gebet. Denn auf uralten Tempelruinen Mittelasiens sieht man noch hier und da, wenn ich mich so ausdrücken soll, das nackte Gerippe eines großen Rades, das hoch emporragt, so wie wir auf unseren christlichen Kirchen gewohnt sind, das Kreuz oder ein Marienbild an höchster Stelle zu sehen. Vielleicht aber, oder besser gesagt, wahrscheinlich, sind diese Räder gar nicht Symbole des Weges, sondern nur des späteren Rad-symbols, zu dem wir sogleich kommen werden.

Daß der Begründer des Buddhismus selbst, und ebenso auch die ersten Sakyasöhne von den Begriffen Brahmackakka und Dhamma-cakka Gebrauch gemacht haben sollen, daß sie die Verszeilen, die ich Ihnen eben zitiert habe, gekannt hätten, ist meiner Meinung nach mehr als zweifelhaft. Die ganze Rhetorik, die man ihnen in den Mund legte, war nichts weiter als fromme Erfindung der vom Budhakultus besessenen Mönche. Ja, ich gehe sogar weiter und behaupte, daß die Sakyas viel zu sehr vom Wege selbst und seiner Bedeutung ergriffen waren, als daß sie sich irgendwelchen poetischen Gedanken darüber hingegen hätten. Ein Symbol, insofern es mehr ist als ein Geheimnis, worauf man wie zufällig im Verlauf des Lehrens stößt, ist ein Ding von sehr langsamem Wachstum. Das Gleichnis, die Parabel, ist für den einzelnen Zuhörer gesprochen oder für die Wenigen, die sich um den Lehrer geschart haben. Das Symbol hingegen setzt eine schon vorhandene und durchorganisierte Institution voraus. Viel eher lassen sich die Sakya-Missionare mit einer Feldwache in Kriegszeiten vergleichen, die vom Hauptmann den Befehl erhält, einen Vorposten zu besetzen, ohne daß er aber deswegen zu den Soldaten der Wache von der Kriegsfahne gesprochen hätte.

Sie werden mir vielleicht darauf sagen: Hat denn aber nicht Jesus diesem und jenem befohlen, sein Kreuz aufzumachen und ihm nachzufolgen? Freilich steht das so in den Evangelien zu lesen, an sechs verschiedenen Stellen dieser Bücher, die jedoch erst lange nach seinem Tode redigiert wurden. Daß er — falls er überhaupt derartige Aussprüche getan hat — dabei den eigenen Tod vorausgesagt oder auch nur symbolisch auf diesen Tod hingedeutet haben soll, erscheint mir als vollkommen ausgeschlossen. Es wäre hingegen denkbar, daß er zu einer Zeit, wo die Römer die Kreuzesstrafe in Palästina eingeführt hatten, solche Ausdrücke in dem Sinn anwendete, wie es im Mittelalter, der Zeit der Inquisition, aufgekommen sein mag, daß die Menschen, um eine qualvolle Situation zu charakterisieren, sagten, sie seien wie auf die Folter gespannt gewesen, oder aber, sie würden sich um einer Idee willen auf dem Scheiterhaufen verbrennen lassen. Ich meine, daß wir die gleichen Methoden textkritischer Arbeit für die Literatur beider Religionen anwenden müssen. Und bei beiden will es mir scheinen, daß das Bedürfnis nach einem Symbol der Gemeinschaft sich nur nach Jahren fühlbar machte, als die wachsende Gemeinde schon auf einer Institution basierte.

Von einem jedoch bin ich überzeugt: wenn im Buddhismus jemals etwas aufkam, das nicht nur ein Wort oder eine Dreiheit von Worten war, sondern ein darstellbares Objekt mit verborgenem Sinn, und zwar weiterem und tieferem Sinn, als es das bloße Wort zu übermitteln vermag, so muß dieses Objekt in erster Linie ein Symbol für Bewegung gewesen sein. Mag der Buddhismus noch so sehr von der ursprünglichen Lehre abgewichen sein, an diesem einen

lebenswichtigen Punkt hat er die Treue gewahrt: B h a v a , wenden; nicht S a t , die Stasis, sondern die Bewegung bildete sein wahres Erbe. Bewegung gehört noch zum Wesen der ursprünglichen Lehre, und in keinem anderen religiösen Kult ist ein derart wesentlicher Urbegriff so stark in den Vordergrund gerückt worden.

Im Urbuddhismus befaßte sich der zentrale Gedankengang damit, den Menschen, — von seinem Wesen, seinem Leben, seiner Bestimmung aus gesehen, — immer wieder in einem Prozeß des Werdens, der Entstehung zu schildern, und zwar in einem „gewollten Werden“ — ein Prozeß also, der dem Fortschritt eines Wanderers auf dem Wege auf ein bestimmtes Ziel zu entsprach; dieser Weg begriff in sich ungezählte Tausende Leben, der Vergangenheit sowohl als der Zukunft, die sich bald in dieser, bald in jener Zeit abspielten. Im ganzen gab es drei Welten der Wiedergeburt. Auf dieser Wanderung begriffen war der Mensch nicht etwa ein Pilger auf dem Wege zu heiligen Stätten, die ihm und anderen wohlbekannt waren; sondern er war ein Entdecker, und sein Fuß trat Neuland; vor ihm war noch keiner hier gewesen; also begab er sich ins große Abenteuer.

Im sechsten vorchristlichen Jahrhundert jedoch war die vollkommene Neuheit einer Sache den Menschen nicht so wichtig; schließlich war j e d e Fahrt damals ein Abenteuer, so zahlreich waren die Gefahren, die den Reisenden allenthalben bedrohten. Und so stellte man sich den Weg als die Reise des mutigen, zu jedem Abenteuer gewappneten Kaufmanns vor: der Kaufmann mit seinem warenbeladenen Karren; der Kaufmann, der s a t t h a v ā h a war; s a - a t t h a - v a h a heißt, der die gesuchten oder notwendigen Dinge hat, der sich auf die Fahrt begeben hat, um das von allen

Dingen Notwendigste zu gewinnen: das Hohe Gut, den höchsten Preis.

War dies nun, ließe sich hier einwenden, ein Ideal, das einen jungen *Kshatriya*, einen Edelmann, verlocken konnte, es sich zum Evangelium auszuersehen? Nun, bedenken Sie, daß Gotama nicht etwa ein Edelmann aus jenem mittleren Bezirk des Landes war, wo es gewaltige Städte, richtige Großstädte gab. Er war ein Jüngling aus der Provinz, aus der Gegend von Darjeeling, und die Heimat, in der er heranwuchs, war viel zu weit entfernt, als daß man ihn nach Taxilā auf die Hochschule der Brahmanen hätte schicken können; so wurde er zu Hause erzogen. Welche Gruppe immer aus dem Legendenkranz, der um ihn entstanden ist, weniger falsch sein mag (ob er als junger Athlet unter Athleten, oder als armselig weibisches Geschöpf unter Frauen heranwuchs — beide Versionen zugleich können unmöglich richtig sein —) eines scheint sicher: er wird sich höchstwahrscheinlich gesehnt haben, sein Schicksal mit dem des Kaufmannes zu vertauschen, der nach Kapilavatthu reist und von dort seine Fahrt fortsetzt, um auf diese Weise die Welt kennenzulernen. Als er sich endlich freimachte, als er sich heimlich aus dem väterlichen Hause schlich, da wird er es gewiß nicht um eines Verzichtes willen getan haben, sondern um ein Mehr zu gewinnen, um Menschen und Länder zu sehen, um zu lernen und sich Kenntnisse anzueignen.

Das erscheint mir als eine weit wahrere und würdigere Auffassung des Grundes, der den Sakyamuni zum Verlassen seines Vaterhauses bewegte, als die allgemein akzeptierte Legende des *mahābhiniṣkrāmana*, des großen Verzichtes; denn in dieser Legende wird berichtet, wie er

von Hause forteilt, um ein weltentsagender r e l i g i e u x zu werden, als ob das der beste Weg wäre, um der Welt vorwärts zu helfen. Ich behaupte, daß dieser große Mann in seinem Blut Wanderlust verspürte — eine starke und schöne menschliche Regung — etwas, was seine Landsleute immer noch mit ihm gemein haben, wie sich aus den ewig volkstümlichen Jātaka-Erzählungen deutlich erkennen läßt. Diese Sammlung nämlich hebt mit Karawanen-Erzählungen an. Und es hat zweifellos eine besondere Bedeutung, daß ein Werk der buddhistischen Literatur gerade mit diesen Erzählungen anfängt. Die Karawanen-Jātakas stehen nicht etwa darum zu Beginn des Buches, weil jede davon nur einen Vers umfaßt und sie infolgedessen zur Kategorie der Einvers-Erzählungen gehören. Es sind insgesamt hundertfünfzig Einvers-Erzählungen, und in ihrem Umfang machen sie den vierten Teil der ganzen Sammlung aus. Noch kann der Tatsache Bedeutung abgesprochen werden, daß der B o d h i s a t oder zukünftige Buddha in der einen Erzählung als Karawanenkaufmann auftritt, als s a t t h a v ā h a. Das war zur symbolischen Bezeichnung geworden, so wurde der Buddha in der Poesie dargestellt. Sie erinnern sich vielleicht an die ergreifenden Verse, die in die M a h ā p a d ā n a S u t t a n t a und auch noch an anderen Stellen eingeschoben sind, wenn es nämlich darum geht, den Menschen Gotama zum Beginnen seiner Mission zu bewegen und anzueifern:

Erhebe dich, du Held! Sieger in der Schlacht!

Du, erlöst von Schuld! Herr der Karawane!

Schreit hin über die Welt, erhaben und gesegnet!

Lehrer des Dharma, du: Schüler erwachsen dir.

Auch ist es nicht Gotama allein. In der späten Piṭaka — Anthologie, A p a d ā n a, findet die Bezeichnung s a t t h a v ā h' -

a g g a auch auf andere Buddhas Anwendung: Vipassin zum Beispiel wird so genannt.

Und diese Liebe zum Wanderleben fand schon früh durch die kleine Gemeinschaft mönchischer Missionare Verbreitung. Der Befehl T c h ā r i k a m t c h a r a t h a , „Ziehet auf Wanderschaft“, wurde erteilt, sobald genügend Anhänger vorhanden waren, um ihr Wandern nach mehr Richtungen zweckmäßig und, in Hinsicht auf die sehr erwünschten Almosen und frommen Gaben, sogar ratsam zu machen. Und man kann mit ziemlicher Bestimmtheit sagen, daß diese Wanderfahrten — auch die Wanderungen der Jainas nicht ausgenommen — als die früheste Missionslehrtätigkeit einer Gemeinschaft anzusehen sind, die wir in der Menschheitsgeschichte überhaupt kennen.

Nun spielt das Rad als besonderes Merkmal des Übermenschen (superman) in der T c h a k r a v a r t i n - Legende eine bedeutende Rolle in dieser Missionstätigkeit und ihrem Erfolg. Es hieß ja, wie ich schon erwähnte, daß eines der zweiunddreißig Male, die ein solcher Mensch bei der Geburt an seinem Körper aufwies, ein Rad auf jeder Fußsohle war, und zwar ein vollkommen gezeichnetes Rad, mit Felge, Nabe und allen Speichen. Die orthodoxe Deutung des Zeichens verhieß dem König ein zahlreiches Volk, treue Anhänger jeder Kaste und Lebensstellung; für den weltent sagenden Mönch und Lehrer bedeutete es ein großes Gefolge von Mitlehrenden und Laienanhängern, und zwar unter Menschen, Devas und allen anderen Geschöpfen. Hier also war das Rad das untrügliche Vorzeichen eines äußerlichen M e h r in dieses Menschen Erdenleben: ein M e h r , das als gut und glücklich erachtet wurde, wodurch er auf seiner

Wanderung, auf seinem *Werdungsgang* gefördert wurde und auch die Werdung anderer förderte. Diese Fußräder, ein eigenartiges Symbol, sind eine äußerst interessante Erscheinung, die aber nicht ausschließlich auf den Buddhismus beschränkt ist; doch will ich mich darauf hier nicht weiter einlassen.

Die Einstellung auf ein Wanderleben mag dazu beigetragen haben, daß man in dem Rad — dem Sinnbild des Weges — das Symbol jener steten geistigen Wanderung erblickte, die den Grundton der ganzen Lehre bildete. Im Sinne dieser Wegwanderer konnte es nicht richtig sein, sich zugleich als „den Seienden“ und „den Vollendeten“ zu bezeichnen. Wenn sie jemals das Brahmanenwort *Tat tvam asi*: Das bist Du! gebrauchten — und viele Brahmanen unter den ersten Anhängern der Lehre müssen es zumindest gekannt haben — so werden sie es als *Tat tvam bhavasi* formuliert haben: Das wirst Du! Sie bekannten nachdrücklichst, in einem Zustand des *Mehrwerdens* zu sein, nicht aber in einem *Meist* oder schon *Gewordenen*. Die Aufgabe, die ihnen am Herzen lag, war das Wachstum, das Werden; sie widmeten sich *vuḍḍhi* und nicht *parihāni*, dem Wachstum und Mehrwerden also (*bhīyobhāva*) statt Vollendung. Wie sehr die Pali-Schriften späterhin auch Leben und Welten verdammt und schlechtgemacht haben mögen (nannten sie sie doch *bhavā*, Werdungen!), so sind sie sich doch stets der Notwendigkeit bewußt, das Werden zu fördern, *bhāveti*, Werdenmachen. Und für dieses zentrale Problem waren Weg und Rad Symbole, waren Bildsprache, ausdrucksvolle Metaphern.

Um nun noch einmal diese frühe geschichtliche Entwicklung des *Rades* im Buddhismus zusammenzufassen: Sym-

bol in d e m Sinn, wie ich persönlich ein Symbol auffasse, war es niemals. Es ließe sich bestenfalls sagen, daß es zu einer Zeit, wo der frühe Buddhismus seine Erfahrungen in einer eigenen Literatur niederzulegen begann, als u p a m ā , als Gleichnis, gebraucht wurde. Das aber war die Zeit des dritten und vierten Jahrhunderts nach Begründung des Buddhismus, sagen wir einmal 300 bis 200 vor Christi. Damals also geschah es, daß das Rad, eine schon vorhandene indische Tradition, in der n e u e n buddhistischen Tradition Aufnahme fand, und dort, in diesem aufblühenden Kult des Buddha, des Übermenschen, zum Erkennungsmal des Weltenhelfers wurde. Um den gleichen Zeitpunkt herum geschah es, daß man anfang, die B r a h m a - c a k k a - Verbindung auch als d h a r m a - c a k k a zu bezeichnen; denn für den frühen Buddhismus war der Gottheitsbegriff (ā t - m ā - b r a h m a) gleichbedeutend mit dem göttlichen Hauch, der Gottesregung, die dem Menschen innewohnt.

„D e r kann mein Innerstes bewegen,

Der Gott, der mir im Busen wohnt . . .“

Das mag für die früheste Lehre genügen. Ich komme nun zu einer historischen Wandlung im Symbolwert des Rades.

Allmählich, mit dem Anwachsen des Mönchtums, das immer mehr um sich griff, nahm auch die mönchische Angst und Scheu vor den unzähligen Leben und Welten überhand. Diese Leben und Welten erschienen nun nicht mehr als die beste Gelegenheit, um jegliches Wachstum zu fördern, sondern als Gelegenheit zu d u k k h a , zu Übel. Damit aber trat eine geradezu tragische Veränderung in der Auffassung von Weg und Rad ein. Es geschah eine Spaltung, Weg und Rad wurden auseinandergerissen, das Symbol von dem Symbol des Symboles gewaltsam getrennt. Nun bedeutete

Weg nicht mehr die lange Wanderung von „Jedermann“, sondern die Verkürzung des Weges, die nur dem Mönch gezeigt und gelehrt wurde, und mit deren Hilfe er — falls er bereit war — einen Weg, wohl nicht vorwärts in s Leben, aber hinaus aus dem Leben finden konnte, ein n i s s a r a n a, und zwar schon innerhalb dieses einen Lebens aus der unzähligen Reihe seiner Wiedergeburten. Den Laien wurde der Weg jetzt nicht mehr gelehrt, nicht dem Sigāla und nicht der Visākḥā. Und das Rad, der n o t w e n d i g e n R e i b u n g seines Tangenten, des Weges, b e r a u b t, stand still, rollte nicht mehr vorwärts. Damit wurde es zu etwas, das in der Luft hängt, das sich in sinnlosem Leerlauf um und um dreht, wie das Rad im Eichhörnchenkäfig, wie das Rad des gefesselten Ixion. Die Bedeutung des Fortschrittes hatte der Weg somit verloren, sein Sinn war jetzt Wiederkehr, ein bloßes Wiederholen. In dieser Form tritt er uns als das R a d d e s W e r d e n s entgegen: b h a v a - c a k k a. Das große und bedeutsame Wort W e r d e n (b h a v a) war vermindert und wertloser geworden. Einst, will mir scheinen, muß der Weg nicht „der achtfache Pfad“ geheißen haben, sondern „der Weg des Werdens“: b h a v a - m a g g a. Jetzt finden wir b h a v a in Zusammenhang mit dem Rad, und die acht Einteilungen des Erdenlebens sind an Stelle von b h a v a getreten, das in einer noch späteren Fassung b h a - v a - c a k k a heißt.

Und noch eine beklagenswerte Verschlimmerung läßt sich feststellen: solange Rad und Weg im Bilde miteinander verbunden waren, war es immer der Mensch, der das Rad drehte. In dem allerersten Ausspruch, der von jeher D h a m m a - c a k k a - p a v a t t a n a S u t t a hieß, das heißt „das Drehen des Rades der Gerechtigkeit“, wird d r e h e n als

kausales Zeitwort gebraucht: *pavatteti*, er dreht, er macht vorwärtsrollen. Hier begegnen wir von neuem, wie ich nochmals betonen muß, diesem Punkt von höchster Wichtigkeit im frühen Buddhismus: dem Menschen, der will und wählt. Er will seinen Weg, er erwählt den Weg vorwärts. Und damals waren die betreffenden Ausdrücke noch gar nicht geprägt, — denn noch war die Botschaft neu. Wohl konnte man in Indien von wählen sprechen und nannte es *vunoti*. Aber der Ausdruck war kaum gebräuchlich außerhalb der Dichtung. Man nahm, *ganhāti*, was man sich ausgesucht hatte. Auch behelfen sich die buddhistischen Suttas mit Ersatzworten für Wollen und Willen:

So lesen wir, daß das Gotterleben zu Anfang (*ādi-brahmacariya*) *ajjhesana* ist, das heißt wörtlich: ein Suchen oder Forschen nach etwas.

Es gibt also ein Rollen, ein Drehen, aber keinen der dreht, sondern diese drehende Bewegung ist einfach ein Mechanismus des Schicksals, das Symbol unserer Lebenswanderung, was ganz Indien allmählich *samsāra* zu nennen sich gewöhnte: ein ewiges Weitergehen, wobei aber die Idee des Fortschreitens im Sinne von Fortschritt längst untergegangen und verloren war; heute ist es nur mehr *vatta*, ein Wirbel, der absolute Leerlauf.

Diese scharfe Trennung, die zwischen Weg und Rad entstand, zwischen dem Symbol, das für den Sinn des Lebens steht, und dem Symbol des Symbols, — diese unüberbrückbare Spaltung ist von Rudyard Kipling, dem genialen Erzähler, besonders geschickt und deutlich in dem schönen indischen Roman *Kim* dargestellt. Die Hauptperson des Buches ist ja doch wohl der alte tibetanische Lama, der,

den Weg suchend, sich auf seine Pilgerfahrt nach den vier heiligen Städten Indiens begeben hat. Aber vom Rad spricht er mit Scheu und Entsetzen. Hier ein Beispiel: „Und sie sind alle an das Rad gebunden, sprach der Lama. Von einem Leben zum anderen sind sie daran gebunden. Keinem von diesen ist der Weg gezeigt worden.“

In mir tauchen dabei Bedenken auf, ob das große Rad auf den Tempelruinen Mittelasiens nicht doch schon das spätere Rad ist, abgelöst und geschieden vom Weg als dessen Antithese, Sinnbild einer pessimistischen Glaubenseinstellung, keineswegs mehr Symbol der Hoffnung und des erhabenen Vertrauens auf einen endlichen Sieg des Menschen, der sein fernes Ziel vor sich schaut und weiß, daß er es zu seiner Zeit erreichen wird.

Wann diese unerhörte Verwandlung des alten ursprünglichen Gedankens stattfand, vermag ich nicht zu sagen. Ich finde sie nur in der *Viśuddhi-magga* des *Buddha-ghoṣa* im fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung erwähnt, und auch in einem seiner Kommentare. Er schreibt:

„... dieses Rad des Werdens, dessen Ursprung unbekannt ist, mit keinem Menschen, der daran tun oder wirken oder fühlen würde, ein leeres Ding in zwölf leeren Teilen.“

Die hier erwähnten zwölf Teile bilden eine Serie der einseitigen Ursächlichkeit und werden *Paṭicca-samuppāda* genannt. Wie Sie wissen, kommt diese Formel häufig vor, insbesondere in Tibet ist die Darstellung in Gestalt des Rades ganz allgemein, wobei der äußere Rand des Rades aus zwölf Bildern besteht, die die zwölf Teile symbolisieren. Das aus dem Mittelalter stammende Werk *Divyādāna*, das in dem sogenannten buddhistischen Sanskrit geschrieben

ist und von Hodgson im vorigen Jahrhundert aus Nepal herübergebracht wurde, enthält eine absolut legendäre Erzählung¹, worin der Bhagavā dem Ānanda Weisungen erteilt, auf das Tor der Vihāra unweit Rājagaha ein derartiges Rad anzubringen, um dem Volk all das zu weisen, was der große Clairvoyant Moggallāna mit Hilfe seiner psychischen Fähigkeiten in anderen Welten geschaut hatte. Das Rad sollte fünf Speichen haben, um die fünf Abteilungen deutlich zu machen: Höllen, Tiere, *pretas* (oder die Seelen in Zwischenstadien der Strafen) Menschen und *devas*. In der Mitte sollten eine Taube, eine Schlange und ein Schwein Sinnenlust, Haß und Unwissenheit symbolisieren. Die Darstellung der Ursachen war in zwölf Bildern um den Felgenreif des Rades gedacht. Das Weiterleben sollte als das Fallen des Wassers auf ein Wasserrad dargestellt werden, wie es automatisch von einer Speiche auf die nächste fällt. Ganz unten schließlich das Bild eines Mönches, der den Wissensdurstigen den Sinn des Rades deutet.

Wahrlich, ein furchtbarer Niedergang nach dem frohen Abenteuer des wegwandernden Rades, wie es der Mann gelehrt hatte, der — achten Sie gut darauf! — in dem gleichen Buch an anderer Stelle heißt: *Bhagavā-cakra-svastika-nandy-āvartā*, der Gesegnete, der uns Freude und Heil des Rades gebracht hat! Im mittelalterlichen *bhava-cakra* war von *svastika* nicht viel zu merken. Aber unermeßlich war das Heil und die Freude, die das *dharma-cakra*, das *Brahmacakra*, mit sich brachten.²

¹ Cowell's Ed. p. 299 f.

² Ibid. p. 56. Zu meinem Erstaunen begegne ich hier diesem antipessimistischen, aus mehreren Begriffen zusammengesetzten Ausdruck.

Ich erhebe gar keinen Anspruch darauf, Ihnen in dieser kurzen Zeitspanne von irgendeiner neuen Entdeckung berichtet zu haben. Was ich Ihnen zeigen wollte war die Möglichkeit, wie — von einem Gesichtspunkt aus betrachtet und für eine bestimmte Religion, — dieses gewaltige Symbol des Rades sich herauslösen und fruchtbar machen läßt. Bisher ist mir noch nirgends eine historische Bearbeitung des Radsymbols begegnet, wo auch zugleich die Geschichte der religiösen Werte genügend Beachtung findet. Eine solche historische Betrachtungsweise erscheint mir jedoch als die einzig richtige Methode zur Erforschung des Buddhismus, und da ist es doch erstaunlich, daß sie bisher kaum jemals Anwendung gefunden hat. Immer noch begegnet man Autoren, die sich ohne weiteres damit zufriedengeben, alle in dem Pali Tipitaka hervorgehobenen Formeln als den ursprünglichen primitiven Buddhismus hinzunehmen. Ich bringe Ihnen ein Beispiel dafür, was einer dieser Herren, aus seinem Spezialgebiet, dem Jainismus, in ein Nachbargebiet hinübergleitend, kürzlich zu sagen für gut fand. In dem diesjährigen Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft schreibt Hellmuth von Glasenapp über mich und Jean Przyluski Folgendes: „Ich kann diesen Versuchen, einen Urbuddhismus zu konstruieren, dem alles das fehlt, was die Buddhisten seit jeher (bitte, beachten Sie den Ausdruck!) für das Wesentlichste an der Lehre ihres Meisters gehalten haben, nicht beipflichten. Denn mir scheinen 1. die vier heiligen Wahrheiten, 2. die Theorie von der Nichtexistenz eines beharrenden Selbst, und 3. die Lehre vom Nirvana, so sehr zum Wesen des Buddhismus zu gehören, daß man sie nicht aus ihm fortdenken kann.“ Mir gefällt besonders dieses „von jeher“: es ist so entzückend ungenau.

Mit genau dem gleichen Recht könnten wir sagen: Die Lehre von der Dreieinigkeit und von der unbefleckten Empfängnis scheinen mir so sehr zum Wesen des Christentums zu gehören, daß ich mir gar kein Jesus-Evangelium vorstellen kann, worin diese Lehren nicht seit jeher im Mittelpunkt gestanden hätten. — Denken Sie an die Konzile des Christentums und an die furchtbaren Kämpfe, die um solche Fragen entbrannten; und dann lesen Sie nochmals die oben zitierte Stelle.

Gerade die drei buddhistischen Dogmen, die Glasenapp anführt, sind für mich *b e w e i s b a r n i c h t* zum Wesen des Urbuddhismus gehörig; sie sind das, was das Neue Testament als „die Tradition der Alten“ bezeichnet, oder auf Griechisch: *ἡ παραδωσις των προεσβυτερων*, Dinge, die Jesus schon als alt und verstaubt empfand.

Mein Wunsch wäre es, daß auch aus den buddhistischen Formeln mönchischer Wertung jene Dinge von den Autoren und Bearbeitern herausgelöst würden, von denen Gotama heute sagen müßte, sie seien schal und verstaubt im Vergleich zur lebendigen neuen Botschaft wunderbarster Zuversicht und Wertbereicherung des Menschen, im Vergleich zu dem Mehr, das er der Welt gebracht hat: er, der Freudebringer, der Heilbringer im Rad.