

SONDERDRUCK ERANOS-JAHRBUCH 1936

**Erlösung in Indiens
Vergangenheit und in unserer
Gegenwart**

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 7

ERLÖSUNG IN INDIENS VERGANGENHEIT UND IN UNSERER GEGENWART

Von Mrs. RHYS DAVIDS, London

I.

In seiner kritischen Würdigung eines Gedankenganges von Professor Radhakrishnan, der die Freiheit als philosophischen Begriff auffaßt, bemerkt Dr. Joad: „Der Osten hat von jeher gewußt, daß der Mensch frei ist.“ Nun ist diese Bemerkung höchst ungenau, denn unter „Osten“ versteht Dr. Joad Indien, wodurch er, wenn auch unabsichtlich, die anderen, noch ferner östlich gelegenen Mittelpunkte philosophischer Weltanschauung beleidigt. Für Professor Radhakrishnan hat dieser Ausspruch keine weitere Bedeutung, mir aber bietet er ein willkommenes Sprungbrett für meinen Beitrag zum Thema der diesjährigen Diskussion. Und ich möchte gleich damit beginnen, daß ich ihm widerspreche: der Osten hat nicht von jeher gewußt, daß der Mensch frei ist. Hingegen hat Indien gelehrt, daß der Mensch frei werden kann — was jedoch keineswegs das gleiche bedeutet; es hat gelehrt, daß X oder Y aus dem einen oder anderen Grunde durch die Gottheit von irdischen Gefahren befreit (*mucyate*) und nach dem Tode sogar unsterblich (*amṛta*) werden kann, mit dem Selbst vereinigt (*sāyujja*), das heißt mit jener Gottheit vereinigt, die er potentiell immer gewesen ist.

Aber Indien hat, wie gesagt, nicht immer dieses Wissen um die Freiheit des Menschen als grundlegende Idee, als religiösen Begriff, besessen. Es gibt keinen derartigen Anspruch im Vedischen. In den Vedischen Hymnen finde ich nichts, als die Redenden, die mündlichen Verfasser — ich möchte nicht in den groben Fehler anderer verfallen und von „schriftlichen Verfassern“ sprechen — die Redenden, sage ich also, die zur Gottheit unter dem einen oder anderen Namen beten, daß ihnen Befreiung werde von einer Schwierigkeit oder einer drohenden Gefahr. Es ist nicht die Stimme des Freien Menschen, die man hier vernimmt, sondern diejenige des Menschen in Fesseln, der frei werden möchte. Auch findet man nirgends die Idee der Befreiung als vollendete Tatsache, als ein Schon-Erreichtes hingestellt. Sondern ein Mensch befindet sich oder fürchtet, sich zu befinden im Zustand A und wünscht in den Zustand B zu gelangen: das ist alles. Dieser Zustand B nun wird auf verschiedenste Weise beschrieben. In der Rg-Weda handelt es sich darum, frei zu werden von der Furcht vor Feinden, oder vor Dämonen, oder vor Zauberern, oder Übeln aller Art¹; oder allgemeiner gesprochen, frei zu werden von den Dingen, die als *amhas*² gelten, ein Wort, das vielleicht dem deutschen Begriff der Angst am nächsten kommt, das heißt alles, was Verzweiflung, Not und Übel jeglicher Art in sich schließt. Die Vorstellung von „Sünde“ als Bedeutung von *amhas* ist später erst hinzugekommen, als das moralische Bewußtsein der Menschen, vielleicht unter buddhistischem Einfluß, schon zu erwachen anfang.

Erst eine spätere Zeit als die der Vedischen Hymnen, läßt in dieser Bitte um Befreiung einen vergeistigteren Sinn

¹ Rg. IV, 2,9; 3,14, III, 15,3.

² Ibid. III, 15,3; I, 58, 8.

auftauchen. Im vierten Teil des Veda, dem späteren Atharva-Veda, wird noch immer die Befreiung von körperlichen und sozialen Nöten angestrebt. Krankheiten, ein lastender Fluch, die verschiedensten Schwierigkeiten und Selbstvorwürfe, sie alle gehören zu den Dingen, von denen der Betende erlöst werden will. Hier jedoch finden sich schon Fesseln, die in das Gebiet des Eschatologischen gehören: Erlösung vom Verderben und vom Tode — damit aber sind wir bereits in der Welt, die zur Lehre der Upanischaden gehört, wenn auch noch wenig von der erhabenen und positiven Einstellung zu spüren ist, die dieser Lehre innewohnt. Das Befreitsein spielt bei der späteren Einstellung nur eine sekundäre Rolle; das wirkliche Ideal ist nunmehr das Brahman-Werden oder amṛta-Werden. Auch findet man nicht die Verbindung der Freiheitsidee mit der Gott-Einigung bis zur Zeit der Katha-Upanischad, die, meiner Meinung nach, der Geburt des Buddhismus ganz knapp vorangeht.

„In Kenntnis des Menschen (oder des Selbst) ist er befreit
Und kehrt zu den Unsterblichen heim.“ (6. 8.)

In der Svaetâsvatara, die wahrscheinlich auch nicht vorbuddhistisch ist, heißt es:

„Durch die Erkenntnis Gottes wird man von allen Fesseln
erlöst.“ (1. 8. und vier parallele Stellen.)

Und in dem späteren Maitri:

„Wenn also der Wagenlenker (der Mensch) befreit ist von
den Dingen, die ihn ganz überwältigt hatten und von
denen er randvoll war, wird er die vollkommene Einigung
(sāyujja) mit dem Ātman erreichen.“

Was mögen wohl die Dinge sein, von denen er frei geworden ist? Anscheinend alles, woraus das sinnliche Leben unter

unseren Mitmenschen besteht, die ihrerseits gleichfalls dieses Leben leben. Leidenschaft, Illusion, Todesfurcht und die Fesseln, die als Folgen von Gut und Böse entstehen (sad, asad). Man sieht hier, wie durch das ethische Problem die weit ältere Angst vor Tod und Jenseits verdrängt und in den Hintergrund gerückt wurde. Aber das positive Ideal bleibt nach wie vor: Vereinigung mit dem Höchsten, das heißt mit dem Idealen Menschen, oder dem Selbst. Ich habe das Zeitwort *mucyate* gebraucht. Haben wir denn bis jetzt irgend ein Wort gefunden, das unserem Hauptwort Erlösung gleichzustellen wäre? Ich lese manchmal Sätze, wie „die Befreiungsidee oder *mokṣa* der frühern Aryer“, Sätze, denen jede historische Unterlage fehlt, wie es Deußen in seiner „Geschichte der Philosophie“¹ zur Genüge bewiesen hat, um von Weber gar nicht zu reden.

Wenn man dem Hauptwort „Befreitsein“ zum erstenmal begegnet, — wobei sich das Wissen um einen Zustand ver-rät, der anders ist, als der gewohnte Zustand eines bestimmten Menschen — so liegt immer noch nicht der Nachdruck auf dem Zustand an sich. Das Hauptwort lautet *mukti* oder *atimukti*: Freiheit und höchste Freiheit. Damit sind wir zu den frühen Upanischaden gelangt. Ein Priester fragt den Lehrer Yājñavalkya, ob ein Mensch durch Opfer Erlösung vom Tode erlangen kann. Die Antwort lautet: Ja, durch alle drei, Priester, Rede und Opfer (Chāndogya). Aber die Betonung liegt bei diesem Gespräch nicht auf der Freiheit, die auf solche Weise erreicht werden könnte, sondern auf etwas anderem, was dadurch erlangt wird, nämlich eine bessere Welt. Es wird jetzt deutlich, daß *mukti* und selbst *atimukti*, nur Voraussetzungen zur Erreichung eines bestimmten Zieles sind, also etwas

¹ I. 2. Seite 306 ff.

Negatives, das zum Positiven hinführt, wobei aber nur das Positive von Wichtigkeit ist.

Ebenso findet man schon zu sehr früher Zeit in den Heiligen Schriften der Juden diesen Begriff als Hauptwort (insofern die Übersetzer verlässlich sind): Joseph sagt zu seinen Brüdern — „Aber Gott hat mich vor euch her gesandt, daß er... euer Leben errette durch eine große Errettung.“ (Moses I. 45, 7.) An einer späteren Stelle betet Simson verdurstend: „Du hast solch großes Heil (Errettung) gegeben durch die Hand Deines Knechtes; nun aber muß ich Durstes sterben —“ (Richter 15, 18.) und ebenso an anderen Stellen. Hier handelt es sich nicht um geistige Befreiung, aber der Grundgedanke der Befreiung oder Errettung ist klar ausgedrückt.

Das abstraktere Wort mokṣa findet sich erst in den zwei letzten und spätesten der dreizehn ältesten Upanischaden, und zwar in der Upanischad des weißen Maultiers (Svetâsvatara) und der Maitrâyana, oder Lehre der Maitri-Schule. Hier tritt ganz plötzlich die Idee der Freiheit als selbständiger Begriff hervor: so lesen wir in der schönen Schlußhymne:

„Er, der alles gemacht, der Alleswiser..., er, der die Ursache ist der Vorwärtsbewegung, der Befreiung, der Ausdauer und der Verkettung...“

Die vier letzten Begriffe heißen im Text saṃsāra, mokṣa, sthiti, bandhana. Man spürt sogleich, daß man sich hier in einer neuen und späteren Kultur bewegt, die sichtlich nicht sehr so mit den Dingen und Geschehnissen selbst beschäftigt ist, als mit neuen Ideen und dem Nachdenken über diese Dinge.

In der späteren, fast sicher nachbuddhistischen Maitri Upanischad, tritt diese Idee des Befreitseins noch weit

unverhüllter in Erscheinung. In einer Diskussion, die davon handelt, von diesem oder jenem befreit zu sein, liest man zum Beispiel: „Verharren soll man ohne Entschluß, ohne Vorstellungen, ohne eigene Meinung; denn das ist das Wahrzeichen von mokṣa (mokṣa-lakṣana) dem Weg, der zu Gott führt, dem Öffnen der Pforte...“¹.

Damit sind wir zu einer noch späteren Entwicklungsstufe der Bewußtwerdung des Selbst im Denken gelangt. Hier endlich könnte man den Ausspruch von Dr. Joad mit einiger Veränderung anwenden, nämlich — „In Indien erwachte das Wissen, daß der Mensch einen Zustand erreichen kann, den er als Freisein im Geiste empfindet.“

II.

Wenn nun diese Idee der Freiheit nicht von jeher vorhanden und Besitz indischer Kultur war, sondern sich erst allmählich entwickelte, so entspricht das eigentlich der Situation, die wir erwartet haben. Wie ich schon wiederholt erwähnte, muß bei einer Rasse, die als Eroberer eingedrungen war, nicht die Freiheit, sondern vielmehr die Solidarität die erstrebte Gemeinschafts-Qualität gewesen sein. Als die Arier sich auf ihre lange Wanderung nach Europa oder nach Indien begaben, waren sie vielleicht auf der Suche nach größerer Freiheit, nach einer Befreiung von unerwünschten Dingen, wie Überschwemmungsgefahr,

¹ Dem aus dem Zeitwort gebildeten Hauptwort mukti begegnet man erst in einer unbestimmbar späten Upanischad, die Mukti oder Muktika heißt; diese ist die letzte der 108, wo ein Avatar des Râma, der Viṣṇu ist, einen Betenden, der mehr von der Befreiung wissen möchte, den Rat erteilt, nicht nur die achte Upanischad zu „lesen“ — wobei dieser Hinweis auf die späterworbene Kunst des Lesens und Schreibens bemerkenswert ist — sondern insbesondere die Māṇḍūkya, eine von den dreizehn frühen Upanischaden, wo ein Ausdruck für „frei sein“ oder „befreit sein“ überhaupt nicht vorkommt, weder als Zeitwort, noch als Hauptwort. Also bezieht sich der hier erteilte Rat wahrscheinlich gar nicht auf die Upanischad, sondern auf den dazugehörigen Kommentar.

Hungersnot, reißende Tiere, Feinde aller Art, andere Arierstämme, — wer kann heute noch sagen, was sie auf dieser Wanderung suchten? Aber während ihrer Wanderung und während sie Nordindien eroberten und unterwarfen, wäre es ihnen zweifellos unmöglich gewesen, irgendwelche freiheitliche Ideen, ob nun politischer oder religiöser Art, zu entwickeln. Das Volk Israel auf der Flucht aus Ägypten befand sich in der gleichen Lage. Befreiung bedeutete für sie, wie wir schon sahen, das Retten des nackten Lebens, die Errettung vor dem Tode.

Es folgten unbedrängte Zeiten gesicherten Besitzes und damit auch die Muße, neue Ideale zu entwickeln; damals erst konnte der natürliche Wunsch des Menschen, an einem oder dem anderen Punkte nach eigenem Ermessen zu handeln, Raum gewinnen und die religiösen Vorstellungen durchdringen. So gelangen wir allmählich dahin, wo die Idee der Freiheit in der religiösen Suche Fuß fassen konnte. Ich meine damit die Suche nach geistigem Gut, wie sie damals gelehrt wurde, daß man nämlich nur als Freigewordener — frei geworden auf dem einen oder dem anderen Wege — das Höher-als-das-Selbst erreichen konnte, das Höchste Selbst, den höheren und vollkommenen Menschen, der zu werden man anstrebte. Dieses Streben spürt man in den Lehren der nachvedischen Upanischaden und selbst schon in den Brähmaṇas. Mit dem Auftauchen der beiden Reformbewegungen, des Jainismus und des Buddhismus, kommt jedoch eine Wiederbelebung jenes früheren arischen Strebens, das nicht so sehr Freiheit und Befreiung suchte, als vielmehr etwas, was man mit einem heutigen Wort als „Weggefühl“ bezeichnen möchte, das intuitive Wissen um den Weg. Lassen wir die Jainalehre vorerst beiseite; im Buddhismus war der wahre Mittel-

punkt der Lehre nicht etwa Freiheit oder Befreiung, sondern Wegwissen: die notwendige Pflege und Entwicklung der Kunst des Reisens. Das ist die Vorstellung, die ich hiermit einprägen möchte.

Nun gibt es unter den Gelehrten, die über den Buddhismus schreiben — unter Deutschen weit mehr als unter Engländern — eine Tendenz, die Erlösung an sich als ein Schlagwort des Buddhismus hinzustellen, das gleichwertig ist mit noch zwei oder drei anderen Idealen. Prüfen wir einmal diese Auffassung.

Oldenberg sieht Erlösung als „eines der vier Schlagworte der Lehre“ an, nämlich der Lehre Gotamas. Er ist noch zu sehr Pionier, ein zu früher Erforscher der neuen Wissenschaft, um sorgfältig prüfend zwischen der Lehre des Gotama und derjenigen der Kirche oder sangha zu unterscheiden. Die vier Schlagworte lauten: Ruhe, Friede, Wonne, Erlösung. Er nimmt sich nicht die Mühe, die vier Begriffe Schritt um Schritt zu belegen, bei ihm fehlte stets die Sorgfalt zur Kleinarbeit.

Vor einigen Jahren noch betrachtete Dr. Winternitz Erlösung als einen jener grundlegenden Begriffe, die sich nicht eliminieren lassen. Ich kann nicht sagen, wie es heute mit seiner Auffassung dieses Problems steht: er ist, gleich mir, gewachsen. Er hat die grundlegenden Begriffe aus einer größeren Anzahl auf drei zusammengezogen: die vier Wahrheiten, der achtfache Pfad und die Nächstenliebe; Erlösung hat er offenbar fallen lassen¹.

In seiner kleinen „Indischen Religionsgeschichte“ stellt Edmund Hardy Leiden (*dukkha*) und Erlösung als die beiden Pole der Lehre hin. Dieser grundgelehrte Mann

¹ Ich verweise auf seinen Artikel „Problems of Buddhism“, *Viṣva-Bharati*, Mai-Juli, 1936.

pfl egte nie etwas zu sagen, was historisch nicht absolut sicher war, aber in diesem knappen Grundriß mußte er von seiner Gepflogenheit absehen, alle Einzelfragen in ausgezeichneter Weise zu behandeln, und war gezwungen, auf engem Raum sehr vieles zu sagen; ich fürchte, daß es ihm deshalb bequemer schien, einige epigrammatische Verallgemeinerungen einzuschieben.

Für Hermann Beckh steht die Erlösung im Mittelpunkt; nur ist ihm dabei unversehens ein böser Irrtum unterlaufen, der schon fast wie eine Kathederblüte anmutet. Er läßt den greisen Stifter, der sich mühselig auf einer letzten, seinen Jahren nicht angemessenen Wanderung hinschleppt, siebenmal über vier Themata predigen: Sitten, Konzentration, Weisheit und Erlösung. Ein Blick in die große Suttanta genügt, um zu zeigen, daß nur die drei ersten Namen stimmen, nicht aber die Erlösung. Er hat sich offenbar irreführen lassen durch einen der letzten Aussprüche, der in der gleichen Sutta dem Begründer in den Mund gelegt wird; da heißt es, daß die lange Pilgerfahrt des einzelnen Menschen durch viele verschiedene Leben zurückzuführen sei auf seine Nichtbeachtung der vier Grundprinzipien, als da sind: Sitten, Konzentration, Weisheit und Erlösung.

Rhys Davids schenkt dem Problem der Freiheit im frühen Buddhismus fast keine Beachtung. Vielleicht hat er sich unbewußt in einer doppelten Schwierigkeit befunden. Das positive Ideal einer mit Hilfe geistiger Freiheit erlangten Vereinigung mit Gott sagte ihm, dem Agnostiker der viktorianischen Aera, keineswegs zu. Ebensowenig einverstanden war er mit der mönchischen Lebensangst und Lebensflucht, die einer Befreiung vom Leben entsprach. Nur soziale und religiöse Freiheit hätte er tatsächlich gut heißen können. So ließ er das ganze Problem abseits liegen.

Dr. E. J. Thomas stößt in seinen gründlichen Studien an zu viele Bäume, um den ganzen Wald mit platten Verallgemeinerungen abtun zu können. Er geht nicht so weit, der Erlösungslehre im Buddhismus irgendeine grundlegende Bedeutung beizumessen, dennoch erwähnt er nebenbei, daß die Erlösung die *raison d'être* für jede religiöse Erziehung des menschlichen Individuums sei. Diese Anschauung begründet er mit einzelnen darauf bezüglichen Stellen aus Suttas, die entweder dem Stifter zugesprochen werden, oder vom ihm ausdrücklich bestätigt wurden. Nirgends jedoch spricht er von der Erlösung als von einem wesentlichen Bestandteil der Lehre zur Zeit, als diese begründet wurde. Gerade dahin aber müssen wir uns prüfend wenden, um zu entscheiden, ob es sich dabei um einen grundlegenden Wesenszug handelt, oder nicht.

Nun wird man vielleicht einwenden: „Ist es nicht unvermeidlich, wenn ein Lehrer fünfundvierzig Jahre hindurch an einer Lehre schafft und sie verbreitet, daß er innerhalb dieser Zeit mit größerem oder geringerem Nachdruck Dinge gelehrt haben muß, die anfangs noch nicht vorhanden waren?“ Ich muß hierzu gleich sagen, daß ich, ohne Buddhistin zu sein, dennoch vollkommen überzeugt bin, daß Gotama Sākyamuni während seines Lebens und Lehrens viel dazugelernt hat. Nicht nur, daß er anderen Menschen zum Wachstum verhalf, er selbst war auf dem langen Wege zur Vollendung in stetem Wachstum begriffen. Ich sagte, „ohne Buddhistin zu sein“. Wäre ich Buddhistin, so würde ich glauben, daß der Stifter sein Wachstum schon unter dem Bo-baum vollendet hatte; denn dort wurde ihm Erleuchtung, wie die letzte Vollendung genannt wird, und danach — wie die *Vinaya* in einer frommen kleinen Randglosse bemerkt — genoß er Freiheits-Glück (*vimutti-*

sukha). Kein gläubiger Buddhist würde zugeben, daß die Lehre während der Lebensdauer ihres Begründers Wandlungen unterworfen war, eine stets neue Vielheit darstellend. Will man also prüfen, wie eigentlich in der buddhistischen Tradition die ursprüngliche Lehre beschaffen war, so muß man sich an die ersten Reden halten, die als solche auch aufgezeichnet sind; oder will man nach weiteren echten Buddhaworten forschen, so wird man wohl seine letzten Reden wählen. In der einen oder anderen dieser beiden Sammlungen findet man am sichersten die buddhistische Emphase, die zur heiligen Tradition des Buddhismus gehört. Es gibt zwar genügend Aussprüche über die Freiheit in den Reden der mittleren Periode. Ich habe selbst eine Anzahl solcher Zitate in einem Artikel „Mokṣa“ angeführt, den ich vor zwanzig Jahren für die *Encyclopedia of Religion and Ethics* verfaßt habe. So z. B. aus der *Sutta-Nipātā*:

„Kommt, laßt uns zu Gotama gehen und fragen,

Wie wir von Todesschlingen uns befreien können?“

und in der vierten, oder *Anguttara*-Sammlung liest man:

„Deshalb soll es auf solche Weise geübt werden:

Weiter und nochmals weiter, von Vortrefflichem zu noch Vortrefflicherem, also strebend laßt uns zur letzten Befreiung gelangen.“

Doch die Begriffe von Freiheit und Befreiung lassen sich, wie gesagt, nur nach den frühesten uns bekannten Aussprüchen auf ihren grundlegenden oder nur relativen Wert hin prüfen. Damit will ich keineswegs behaupten, daß diese frühen Aussprüche tatsächlich die Worte des Stifters, oder ausschließlich seine Worte sind. Zweifellos handelt es sich auch hier um redigiertes Material, wodurch die Sache äußerst schwierig wird. Aber wie könnte man denn erwarten, daß es sich ohne alle Mühe feststellen ließe, was irgend-

jemand tatsächlich für Worte gebraucht hat, nach vier Jahrhunderten mündlicher und zwei Jahrtausenden schriftlicher Überlieferung, wo doch bekanntlich beim häufigen Abschreiben immer wieder Fehler und Irrtümer unterzulaufen pflegen? Im Vorjahre sprach ich von einer solchen willkürlichen Überarbeitung, die sich am Anfang des allerersten Ausspruchs befindet, nämlich die vier Ersatzworte, die für *attha* eingeschoben wurden.

Was also findet man hier über Erlösung? Das Thema der ersten Rede handelt überhaupt nicht von Freiheit. Das Ziel ist nicht Freiheit; das Mittel um zu diesem Ziel zu gelangen, ist Weg-Gefühl, Weg-Wissen. Wohl ist es richtig, daß der Mensch sich seinen Weg zur Befreiung oder zur Erlösung selbst wählen kann, und damit war eine sehr bedeutsame Neuerung geschaffen. Aber vom Weg selbst ist nicht gesagt — wohl gemerkt, auch nicht in den vier eingeschobenen Ausdrücken — daß er zur Erlösung führt. Er führt zu *attha*, zum Ziel; und wo eine Erklärung für *attha* geboten wird, lautet sie nicht etwa: Befreiung von etwas, oder Freiheit zu etwas anderem; sondern es ist *samparāyika*, das heißt das Jenseitige. Aber im allerletzten Satz des Anhangs, der der ersten „Lehre vom Weg“ beigefügt wurde, findet sich tatsächlich die Idee eines Befreitseins von etwas und ein Bewußtsein dieses Zustandes. Es heißt dort: „Wissen und eine Schau erwachten in ihm: unerschütterlich ist mir Befreiung des Geistes: ich weiß, dies ist die letzte Geburt; nun gibt es kein Wiederwerden.“

Man könnte sagen: damit ist der Höhepunkt erreicht. Sollte dies nicht von größter Bedeutung sein? Gewiß, es ist ein Höhepunkt, doch ist es nur ein Punkt im Anhang! Wäre Befreiung von Wiedergeburt das Wesentliche der

Botschaft gewesen, so wäre uns gleich zu Anfang gesagt worden, daß dies das Ziel des Mittleren Weges ist. So und nicht anders muß diese Stelle verstanden werden.

Ich gehe zum zweiten Ausspruch über und finde hier das gleiche Wort zum Gedanken der Freiheit an genau der gleichen Stelle, nämlich am Ende. „Erkennend, daß sinnliches Geschehen wertlos ist, läßt er ab von Leidenschaft, ohne Leidenschaft geworden findet er Freiheit; freigeworden weiß er . . . daß es für ihn keine Wiedergeburt mehr gibt.“ Nun enthält diese kleine Predigt die Warnung, daß der eigentliche Mensch, das Selbst, der Gott-im-Menschen des täglichen Lebens, weder der Körper, noch der Geist ist; das Höchste steht nicht einfach dem Besitzer als Werkzeug zur Verfügung. Wäre tatsächlich Freiheit das Schlagwort gewesen, so müßte uns doch an dieser Stelle verkündet werden, wie beschränkt die Freiheit des Menschen sowohl im Geist als im Leib ist; die Freiheit, die er für Körper und Geist anstrebt, kann stets nur göttlicher Natur sein. Aber die pedantische Analyse, die dem letzten Abschnitt angefügt wurde, wo der Mensch in fünf Haufen (skandhas) geistiger und körperlicher Natur aufgeteilt wird, beweist zur Genüge, daß dieser letzte Abschnitt ein späterer Anhang ist.

Wenden wir uns nun noch der dritten sogenannten Predigt zu, so stoßen wir wiederum auf die genau gleiche Darstellung des Erlösungsgedankens und des Wissens um denselben, und zwar wieder an der gleichen Stelle, am Schluß des Anhangs. Der Stifter sitzt inmitten seiner neuen Schar, die — vielleicht als Folge einer Missionsreise von oder nach Persien — aus Feueranbetern besteht; sie sitzen am Hügelabhang und betrachten ein Feuer, das zufällig entstanden sein mag, oder aber von Bauern entzündet wurde, um

dürres Kraut und Unkraut zu vernichten, genau wie es in Europa auch heute noch Sitte ist. Und nun warnt er sie vor einer Gefahr, er sagt ihnen, daß sie bei ihrer neuen Arbeit als Missionare ebenso vorsichtig mit den Menschen verkehren müssen, in ihrem Heim, auf dem Markt und bei der Feldarbeit, als ob Heim, Markt und Feld alle in Flammen stünden. Das ist für Mönche eine sehr wohlverständliche Warnung. Nachdem er aber auch diese Rede, ebenso wie die beiden vorangegangenen, mit genau den gleichen Worten beschließt, mit Worten, die dem inneren Sinn seines Themas eigentlich fernstehen, kann ich in diesem Schlußsatz nur einen späten Anhang sehen, der von orthodoxen Herausgebern einer mönchischen Aera hinzugefügt wurde, damit etwas was ihnen nunmehr von allergrößter Wichtigkeit war, genügend Betonung finde. Der Stifter selbst suchte die Menschen zu einem besseren und höheren Leben zu gewinnen, das wiederum zu besseren und höheren Welten führte — *samparāyika*. Die mönchische Welt dagegen war bestrebt, die Menschen von einem Leben in jeglicher Welt abwendig zu machen. Hier haben wir die zwei Lehren, in die der Buddhismus im Laufe der Zeit zerfallen sollte, die jedoch nicht an seinem Anfang standen.

Nun weiß ich nicht, ob heutzutage in den Klöstern von Süd- und Ostasien bei den Belehrungen, die ein Mönch dem andern erteilt, das Thema der Freiheit betont und ob es überhaupt noch gelehrt wird. Mönche und Laien in Ceylon und in Burma erwiderten mir auf diesbezügliche Anfragen: „Nein, nichts derartiges wird gelehrt.“ Es ist mir auch nicht aufgefallen, daß zum Buddhismus übergetretene Europäer ein besonderes Interesse an dieser Frage hätten. In einem Zusammenhange nur fand ich das Thema der Freiheit öfters und mit Betonung erwähnt, und zwar in einer Reihe, wo

die insgesamt acht Eigenschaften des Meeres aufgezählt werden; diese Reihe ist in zwei Piṭakas in ganz verschiedene Episoden eingefügt¹. Ein Mönch, den die Gemeinde als unwürdig verstieß, wurde mit einem Leichnam verglichen, den das Meer immer wieder auswirft, es behält ihn nicht. Von den anderen sieben Eigenschaften ist eine der Geschmack des Salzes, der zugleich aber auch der Geschmack (rasa) der guten Religion ist, nämlich Erlösung (vimutti). Das sollte uns zu denken geben, denn für die ganzen Piṭakas gilt die Voraussetzung, daß die Kompilatoren dazumal noch nicht wußten, daß Indien im Osten, Süden und Westen vom Meer begrenzt wird; keineswegs kann man annehmen, daß die Leute mit dem Meere wirklich vertraut waren. Sie hatten kein Meer-Bewußtsein, sie hatten Fluß-Bewußtsein, Baum-Bewußtsein, Dschungel-Bewußtsein, Hügel-Bewußtsein, fast kein Berg-Bewußtsein und sicherlich kein Meer-Bewußtsein². Die Ausdrücke für Ozean, samudda, und aṇṇava, das heißt „viel Wasser“ oder „immer Wasser“ und „das Fließende“, beziehen sich in den Suttas fast sicher auf den Ganges, „den Gehenden“. Das würde nicht Salzwasser bedeuten, außer in der Nähe der Mündung bei Flut. Ich schließe daraus, daß mit diesem Salzgleichnis etwas Neues in das Leben der Menschen in Indien getreten war; in dieser Reihe der acht Eigenschaften haben wir entweder spätere Zufügungen zu sehen, die in zwei Suttas und in eine Vinayavorschrift eingeschoben wurden, oder die fünfte Eigenschaft, die von der Salzigkeit des Meeres handelt, ist später hinzugekommen. Für diese Annahme spricht, daß unter den Eigenschaften des Meeres die Gezeiten gar nicht aufgezählt werden. Nun würde sicherlich niemandem ein-

¹ Vinaya, Clv. IX, 1, 3.

² Dieses kam ihnen auch nicht vor dem späteren Jataka-Kommentar.

fallen, acht charakteristische Merkmale des Meeres aufzuzählen und dabei Flut und Ebbe auszulassen. Es wäre denn, man meint, daß im Indischen Ozean Ebbe und Flut so geringfügig sind, wie beispielsweise im Mittelmeer. Gegen die Theorie, daß die vom Salz handelnden Stellen spätere Einschiebungen sind, spricht, daß sie in der Reihe der Eigenschaften nicht die achte, sondern die fünfte Stelle einnehmen.

Wirklich wichtig für uns ist im Augenblick nur die Betonung, die auf vimutti liegt. Sind vimutti und Salz als wesentliche Punkte beides spätere Werte, oder nicht? Erscheint vimutti (oder mutti) in den Piṭakas so hervorgehoben, daß man darin etwas außerordentlich Wichtiges für das religiöse Leben des Menschen erkennen muß, entweder zu der Zeit als die Stifter der Lehre selbst noch lebten, oder — und diese Möglichkeit muß man sich stets vor Augen halten — als die Piṭakas in ihre jetzige definitive Form gebracht wurden?

Man darf nicht vergessen, daß vimutti als zehnte Eigenschaft (ñāṇa, gleich Wissen, war die neunte Eigenschaft) zu dem Weg hinzugefügt wurde, der nun schon nicht mehr als achtfacher, sondern als zehnfacher galt. Dies läßt auf spätere Ergänzung schließen¹. Ebenso das Ende der Saṅgīti-suttanta, wo pañña (gleich Weisheit) die neunte Eigenschaft ist.

Damit wende ich mich einer Seite der Piṭakas zu, wo die Idee der Freiheit ganz in den Vordergrund rückt und einige Komplikationen verursacht. Ich hatte das Glück, die einzigartige und kostbare Sammlung der „Lieder der Nonnen“ vor mehr als achtundzwanzig Jahren übersetzen zu dürfen. In diesen zeigt sich deutlich, daß es dort und

¹ Anguttara, V. Dasaka — nipata.

damals, ebenso wie bei uns in den jetzigen Zeiten, eine soziale Frage um die Emanzipation der Frau und die Reform ihrer abhängigen Lage in der Gemeinschaft gab. Das uralte Matriarchat, das so lange niedergedrückt gewesen, suchte sich wieder zu erheben, und so war für die Frau der Beitritt zur Ordensgemeinschaft nicht ausschließlich eine Angelegenheit geistiger Befreiung. Man höre sich nur dieses Lied der Nonne an:

„Oh, wahrlich frei! Oh, herrlich frei bin ich,
Befreit nunmehr von den drei krummen Dingen:
Der Handmühle, dem Mörser und meinem krummen
Herrn!“

Und eine andere Nonne spricht:

„Oh Weib, so wohlbefreit! wie bin ich frei!
Bin gründlich frei von Küchenplackerei!
Wie schmutzig war ich doch, wie garstig zwischen Töpfen,
Mein schamloser Gebieter war noch weit geringer
Als die Sonnenschirme, die er Tag um Tag webt.
Gereinigt nun von Lüsten und Begierden
Wohn ich allhier und träume unbehindert
Im Schatten breiter Bäume... Oh, mir geht es gut!“

Und wie freut sich die Nonne über das Leben in der freien Natur, wenn sie sagt:

„Mag ich auch leidend sein und sehr gebrechlich,
Bar aller jungen Kraft, gekommen bin ich dennoch,
Auf meinen Stab gestützt und klomm hinan
Bis an des Berges Gipfel. Den Mantel abgeworfen
Und meine kleine Schale umgestürzt: so sitz ich hier
Auf diesem Felsgestein. Hier ist mein Geist
Auf Freiheit nur gestimmt. Dreifache Lehre
Gewann ich mir. Getan des Erwachten Gebot!“

In den siebzehn Texten zur Freiheit wird noch sehr viel von geistiger Befreiung gesprochen; aber man wird ohne weiteres zugeben, daß hier ein Ton von häuslicher und sozialer Emanzipation mitklingt, den man in der Liedersammlung der Mönche nicht findet und der dazu beiträgt, dieses Problem der Freiheit viel zu stark in den Vordergrund zu rücken.

Aber dieser neue Ton hat einen so energischen Klang, dieser Wandel in der Auffassung, wonach Freiheit nicht mehr den Zugang zum Höheren Leben bedeutet, sondern vielmehr den Schritt in ein negatives Leben, ist so unerwartet, daß ich geneigt bin zu glauben, irgendjemand ganz Bestimmter müsse dabei die Hand im Spiel gehabt haben, ein Mann, dessen Wille und Lehre wie ein Pfeil durchdringt; vielleicht war es ein Mönch der Ordensverbrüderung noch zu Lebzeiten des Stifters, dessen Name als Vertreter des revolutionären linken Flügels dem großen Namen des wirklichen Führers selbst zu nahe stand, um der Nachwelt erhalten zu bleiben. Einige Anzeichen sprechen dafür, daß es einen Führer gab für die Lehre der vier Brahma-Haltungen des Mitleids und der Liebe, von denen ich schon gesprochen habe. Und ebenso, wie man zu sagen pflegt, daß Ideen in der Luft hängen, kann es geschehen sein, daß damals irgendein Mensch einen solchen Ideenvogel in die Luft flattern ließ. Dabei wollen wir es jetzt bewenden lassen.

Kehren wir noch einmal zum Ausgangspunkt zurück, zu dem Schweigen der heutigen buddhistischen Lehre in dieser besonderen Sache. An diesem Schweigen ist nichts Überraschendes. Abgesehen von der Frage kirchlicher Freiheit oder Beschränkung, bedeutet geistige Freiheit, daß der Mensch, das Du oder Ich, frei ist zu wollen oder nicht zu

wollen, etwas anzustreben oder in passiver Zufriedenheit zu verharren, ein Urteil für oder wider zu fällen. Der Buddhismus des Südens jedoch hält noch daran fest, daß die Nicht-Realität des Menschen oder des Selbst den Kernpunkt der Lehre bildet. Wer aber, wenn der Mensch nicht existent ist, wer im Bereiche des Geistes, sollte dann wohl frei oder in Banden sein?

Ja, gewiß, es wird von „dir“ und von „mir“ gesprochen. Auch Hume hat noch so gesprochen, indem er sagte, — „Mir ist heiß, mir ist kalt —“, während er doch auf der Suche nach dem Du und dem Ich war und behauptete, sie nicht finden zu können. Er hätte besser gesagt: „Es gibt Kaltgefühl und es gibt Heißgefühl.“

Wenn der Mensch im Dogma der fünf skandhas restlos zerrieben und zerbrochen und danach eingeteilt ist in eine bestimmte Anzahl Klassen der Dinge oder Zustände, dhamma, Phänomene, dann hat die Idee für uns den Inhalt verloren: ich bin frei, ich will frei werden. Fragt man doch mit dem buddhistischen Exegeten: welcher Teil von uns will denn?

Mit einiger Inkonsequenz pflegen europäische Buddhisten das Wort des Stifters hervorzuheben: lebet als Selbst-erleuchtete, als in euch selbst Geschützte; sie tun, als hieße das, der Mensch sei frei sich selbst zu retten. Dank unseren wenig sorgfältigen Übersetzern übersehen sie dabei ganz, daß dieses Selbst damals, als die Worte gesprochen wurden, noch nicht den wirklichen vereinsamten Durchschnittsmenschen bedeutete; sondern das Selbst bedeutete das göttliche Selbst plus menschlichem Selbst, das heißt, das ideale Selbst im Menschen und als zu ihm gehörig.

Weiterhin bedeutete geistige Freiheit damals in Indien, daß man frei war, den Weg weiter zu verfolgen, auf dem

man Brahman wurde. Und auch diese Vorstellung wurde vom Buddhismus ans Kreuz geschlagen. Selbst die Ausdrücke *agga*, *parama*, das Höchste, hatten sie aus den Augen verloren. Dort wo Freiheit, wie in den Erläuterungen, die den Ersten Reden beigefügt sind, nur bedeutet, daß man das Recht hat in jenen Zustand überzugehen, der im Verlauf der Zeit den Sinn vom Nichts, vom Leeren (*suñña*) gewann, etwas was auf keine positive Weise mehr vervollkommenet werden konnte; dort wo das Befreitsein viel eher ein Freiwerden bedeutete, als die Möglichkeit, sich unbehindert vorwärts zu bewegen und zu entwickeln; dort, sage ich, ist es nur natürlich, daß diese Idee der Freiheit längst alle Anziehungskraft und alles Belebende verloren hatte.

Es ist meine feste Überzeugung, daß sich der Buddhismus bei seiner Entstehung von einem positiven Ausdruck des Höchsten, des Besten, des Meisten, das alle Menschen als religiöses Endziel anstreben, nicht abgewendet hat. In meinem vorjährigen Vortrag¹ sprach ich darüber, als ich zu beweisen versuchte, daß nicht Nirvana, sondern *attha*, das Ziel, das Erstrebenswerte, das Gesuchte, eine der Fassungen des positiven Ausdrucks ist. Aber es gab dazumal auch noch andere positive Fassungen für das Allerhöchste: Brahman, *ātmā*, *puruṣa* (Gott, Selbst, Mensch). Diese drei hatten alle eine höhere transzendente Bedeutung. Wurden sie wohl von den ersten buddhistischen Missionaren verwendet?

Jawohl, denn schon in seiner ersten öffentlichen Rede ermahnte Gotama die Menschen, mit den Worten der frühesten Upanischad „das *Ātmā* zu suchen“. Und in der zweiten Rede, die uns erhalten ist, warnt er die Menschen

¹ Siehe *Eranos-Jahrbuch* 1935.

davor, das ātmā in den Werkzeugen sehen zu wollen, in Leib und Geist. Des weiteren finden sich häufig Hinweise auf das Leben und den inneren Fortschritt in Zusammenhang mit dem Wort Brahman und in Wortverbindungen wie Gottesrad, Gotteshaltung, Gottstimmung, Gottwerdung.

Es ist noch die starke Betonung zu erwähnen, die in buddhistischen Schriften auf die Worte uttarim und uttamam gelegt wird, die „weiter“ und „am weitesten“ bedeuten und zugleich auch das verneinende aber sehr emphatische „nicht-weiter“ (an-uttara)¹. Die höchste Welt oder das höchste Leben wird als das „Jenseits-davon“ (tat-uttarim)² bezeichnet. Ein anderer Punkt, auf den der Stifter großes Gewicht legt, ist „das Weitere, was der Mensch noch zu tun hat“: kim uttarim karanīyam. Und wiederum — dieses bezieht sich direkt auf unser Thema der Freiheit — gibt es einen sehr frühen Ausspruch Gotamas, der an seine Jünger gerichtet ist und meist übergangen wird; es ist etwa das sechste jener Worte, worin Gotama von der höchsten Freiheit spricht (anuttarā vimutti) und zwar nicht als Glosse zum Schluß einer Rede, sondern als Hauptthema im gleichen Zusammenhang, wie ich ihn gerade zitiert habe. Dieses Mantra ist sehr kurz, dafür aber höchst bedeutsam. Er spricht: „Durch rationales Denken und durch rechte Bemühung ist es mir gelungen, höchste Freiheit für mich zu verwirklichen, über die hinaus es kein Weiter gibt; tuet Ihr ein Gleiches“³. Das ist alles. Und dennoch, wie klingt das anders, als die Freiheit, die in den Schlußsätzen der drei Reden erwähnt wird! Auch hier ist von „kein Weiter“

¹ Im frühen Vedanta anutsama, Gītā VII, 18.

² Anguttara I.

³ Vinaya, Mahāvagga I, 13.

(an-uttara) die Rede, aber das war ja zu Lebzeiten des Menschen. Und in solcher Verbindung bedeutet „kein Weiter“ immer das Höchste, das Unvergleichliche, das Unübertreffliche. Und doch ist kein Ziel oder Zweck genannt, zu dem diese Freiheit notwendig führt. Warum wohl? Niemand hat sich bisher mit dieser Frage beschäftigt.

Nun, er sprach in diesem Augenblick nicht zu der großen Menge, sondern seine Worte waren an einige befreundete Missionare gerichtet, die, wie wir wissen, in der Hauptsache Brahmanen waren. Diese waren es gewohnt, Aussprüche über die Freiheit zu hören, für sie war in der Freiheit das Höchste enthalten, was man durch geistiges Freisein von geringeren weltlichen Dingen erlangen konnte. Das zu erreichende Ziel stand ihnen stets vor Augen und war nicht etwa Abschluß des Lebens, sondern das Erlangen eines höchsten Zustandes. In diesem Fall war nicht der Begriff der Freiheit das Neue oder was man durch sie gewinnen konnte; das Neue lag in der Auswahl der Mittel zur Freiheit: rationales Denken (*yoniso manasikāra*) und rechte Bemühung (*sammappadhāna*). Der erste Ausdruck ist späteren Datums als die Geburt Buddhas; der zweite ist es nicht, trotzdem ist die Notwendigkeit einer Anstrengung, eines steten Bemühens, ganz unverkennbar buddhistisch und gehört zum dynamischen Aspekt, der den religiösen Ausblick charakterisierte, und der in den frühen Upanishaden nirgends besonders hervorgehoben war.

Ob wir hier wirklich über das ganze Material, wie es damals gesprochen wurde, verfügen, ist sehr zweifelhaft. Wir haben alles, was in der Erinnerung lebendig blieb, und das ist durchaus nicht das gleiche. Und wie viel, muß man sich dabei fragen, mag noch aus diesem Wenigen, was in der Erinnerung haften blieb, ausgelassen worden sein,

sobald sich darin Stellen fanden, die mit der späteren Anschauung nicht mehr übereinstimmten? Ich denke an die mönchische und klösterliche Auffassung vom Leben und von der Gottheit. Wir wissen nichts Genaueres, müssen aber mit solchen Möglichkeiten rechnen.

Eines jedoch darf man nicht außer acht lassen: mögen nun diese ersten Anhänger der Lehre auf ihren Missionsfahrten den durchschnittlichen Menschen ihrer Zuhörerschaft von einer Freiheit in diesem Sinne gesprochen haben oder nicht, sicher ist allenfalls, daß es für das versammelte Volk keine Empfehlung der neuen Lehre bedeutet hätte, wenn die Freiheit, die sie predigten, nur eine Erkenntnis dessen gewesen wäre, daß man nunmehr das Ende des Lebens erreicht hat oder auf dem Wege dazu ist. Im allgemeinen ist nichts stärker im Menschen, als die Liebe zum Leben, und eine Religion, die davon gehandelt hätte, wie wünschenswert es sei, das Leben je eher zu beenden, wäre von der Menge höhnisch abgelehnt worden.

Und schließlich: es sind ja nicht nur die frühen Aussprüche des Buddhismus, wo wir nach diesem zentralen Lehrsatz forschen müssen; sondern es sind auch die letzten Worte des Stifters. Wohl ist es wahr, daß nach vierzig oder mehr Jahren seines Lehrens neue Männer und neue Anschauungen rings um ihn entstanden waren; den Stifter selbst wird man damals schon mehr in Ehrfurcht verehrt haben, als daß man auf seine Worte gehört hätte. Und gerade damals hätte es wohl gelohnt, mit voller Aufmerksamkeit auf seine Rede zu horchen, denn alle wußten, daß die goldene Stimme bald verstummen mußte. Von seinen letzten Aussprüchen möchte ich noch einen zitieren, wo er zu seinen Jüngern gesprochen haben soll: „Diejenigen unter Euch, die die Erziehung und die Übung ersehnen,

aber nur diese von Euch allen, werden das Höchste unter den Unsterblichen erreichen“ (t'amata-t-agge bhavisanti). Hier haben wir eine eigenartige Zusammensetzung, immer wieder mißverstanden von der Exegese, die t'amata mit tamasa (Finsternis) verwechselt. Übrigens ist die wissenschaftliche Welt Europas auch heute noch nicht geneigt, meine diesbezügliche Auslegung anzuerkennen. Für mich ist diese Stelle eines der wenigen uns erhaltenen echten Worte, aus dem man ersieht, daß für den greisen Löwen die Lehre seiner Zeit und seiner Heimat dasjenige war, was er akzeptierte: die Wirklichkeit der Erfüllung des Seins und der Unvergänglichkeit des Lebens; nicht aber die Freiheit, die, wie in den späteren Zusätzen gezeigt wird, das Leben als einen Prozeß betrachtete, der seinem Abschluß entgegengeht. Aber für die wenigen rechten Zuhörer, für die Brahmanen, brauchte Gotama gar nicht ausführlich zu erläutern, was diese höchste Freiheit in sich begriff.

In dem Wort, das sein letzter Ausspruch gewesen sein soll, „Erwirkt mit Ernst!“ (appamādena sampādettha) ist für seine Anhänger und Jünger keine Erwähnung von Freiheit; unablässige Bemühung ist der Weg, der vor ihnen liegt; sie sollten sich, so hatte er gesagt, Helfer und Führer erwählen: den Geist (ātmā) als brennende Leuchte, als Zuflucht; Bewußtsein, Pflicht (dharma) als brennende Leuchte, als Zuflucht; nichts anderes. Das ist die Marschorder, es ist nichts von „Freiheit“ hier, nur höchste Treue und Gehorsam werden verlangt; hier ist nicht die Rede von einem Fahrenlassen des Lebens, sondern es ist der Hinweis auf den langen Weg, der vor uns liegt. Arbeit, Mühe, stete Übung, das ist der Grundton dieser Anleitung, und keineswegs Freiheit, am wenigsten aber Befreiung von

einem Leben, das ja die Möglichkeit und die einzige Gelegenheit bietet, ernsthaft zu arbeiten und Erfüllung zu finden.

So also fasse ich die Idee der Freiheit im frühesten Buddhismus auf: zu der Zeit und an dem Ort, wo die Stifter der Lehre lebten, galt als vornehmste religiöse Anschauung der Standpunkt, daß der Mensch, dem es gelang sich von den weltlichen, sinnlichen, unedlen und unwürdigen Dingen freizumachen, auf diese Weise — und nur auf diese Weise — das Höchste realisieren könne, die göttliche Kraft seiner eigenen Natur und, als letzte Vollendung, die Vereinigung, das Eingehen in die Gottheit. Diese Freiheit, die höchste die erfaßbar ist, wurde anuttara genannt. Aber das angestrebte Ideal war nicht die Freiheit an sich, sondern das Höchste, zu dem auf diesem Wege das Tor geöffnet wurde.

Das Anwachsen und Umsichgreifen einer mönchischen Welt, die ein Leben hier und überall nur als Übel, Not und Unheil empfand, meinte Freiheit in der Erlösung von allem Leben zu sehen, in der Vollkommenheit des Nichts, in einem Verlöschen oder Verglimmen, das mit Begriffen des Lebens oder, wie sie es nannten, des Werdens (*bhava*), nicht zu erfassen ist. Man muß stets, wenn man den Buddhismus betrachtet, sowohl diesen frühesten, als auch jenen späteren Buddhismus im Auge behalten.

III.

Mag es auch wahr sein, daß im modernen Buddhismus die Freiheit als Ideal gestorben ist, so ist doch noch immer genügend ernstes moralisches Streben in dieser Lehre vorhanden, um den Verlust weniger schwer erscheinen zu

lassen. Ich glaube sogar, mehr Nutzen für die Richtung darin zu sehen, daß eine andere und in gewissem Sinn entgegengesetzte Lehre zu neuem Leben erwacht, die sich für die religiöse Entwicklung noch bedeutender erweisen könnte, als die Idee der Freiheit. Ich wiederhole: nach meiner Auffassung war das Schlagwort für die ersten Anhänger nicht so sehr Freiheit, als vielmehr jenes andere, das zu hören man von Glaubenslehrern erwarten würde, die das Leben, und zwar das Leben als Ganzes in allen seinen Aspekten, stets als Weg darstellten, als eine Straße, auf der der Mensch wandernd weiterkam. Auf einer Reise ist nicht so sehr Freiheit die Hauptsache (obwohl die Wahl des Weges davon abhängt) als vielmehr etwas, was wir heute als Weggebot bezeichnen würden, also das Gesetz des Wanderns. Das Wichtigste dabei ist ein inneres Wissen, daß man nicht gehen darf wohin einen Lust und Laune treibt, daß man auf dem Wege seine Zeit nicht unnützlich verträdeln darf, daß man sich nicht hierhin und dorthin ziellos ablenken lassen darf. Man muß, um mit der Jātaka zu sprechen, dem Führer der Karavane folgen (satthavāha) vorausschauend mit wachsamem Blick, mit der Sicherheit des Kindes die Gefahren des Weges spürend — einer Sicherheit, einem Weggefühl, die unseren Kleinen nun endlich zum Schutze ihres Lebens in der Schule beigebracht werden; es ist die Hand des Kindes, das vom Vater oder der Mutter geführt wird, und es ist das vollkommene Vertrauen, das aus einem solchen Geführtsein entspringt, das stete Begleitetsein von jenem Etwas, vor dem man, wie die Upanischaden sagen, nun nicht mehr angstvoll zurückweicht. Es ist der Glaube daran, daß wir alle, Männer und Frauen, zähmbar und erziehbar sind und zugleich auch im Prozeß der Zählung und Erziehung.

Hier begegnen wir einem Ausdruck, der dem frühen Buddhismus selbst entstammt und nicht mit den eingeführten mönchischen Formeln zusammenhängt. Ein sehr altes Epitheton des Stifters ist *purisadamma sārathi*, das heißt: Treiber der Menschen, die zähmbar sind. Und es sind nicht etwa die Unwissenden, die Dummen, sondern die Weisen (*paṇḍita*), die Frommen (*subhata*) sind es, auf die der Vers der *Dhammapada* geht: „Das Selbst, das ist's, was sich der Weise zieht.“ Und an anderer Stelle: „Der gezähmte Mensch ist der edelste Mensch.“ Dies also wäre, wenn man es recht betrachtet, die Haltung des Buddhisten, mag er auch virtuell Atheist sein, im Gegensatz zum heutigen Ideal des *moksha*. Dieser Buddhist hat das Selbst, das göttliche und das menschliche, vernichtet, und bildet sich ein, er lebte ohne sie weiter, oder müßte zumindest ohne sie weiterleben. Dennoch hat er, wenn auch nicht den Menschen Buddha, so doch sein Bild und die Erinnerung an ihn vergottet, er betet auch heute noch zu diesem Bilde, und im fernen Osten rechnet er sogar darauf, einmal, zu irgend einer Zeit, selbst ein Buddha zu werden, das heißt Gott. Es ist im fernen Osten so weit gekommen, daß ein ewiger, unsterblicher *Ādi-Buddha* für alle anderen Namen des Allerhöchsten eingesetzt wurde. Der Name tut sehr wenig zur Sache; in der Suche nach dem Allerhöchsten ist es der Glaube, der die Wahrheit bedeutet in alle Ewigkeit.

Und wenn wir auch für uns selbst diese Tatsache des Wegwanderns im Sinne des kleinen Kindes nicht willig akzeptieren, so können wir dennoch in geistigen Dingen nur dann den Weg sicher wandern, nur dann die Suche nach dem Zweck des Lebens, nach einem Lebensziel, das von nichts Irdischem begrenzt ist, auf uns nehmen, wenn

wir werden wie die Kinder. Es erscheint zweifellos als enge und beschränkte Auffassung der Möglichkeiten, die im Menschen ruhen, ja, selbst im Heiligen oder im Helden, wenn man heutzutage und in den sogenannten Kulturländern, anderes und mehr in ihm sehen will, als das Kind.

Wenn wir die potentielle Kraft betrachten, die im Menschen ruht, die Potenz, die ich im Sinne Indiens für göttlich, für Gott selbst halte, sind wir dann nicht gezwungen zuzugeben, daß wir gar nicht ahnen, was aus dem Menschen noch werden kann? Mit Recht erkennt man in der Gottheit das Menschliche in seiner Vollendung, und darüber hinaus vermag man nichts zu erkennen. Aber wir können uns nicht vorstellen und noch viel weniger begreifen, wie dieses Göttliche im Menschen, und zwar in jedem Menschen, der auf dem Wege zum Höchsten ist, zur Einheit werden kann. Ich selbst wäre die letzte, in mir die herrliche Freiheit zum Erlöschen zu bringen, um „wie die Söhne Gottes zu werden“, wie es einer der christlichen Apostel ausdrückt; oder aber jene Freiheit, Brahman selbst zu werden, wie es Indien formuliert. Unsere Erlösung hängt von der Ausübung der Freiheit innerhalb eines aktiven Willens ab, und die einzig wirklich Hoffnungslosen sind diejenigen, deren Wille passiv bleibt. Kāma ist es, das heißt Wunsch, Wille, dessen wir alle bedürfen. Die Buddhisten legen viel zu viel Wert auf karma, einen religiösen Begriff der Jaina, und zu wenig Wert auf kāma, denn diese mönchischen Lehrer haben ein großes Wort entwertet und erniedrigt, sie haben es gemein gemacht. Aber ihr Mittlerer Pfad bewies, daß die richtige Wahl zwischen Seitenpfaden von unreguliertem oder überreguliertem Willen in einem wohlregulierten aktiven Willen besteht.

Mit Hilfe dieses wohlregulierten aktiven Willens und durch denselben kann jeder Mensch, wie ich glaube, während vieler Leben und auch noch hinterher jene geistige Freiheit gewinnen, für die er schon bereit ist. Ich meine, eine bescheidene und wohlgeübte Freiheit, wie Victor Hugo sie in seinem großen Gedicht « L' âne » beschreibt:

« la douce liberté cherchant la douce loi, »

eine wohlgeübte und gezähmte (d a n t a) Erlösung, die sich ihrer Ketten freuen kann, Ketten, die den glücklichen Wegwanderer binden und weiterziehen auf dem Wege.

Das ist die Freiheit, das ist die Wegordnung für die Straße, auf der allein wir gut wandern können; wir, die noch weit entfernt sind davon, der Erwachsene Mensch zu sein, sondern immer noch sind und lange bleiben werden

das Kind Mensch.