

Buddhismus und Neubuddhismus.

Die Werbearbeit für den Buddhismus und die Anschlußfreudigkeit an seine Lehren zieht täglich weitere Kreise. Selbst die studierende Jugend soll dafür gewonnen werden: noch unlängst sah eine Jugendzeitschrift in Chinas und Indiens Weltanschauungen die Heilung unserer entarteten Gesittung und verkommenen Geistespflege. Der Buddhismus, den diese Verfinsterten hilfesuchend ergreifen, ist nicht die heutige verwilderte, aber immerhin noch lebendige Lehre, wirksam und schaffend im Denken und Treiben einiger geistig hochstehender Mönche buddhistischer Gemeinden; sie geht der Hauptsache nach zurück auf den Urbuddhismus heiliger Schriften und alter Überlieferungen, einen Buddhismus also, den europäische Neubuddhisten mit Hilfe abendländischer Gedankengänge auferwecken, an unsere Wissenschaft und Bildung angleichen, an den Quellen zeitgemäßer Empfindungen tränken.

Woher nährt sich aber die Rührigkeit der Werber und der Zuwachs überzeugter Anhänger? Wir stehen vor ähnlichen Erscheinungen wie das Römerthum der Kaiserzeit, dessen gesättigte Gier nach Aufstachelndem lechzte, und dessen ungestillter Hunger zu geistigen und religiösen Gastmählern drängte, die Sättigung versprachen. Beide Gruppen waren am Suchen: der nach Sinnenerregung lästerne Pöbel und die Geistigen, die sehnlichst nach Wahrheit und Frieden ausschauten. Beide stießen auf dasselbe, so weit sie nicht den Mut zum Christentum fanden: auf die aus orientalischem Halbdunkel heraußschwebenden Geheimnisse religiöser Erhebung und Schwärmerei.

Auch unser Lebensüberschuß zeitigte, wie zu allen Zeiten, Lebensüberdrüß und aus diesem verdüsterten Zustand stieg die Lebensverneinung empor. Buddha selbst ging diesen Weg. Man will aber unter dieser Verneinung nicht leiden, man will in ihr durch Überwindung alles Leidens Genüß und Ruhe finden, sie soll beglücken; denn man floh die Unraff der Lebensfülle, weil sie tödlich ermüdete, und die Maßlosigkeit des Genusses, weil sie durch Erschaffung geistig krank mache; man suchte nach Glück in Ruhe durch Ertötung der leidbringenden Begierde. Aber dieses Glück sollte ohne

Gott sein, da man an ihn nicht glaubte, und ohne Seele, weil ihre möglichen Schicksale aufregten. Ein Glück, das sich selbst schafft und sich selbst genügt, kann sich nicht befrieden und durch nichts beunruhigt werden, weil man alle Herrschäfte ausschließt.

Es ist nun nicht zu leugnen, daß der alte Buddhismus alles, was dieser Seelenverfassung entspricht, am vollkommensten bietet. Leben und Leiden und Begehrten setzt er gleich. Wer ein Glied dieser Dreheit bejaht, bejaht sie ganz; wer sie verneint, entrinnt allen dreien. So bringt denn volle Verneinung Befreiung und Erlösung. Seines Glückes Schmied ist man selbst und allein. Man steigt durch unermüdliche Selbstzucht, körperliche und geistige, zu einer vollen Überwindung jeder Begehrlichkeit empor und damit, wie der Buddhismus verspricht, zu vollendetem Gleichmut und ungetrübtem, von allen Hemmnissen losgelöstem Innwerden des vorbeifließenden und in jedem Augenblick neu werdenden Lebensprozesses. Die Gedanken an Gott und Seele sind aus dem Geist ausgelöscht.

Bei diesem Zusammentreffen der heutigen welschmerzlichen Lebensverneinung jenseits von Gott und Seele mit den buddhistischen Lehren und Verheißungen erklärt sich das Wachstum neubuddhistischer Jüngerschaft einleuchtend genug. Es gibt natürlich auch buddhistische Hanswursts die Menge, die von Nirvana faseln und nichts wissen vom hohen Steilpfad zu diesen Höhen. Wir reden hier nur von ernsten Gingeweihten.

Viele Neubuddhisten verkünden außerdem die volle Übereinstimmung der neuesten Wissenschaft mit den altbuddhistischen Lehren. Auch dieser Einklang soll werbend wirken. Einige zwingen in ihren kundigen aber künstlich umformenden Deutungen dem indischen Büßer die eigene Weltanschauung auf. So z. B. Georg Grimm in seinem Buch „Die Lehre des Buddha“ (München 1915). Andere sind vorsichtiger und sachlicher. Aber selbst so gelehrte Erforscher und Herausgeber der alten Pāli-Texte wie Seidenstücker, selbst so gründliche Kenner der alten Überlieferungen und ihrer heutigen Auffassung im Mutterland wie Dahlke wandeln abseits von den Wegen, welche kritische Geschichte gebahnt hat. Die Echtheit der buddhistischen Überlieferung, die Franke gewaltig erschüttert hat, steht bei ihnen fest, sie scheinen mit dem Buddhismus wie mit einem ursprünglichen System zu rechnen. Seine vollkommene Abhängigkeit von der Yoga-Lehre, die unwiderleglich feststeht, und wahrscheinlich auch von der Sāṃkhyā-Philosophie, die später aus allen möglichen Lehren zusammengerafften Umbildungen des alten Kerns, kommen bei ihnen nicht zur Geltung. Die Gleichnisse und schillernden

Spekulationen werden nach neuester philosophischer Denkarbeit umgedeutet, die Widersprüche kühn überbrückt. Buddhas eigenste Auffassung, die jede eindeutige Philosophie bewußt und folgerichtig ausschloß, wird mit den Lehrmeinungen späterer Jahrhunderte verschmolzen. Buddha vermied in den grundlegenden theoretischen Fragen jedes klare Ja und Nein, er bejahte und verneinte sogar manchmal zu gleicher Zeit und in gleichem Sinn, um lästige Frager loszuwerden. Für ihn war die Erlösung vom Schmerz und der Tatweg dazu die Hauptfache, das Einzige¹.

Dahlke deutet den Buddhismus als folgerichtigste Wirklichkeitsphilosophie, für die es nichts Starres und Beständiges, nur Fluß und Bewegung gibt; die Welt ist nichts als die Summe alles individuellen, nie ruhenden, immer wechselnden Erlebens. Er hat dieses Weltbild in seinem „Buddhismus als Weltanschauung“ (1917) ausgezeichnet geschildert; bewiesen hat er nichts, aber trefflich auseinandergelegt, wie man denken und handeln müßte, wenn das Dasein sich wirklich so abspielte. Ein Ausbau der Sāṃkhyā-Lehre, wie sie vielleicht logischer nicht sein konnte, das naturwahre Spiegelbild einer späteren buddhistischen Spekulation, aber auch nur der einen Schule, die eben durch diese Bestimmtheit unbuddhistisch wurde, eine sehr brauchbare philosophische Grundlage für den buddhistischen Erlösungsweg, die aber Buddha selbst abgelehnt und als Häresie gebrandmarkt hat. Von echtem Buddhismus ist bei Dahlke keine Spur. Er trägt nur seine eigenen Gedanken vor, und erklärt die lächerlichsten philosophischen Kindereien des Pāli-Kanons als erhabenste Weisheit.

Seidenstücke ist vorsichtiger. Aber auch er bindet aus dem Buddhismus eine festgefügte Wirklichkeitslehre zusammen².

Buddha selbst hat, wenn man sich an die Wahrscheinlichkeiten der Geschichte hält, alle neugierigen Fragen über Sein und Schein, bleibendes Ich und stets neues Bewußtsein, Dasein und Nichtsein abgelehnt, zwar nicht mit dem sokratischen Geständnis: „Ich weiß es nicht“, wohl aber mit dem glatt abschneidendem Ausspruch: „Ich sage nichts darüber!“ Begriffliche Widersprüche waren ihm gleichgültig, wenn sie den Heilsweg nicht versperrten. Der ausweichende „Mittelweg“, nicht bloß zwischen Selbstpeinigung und Naturgenuß, sondern auch zwischen einem endgültigen Ja und Nein scheint seine ureigenste Lehre gewesen zu sein. Will man ihn

¹ Ganz klar kommt das zum Ausdruck in einem Teil des Dīghanikāya, der wie wenige den Eindruck der Echtheit macht (IX, 18—30. — Franke).

² Im 5. Teil des Buddhistischen Katechismus Olcotts.

um jeden Preis einer philosophischen Gruppe nähern, so möge man ihn unter die „Pragmatisten“ einreihen. „Jeder Gedanke ist gut, der uns zur Erlösung verhilft. Und diese Güte ist die einzige Wahrheit, die der Mensch braucht.“¹

Man unterliegt einer verhängnisvollen Selbsttäuschung, wenn man, wie z. B. Paul Carus, das „Evangelium Buddhas“ aus dem alten Schrifttum auswählt und kritiklos zusammenstellt ohne Rücksicht auf die über einander liegenden Schichten der Entwicklung². Und selbst wenn die klassischen südlichen Urkunden in der Pālisprache genau herausgegeben und treu übersetzt werden — R. E. Neumanns Übersetzungen sind unbrauchbar —, ist das Bild irreführend ohne Heranziehung der nördlichen Überlieferung.

Noch weit mehr leidet die volkstümliche Literatur über den Buddhismus, die bereits fast unübersehbar ist, an diesem Übelstand. Um nicht in oberflächlichem Gerede oder in theoretischem Wissen unterzugehen, rüstet sich allerdings der Neubuddhismus zu einer forschenden Tiefarbeit und einer unmittelbaren Anwendung auf das Leben. Diesen Weg beschreitet z. B. Dahlkes „Neubuddhistische Zeitschrift“. Die pfadweisende Arbeit ist ihre Stärke, die kritische ihre Schwäche. Gar zu lose sind ihre Berührungen mit den sichern Ergebnissen der Wissenschaft.

Noch immer bleibt die Quellenscheidung und Quellenwertung eine der wichtigsten Aufgaben der Forschung über den Buddhismus³. Die altindischen, vorbuddhistischen Lehren und Erlösungslübungen, an die Buddha anknüpfte, seine eigenen ursprünglichen Aussprüche, die lehrhaft erweiterte, aber immer noch im echten Ton gehaltene erste Überlieferung, ihre schriftstellerische Zusammenfassung, dann die gelehrtte Deutung und gesetzmäßige Anordnung der alten Formeln, später die umformende, zum Teil umwertende Gedankenarbeit, Anpassung an die philosophischen Grubbeleien und Systeme der Zeit und an den erkalteten Eifer, endlich die phantastischen

¹ Ausgezeichnet schreibt darüber L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique (1909), bes. 78 ff. Vgl. auch M. Waller, Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus; Pischel, Leben und Lehre des Buddha, bes. 50 ff.; E. Behmann, Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion (1911) 110 ff. Weniger klar Hackmann, Der Buddhismus I 12 ff.

² L'évangile du Bouddha (Carus-Milloué in den Annales du Musée Guimet XIII [1902]).

³ Eine Menge wertvoller kritischer Gesichtspunkte bietet R. O. Franke im Anschluß an seine Übersetzung des Dīghanikāya (Buch der langen Texte, 1913); vgl. die Einleitung S. 1—LXXVII.

Ausläufer und erstarrte, kaum noch verstandene Überreste: alles das muß reinlich nebeneinander gelegt, im Zusammenhang mit dem Früheren und aus dem ganzen Umbild heraus begriffen werden. Diese Arbeit ist bei weitem noch nicht abgeschlossen. Und wenn eine Zeitschrift, wie die erwähnte Dahlkes, und die Menge der Sonderschriften, zumal aus W. Markgrafs Verlag, ihre Beweisstücke aus dem ältesten Bestand sammeln muß, ist schon der erste Anstoß von Schwierigkeiten umstarrt.

Erst nach diesen Vorbemerkungen können wir die gründliche Arbeit Fr. Heilers: „Die buddhistische Versenkung“, einigermaßen richtig einschätzen. Auf breitestler Literaturkenntnis aufgebaut, in steter Verbindung mit der Forschung und den Urteilen, streift sie im Anschluß an ihren Hauptgegenstand viele strittige Fragen und versucht selbständige Lösungen. Sehr geschickt sind die grundlegenden Gesichtspunkte herausgehoben mit der Umgehung der gerade um diesen Gegenstand aufgehäuften Mengen eines verwirrenden Nebenstoffs.

Viel trägt zu einer klaren Übersicht bei die Sonderung der verschiedenen Wege, die zur buddhistischen Erlösung führen: 1. Die Herabsetzung der Gefühlserlebnisse bis zur vollen Gleichgültigkeit durch Betrachtung der Erlösungswahrheiten und immer mehr gesteigerte Ablehn von allem Sinnlichen, Vergänglichen und Bestimmten in vier Stufen; 2. der Aufstieg zu vollkommener Überwindung aller Affekte durch eine Art Ausgießens der Selbstliebe und des Glückverlangens auf alle Geschöpfe, in immer weiteren Kreisen, in die Unermeßlichkeit hinaus, bis aus dem gleichsam in unendlich feine Teile zerfaserten Mitleid und Wohlwollen jede Anteilnahme und jeder Unwill geschwunden sind; 3. die „abstrakte Versenkung“, mit deren Hilfe der betrachtende Mönch durch ununterbrochenes Anstarren eines Gegenstandes oder die fortschreitende Entleerung irgendeines Begriffes zur Anschauung des unendlichen Raumes und von da aus zu einer Versunkenheit in das Nichts und zu vollem Auslöschen alles bewußten Denkens gelangt.

Weniger klar gibt sich bei Heiler der Zusammenhang der erlösenden intuitiven Erkenntnis und des Nirvâna mit der Versenkung. Ganz unannehmbar scheint uns aber seine Deutung der wunderbaren Geisteserkenntnisse und Kräfte, von denen die buddhistischen Schriften erzählen; wir müssen sie nehmen, wie sie die Quellen bieten. Es sind nichts als krankhafte Einbildungen, hie und da wohl auch krankhafte Zustände und Erscheinungen. Wo immer, auch im Christentum, solche Erlebnisse in ähn-

lich grober Weise berichtet werden, muß man natürlich auf dieselben Missbildungen schließen. Die wahrhaft Ekstatischen aber fühlen und sprechen ganz anders. Heiler sieht hier Analogien, die nicht bestehen.

Aber auch schon bei Beurteilung der vier Hauptstufen der Versenkung und bei ihrer strengen Sonderung von andern Erlösungswegen ergeben sich Quellenschwierigkeiten, auf die Heiler unseres Erachtens zu wenig Rücksicht nimmt. Im Zusammenhang des Pāli-Kanons nehmen sich die vier Stufen ganz anders aus als in der Vereinsamung, wie sie bei Heiler erscheinen. Im Dīghanikāya I, 3, 21—24 stehen sie mitten unter höchst lächerlichen und oft albernen Einzelheiten. Nochmals erscheinen sie im Dīgh. II, 75—82. Aber man braucht nur die folgenden Abschnitte mit ihren abenteuerlichen Phantasien zu lesen, um an Heilers verklärender und vergeistigender Deutung irre zu werden. Im Dīgh. IV, 23; V, 27; VIII, 19; IX, 10—13; XIII, 75 zeigt sich allerdings die Lehre von den vier Stufen als ein Teil anderer sittlichen und erlösenden Vorschriften; es ist aber alles doch nur eine fast wörtliche Wiederholung von Dīgh. II.

Ein strenger Gleichlauf dieser vier Stufen neben den andern phantastischen Erlösungsmethoden, die zum Teil sogar als die höheren erscheinen (z. B. Dīgh. II, 83 ff.; VIII, 20 ff.; IX, 14 ff.; vgl. auch andere Teile des Kanons, z. B. Sutta-Pitaka), ist nach den Quellen unmöglich, was doch wohl die ganze Theorie Heilers erschüttert. Die Stelle Dīgh. XVI, 6 9 über Buddhas Tod ist zu dunkel, um als Gegenbeweis zu gelten. Nach allen Stellen in ihrem wahren Zusammenhang scheint es mir sicher, daß die indische Versenkung überhaupt gar kein mystischer Zustand war, sondern eine gewaltsame Konzentration des Geistes aus asketischen Beweggründen, also eigentlich der ausgesprochne Gegensatz zur Mystik.

Die Deutungen Heilers hängen mit seiner Überzeugung zusammen, daß der Buddhismus eine Religion ist.

Das wird kaum zu erweisen sein.

Die aufrichtigen Denker und tieferen Lebenskünstler aller Zeiten vereinigen sich in der Überzeugung, daß wahres Glück auf Erden — ein Teilglück bleibt es immer — nur auf der Grundlage der Seelenruhe aufgebaut werden kann; diese Seelenruhe setzt aber die Bezähmung der Triebe und Leidenschaften, die Loslösung von irdischen Gütern, die Dämpfung von Furcht und Verlangen voraus. Dieses Streben ist nicht notwendig ein religiöses; auch wenn es sich mit der Sehnsucht nach Erlösung von Sünde und innerer Knechtschaft paart, kann es zur rein philosophischen

Welt gehören oder doch den Weg praktischer Lebensführung betreten. Religiös ist es nur, wenn die Vereinigung mit dem Überirdischen in irgendeiner Form Ziel dieser inneren Freiheitsbewegung ist und wenn man sich der Abhängigkeit von einer überirdischen Macht bewußt bleibt. Erholungsbedürfnis und Heilsverlangen ist noch keine Religion, solange das Ziel der Loslösung vom Vergänglichen nur eine selbstgewonnene Erkenntnis der Nichtigkeit alles Irdischen ist und ein genussreiches Ruhen in diesem geistigen Besitz. Es ist auch dann noch keine Religion, wenn man nach Überwindung der sinnlichen Welt in einer übersinnlichen Vereinigung mit dem „höchsten Gut“ der ungestörten und unzerrüttbaren Ruhe pflegt. Solange man nicht über sich selbst hinaus zu seelischem Verkehr mit einem überirdischen Wesen emporsteigt, ist von Religion keine Rede.

Darum sind der Buddhismus und die buddhistische Versenkung keine Religion; gewiß, eine Philosophie, eine Sittenlehre sind sie auch nicht; sie sind eine praktische Anleitung zu affektloser Seelenruhe und zu ungestörttem Versinken in ein begehrloses und darum leidloses Erkennen.

Das Streben nach einer übersinnlichen Erkenntnis und nach einem „heiligen Leben“, d. h. nach einem von Leidenschaft und Begierde nicht besetzten, unberührten Leben, ist aber doch wohl Religion für das unvoreingenommene Gefühl, sagt man. Da stehen wir mitten in einem Streit um Worte. Die Gefühle müssen denn doch unter der Wacht von Begriffen stehen. Wenn man von vornherein Religion so definiert, daß diese Heilswege darunterfallen, ist das Ergebnis unaufhaltbar. Wissenschaftliche Gründe hat noch kein Förscher für diesen Neubau zusammengebracht.

Die Nebenfragen, die Heiler außerdem behandelt, gehören zu seinem eigensten Besitz und sind von diesem Standpunkt aus auch die bedeutsamsten, allerdings auch die ansehnbarsten. Sie füllen die vier letzten Abschnitte der Abhandlung und behandeln die Vorbilder und die Eigenart der buddhistischen Versenkung, ihr Verhältnis zur christlichen Mystik und zu andern Arten indischer Frömmigkeit, endlich zum Gebet Christi.

Alle Stufen der Betrachtung und der Entäußerungen von Begierden, Freude, Leid und Denken, alle Stufen der Raumbetrachtung bis zum Versinken ins Nichts sind vorbuddhistisch. Heiler sucht das Neue, Buddhas und seiner Jünger eigenste Errungenschaft, in einer Vertiefung und Verinnerlichung der Gegenstände der Betrachtung und der zeitgenössischen Selbstzucht und Selbststeinkehr. Die künstliche Bewußtseinshemmung, hervorgebracht

durch einen körperlichen und seelischen selbstgeübten Zwang, soll Buddha im Gegensatz zu den alten Yoga-Lehrern zu geistigem, vollbewußtem Gleichmut und zur alles ausgleichenden Gleichgültigkeit aus sittlichen Beweggründen und mit sittlichem Inhalt erhoben haben. Hier gipfelt nach Heiler die vierte und letzte Stufe der Versenkung, die den unmittelbaren Übergang zum Nirvana bildet. Ich glaube nicht, daß der Beweis für diese Unterschiede erbracht werden kann. Schon deshalb nicht, weil die Stelle des Yogasūtra (I, 51) über die bewußtlose Versenkung allem Anschein nach nicht verallgemeinert werden darf und sich wohl nur auf einen unmittelbar dem Tod vorangehenden Zustand bezieht. Man müßte also alle einschlägigen Yoga-Texte zum Vergleich heranziehen. Tatsache ist ferner, daß bereits die vorbuddhistische Beschauung diesen letzten vorbereitenden Schritt auf das Nirvana mit Bewußtsein ausstattet.

Es scheint allerdings, daß die ältere Atman-Mystik als dritte und höchste Stufe nur den traumlosen Tiefschlaf kannte, der aber doch als wunderbare Wonne des Einswerdens mit Brahman keine volle Bewußtlosigkeit im gewöhnlichen Sinn darstellt. Hauptsache indes bleibt, daß eine spätere, immer noch vorbuddhistische Ergänzung, die vielleicht aus der Yoga-Lehre einmündete, noch eine vierte Stufe, das Turiya, einführte, welche ganz klar und bestimmt als Vollbewußtsein geschildert wird.

„Der Geist erlischt im Tiefschlaf,
Nicht erlischt er, wenn unterdrückt,
Sondern Brahman, das sorgenlose,
Wird er, ganz nur Erkenntnislicht.“ —

Diese vierte Stufe „kennt keinen Schlummer“.

„Weder Träumen noch auch Schlaßen
Schreibt dem Vierten zu, wer ihn kennt.
... In ansanglosem Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose,
Schlaß- und traumlose Ewige.“¹

Anderswo in den Upanishaden wird der höchste Zustand als Tod alles Verlangens, als Gleichmut der Seele, genau wie auf der vierten Stufe der buddhistischen Versenkung, beschrieben. Unbewußt ist dieser Zustand nicht².

¹ Deussen, Die Philosophie der Upanishad's (Allgem. Geschichte der Philosophie I 2) 278 ff.

² Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda 287 u. 474—480. Vgl. auch 591.

Auch die für die buddhistische Versenkung ganz wesentliche Lehre der „Entselbstung“¹ ist vorbuddhistisch und enthüllt sich oft in den Upanishaden. Die Grundlagen sind allerdings vollkommen verschieden.

Mit außerordentlichem Scharfsinn und liebevollem Eindringen in die altbuddhistische Seele hat Heiler das Endziel dieser indischen Lebenskunst, das Nirvâna, aufzuhellen versucht. Es ist nach ihm kein bewußtloses Hinstarren ins Leere, kein Versenken ins Nichts, es ist ein überwacher, vollbewußter Zustand, nicht etwas rein Verneinendes, sondern ein bejahendes Gut. Diese Schilderung hat Heiler im Anschluß an mehrere ähnliche denkende Forscher schön durchgeführt. Das Ergebnis ist aber keine einfach quellenmäßige Ableitung, es ist aus dunkeln, rätselhaften Andeutungen herausgelesen, erschlossen. Das darf man sich nicht verhehlen. Und eben diese Quellen kann man, ja man muß sie wohl so verstehen, daß die religiöse Größe aus diesem Seelenzustand ausscheidet. Heiler leugnet das. Der buddhistische Aufstieg zum Nirvâna ist aber zweifellos ein Aufstieg zu voller Verlangensleere, zu einem vollkommenen Verzicht auf Lebenssucht durch die Erkenntnis, daß Leben Leiden ist und sonst nichts, und Leiden Wollen ist und sonst nichts. Hört das Wollen auf, so wird auch das Leiden überwunden. Damit ist aber jedes Verlangen nach Fortleben, nach beglückender Vereinigung mit einem unendlichen Lebensspender mit allen Wurzeln ausgerissen. Es ist ein ausschließliches Stellen auf sich selbst — der ausgesprochene Gegensatz des Religiösen —, ein Versinken in das, was allein übrigbleibt, nachdem alles Glück, das äußere Güter und innerer Genuß des Strebens und Besitzens irgendwie bringen können, als Leiden, dem man entrinnen will und muß, erkannt und abgebunden ist. Das, was übrigbleibt, allerdings als bejahende Erkenntnis und beglückende Ruhe, ist die Wirklichkeit der ganz auf sich selbst gestellten, endgültig vollzogenen Überwindung alles Wollens. Man könnte von einem Ruhen in der bloßen Wirklichkeit des eigenen Selbst reden, wenn das nicht mißverständlich wäre. Denn mit dem Begriffe „selbst“ verbinden wir gleich den Begriff des Ich und der Seele, während die orthodoxen Buddhisten kein bleibendes Ich trotz der Seelenwanderung annehmen. Nur jeder Augenblick des Selbstbewußtseins hat Wirklichkeit, kein „Ich“ verbindet die eine Lebensäußerung mit der andern. Anderseits aber ist das Nirvâna ein Ruhen in einem vollkommen losgelösten, einsamen und leidenschafts-

¹ Vgl. Franke a. a. O. 44, Anmerkungen.

losen, durch nichts geförderten Selbst, das aber immer nur eine rasch vorüberfließende Wirklichkeit hat. Und das alles nicht als Theorie, als philosophische Errungenschaft, sondern als eine Genügsamkeit im augenblicklichen Erlebnis.

Das ist ein Nirvâna, von dem Heiler nicht spricht, auch ein buddhistisches Nirvâna, aber nicht das Nirvâna. Denn dieses ist unfaßbar. Jede buddhistische Schule kennt ein anderes, genau wie die Brahmanenschule (vgl. Dîgh. I, 3, 19 ff.). Das müßte man vor allem belonen. Aber Buddhas Nirvâna war wieder anders. Es bewußt anzustreben und genau zu definieren, galt ihm als verpönt. Er selbst besaß es nach eigener Überzeugung — soweit Geschichte das erschließen darf — als Zustand, selbst wenn er umherzog und lehrte. Und eben hier liegt eine Grundschwierigkeit des Problems.

Es ist nicht einmal sicher, ob Buddha die vier Stufen der Versenkung gelehrt hat. Man kommt auf diesen Zweifel bei der Unterredung des Erhabenen mit Pukkusa (Dîgh. XIV, 4, 26 ff.) über Buddhas Übersehen und Überhören eines furchtbaren Gewitters, obwohl er bei vollem Bewußtsein war, und wenn man dieses Zwiegespräch mit der Ansprache an die Bhikkhus (Dîgh. XVI, 2, 12 u. 13) vergleicht. „Ernst, besonnen und vollbewußt soll der Bhikkhu seine Tage verleben, das ist die Vorschrift, die ich euch gebe. Und worin zeigt sich die ernste Besinnung des Bhikkhu? Darin . . ., daß er, soweit der Geist in Betracht kommt . . ., soweit Erfahrungen des inneren Sinnes in Betracht kommen, dem Wesen dieser Erfahrungen nachsinnend und seine Tage in ernstem Streben in Vollbewußtheit und besonnenem Ernst verbringend, das Begehrnen nach der Welt und die Klümmernis abtut.“ Dann wird ausgeführt, wie der Bhikkhu alles, was er tut, jede Bewegung, jeden Blick, mit bewußtem Denken ausführen soll. Dîgh. XVI, 2, 26 wird von neuem eingeschärft, daß man darin allein und „nirgends sonst die Wahrheit suchen soll“.

Anderseits wird in dem überaus wichtigen Gespräch mit Potthapâda (Dîgh. IX, 10 ff.) gelehrt, daß das Höchste, was dem „Ende“ vorausgeht, das Erlöschen aller Bewußtseinszustände ist (a. a. O. 17).

So kommt man aus den Fragen und Unsicherheiten nie heraus.

Im Pâli-Kanon ist das meiste Spreu; mitten dazwischen liegen einige Goldkörner. Eben dieser Umgebung wegen ist es sehr schwer, sie richtig einzuschätzen. Diese methodische Arbeit ist sozusagen noch ganz zu leisten.

Es ist ja zweifellos, daß die indische Versenkung und Vernichtung in einigen seelischen Voraussetzungen, im allmählichen Aufsteigen zur Lösung

vom Irdischen und zur Vergeistigung, auch in manchen äuferen Erscheinungen gewisse Ähnlichkeiten mit der christlichen Mystik aufweist. Es sind aber, wie schon bemerkt, zwei ganz verschiedene Ausstrahlungen des Seelenlebens; darum ist es verhängnisvoll, sie unter dieselbe Sippe einzureihen. Heiler hat die Unterschiede gut beleuchtet, aber doch eigentlich mehr in Nebenumständen als im Wesenskern. Die Annäherung, die er herstellt, und der gemeinsame Stamm, den er zu sehen meint, bestehen, unserer Meinung nach, nicht. Noch viel weniger der Gegensatz zwischen dem Gebetsleben, der Frömmigkeit Christi und der Andacht der christlichen Mystiker. Die wunderbare Verschmelzung und Verbindung beider bei den Heiligen hat er vollkommen übersehen. Seiner neutestamentlichen Eregeße können wir nicht beistimmen, sind aber dankbar für die zahlreichen Anregungen, die uns die Schrift bot.

Für die Beurteilung gewisser geheimnisvoller Seelenzustände kann man aus dem Buddhismus sehr viel lernen, auch wohl für manche allgemein menschliche Formen der Selbstüberwindung und Selbstzucht, dagegen kaum etwas für wahre Religiosität, wenn man vom Mahâhâma-Buddhismus, der aber Leugnung des wahren Buddhismus ist, absieht, und nichts für echte, gottgeschenkte Mystik.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.