

Über den Pāli-Kanon

Für den, der sich mit Buddhismus beschäftigt, hat die kanonische Literatur des Buddhismus naturgemäß das gleiche Interesse, wie die Bibel für den Christen, wenn auch hier im Buddhismus nicht im gleichen Maße das Buch der Mann selber ist, wie in den heiligen Schriften der verschiedenen Glaubensreligionen. Es ist ohne weiteres klar, dass das Wort, das gesprochene wie fixierte, bei jemandem, der von sich sagte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ eine andere Bedeutung hat wie bei jemandem, der sich selber nur „Wegweiser“ nennt. Im ersteren Fall erhält jedes Wort unersetzbaren Wert, weil man hoffen kann, dass ein solcher Gott-Erleuchteter auch Winke über das große Geheimnis geben wird, als welches dem Gläubigen ja immer das Verhältnis zwischen Gott und Mensch erscheint. Das Wort wird hier zum Dogma. Im letzteren Fall, d.h. beim Buddhismus, kommt alles darauf an, dass man begreift, dass man in den Gedanken, der hier gegeben wird, mit einschnellt und alles andere ergibt sich dann von selbst. Daher der immer wiederkehrende Ausdruck bei denen, die begriffen haben: „Unabhängig von Anderen bezüglich der Lehre.“ Der buddhistische Kanon ist nicht **das** Buch, das höherer Eingebung entspringt und bei dem daher jedes Wort seinen heiligen Sinn und dogmatischen Wert hat, sondern er ist nichts als die Resonanz einer einzigen, unmittelbaren Einsicht in die Wirklichkeit selber. Sind die dogmatischen Bücher durch den Glaubenszwang, den sie ausüben, Vergewal-

tiger der Wirklichkeit, so ist der buddhistische Kanon Diener der Wirklichkeit. Dem entsprechend sagt der Buddha selber: „Ein Floß sei euch meine Lehre“ d.h. ein Ding, das nicht Wert an sich hat, sondern nur als Werkzeug für den Zweck, dem es dienen soll.

Das ist ein Punkt, der für das Verständnis der buddhistischen Schriften von höchster Bedeutung ist.

Um den Buddha zu verstehen, dazu genügt nicht der Wortlaut des Kanon allein. Man mag sich hier mit der peinlichsten Genauigkeit abmühen und wird unter Umständen nichts erreichen als eine Versteifung seiner irri- gen Auffassung. Denn wo das Wort nicht dogmatisch festgelegt ist (wie es da, wo man sich mit ihm an das Ver- hältnis zum Transzendenten heran wagt, immer sein muss), sondern wo es auf die Wirklichkeit selber geht und wirklich bleibt, da ist es Diener und dient mit der gleichen Bereitwilligkeit der Wahrheit wie dem Irrtum. Wie es in Wirklichkeit mit der Sprache tausendmal geht: Man muss wissen, was gemeint ist, um verstehen zu könn- en – so geht es auch hier in dieser Wirklichkeitslehre.

Die Wirklichkeit ist nun einmal so beschaffen, dass das Wort aus sich selber heraus durchaus nicht immer den Sinn der Sache gibt; dass es, als bloßes Wort betrachtet, einen verschiedenen, ja entgegengesetzten Sinn haben kann. Man muss vorher wissen, was gemeint ist, um ein Wort richtig deuten zu können. Wir verstehen einander trotzdem meist ohne Schwierigkeiten, nicht weil unser Verständigungsmittel, die Sprache, so vollkommen wäre, sondern weil wir alle in der Deichsel der Konvention und

auf den Schienen gewisser alltäglicher Bedürfnisse und Erfahrungen laufen.

Ich gebe ein Beispiel. Was für einen bestimmten, aus sich selber fließenden Sinn hat z.B. das Wort „**aufgeben**“? In sich selber dreht es sich wie eine Wetterfahne, die nach verschiedenen, ja entgegengesetzten Richtungen zeigen kann. Ich kann etwas „aufgeben“ im Sinn von deponieren, an einen sicheren Ort niederlegen, um es dauernd aufzuwahren und ich kann etwas „aufgeben“ im Sinn von Fahrenlassen. Soll ich den wahren Sinn verstehen, so muss ich wissen, was gemeint ist; das Wort selber aus sich heraus sagt es mir nicht. Ähnliche Beispiele bietet die Sprache sehr viele für den, der darauf achtet.

Wie es hier in der gemeinen Wirklichkeit geht, so geht es auch in der Wirklichkeit des Buddhismus. Wenn man solche Wörter wie *nibbāna* (das Verlöschen), *anatta* (das Nichtselbst), *amata* (das Todlose) nicht rein dogmatisch fassen, sondern richtig verstehen soll, so muss man wissen, was gemeint ist. Das Wort selber, aus sich selber heraus sagt es nicht und mag man alle Hilfsmittel der Logik und Philologie zu Hilfe nehmen. Wie man bei einem Wort im täglichen Leben wissen muss, in welcher Kette von Tatsachen man sich befindet, um das Wort richtig deuten zu können, so muss man bei solchen Ausdrücken wie den obigen wissen, in welcher Kette von Gedanken man sich befindet, um den richtigen Sinn zu fassen.

Wie ich die Worte der gemeinen Wirklichkeit in ihrem wahren Sinn mir erleben muss – keine Grammatik und

kein Lexikon gibt mir im Einzelfall, auf den allein es doch ankommt, diesen Sinn – ebenso muss ich in buddhistischer Wirklichkeitslehre mir den Sinn der Worte erleben. Erlebe ich mich selber, unter der Anleitung des Buddha als einen reinen Werdevorgang ohne substanziellen Kern materieller oder geistiger Art, nun, so wird das auf die Deutung der einzelnen wortlichen Werte von ausschlaggebender Bedeutung sein. Man kann ewig streiten darüber, was irgend ein Ausdruck im Buddhismus bedeutet; man kann mit der schärfsten Logik und dem ausgiebigsten philologischen Rüstzeug arbeiten und man wird kein Ergebnis haben, solange man nicht in den Grundgedanken des Buddhismus eingeschneilt ist – den Gedanken von der Bedingtheit und Aufhebbarkeit aller Lebenswerte, womit dann auch die Bedingtheit aller sprachlichen Werte mitgegeben ist. Jener gedankliche Prozess, der die verarbeiteten Begriffe festlegt und schubfachartig einordnet, nach Art der Kant'schen Kategorienlehre, den gibt es hier nicht. Tiefgründige Philologen sind daher immer geneigt, auf den Buddhismus als ein kindliches Stammeln des jungen, sich erst regenden Denkens hinzusehen und seine mangelnde Präzision der Begriffe der Schärfe des antik-modernen Philosophierens gegenüber zu stellen. Der Wissende lächelt über diese Auffassung. Er weiß, dass es sich hier um die reifste Frucht menschlichen Denkens handelt – eines Denkens, das von jeder Festlegung in Begriffen absieht, weil es voll im Erleben der Wirklichkeit, im Fluss der Wirklichkeit, im Brennen der Wirklichkeit aufgeht. So wenig wie eine Flamme sich in eine Form pressen lässt, so wenig lässt sich Wirklichkeit, solange sie nicht künstlich abgetötet ist, in Begriffsformen pressen.

So viel über die viel gerügte Unsicherheit der buddhistischen Ausdrucksweise. Wir werden später bei der Frage der Übersetzungen noch einmal auf diesen Gegenstand zurück kommen. Als erschwerendes Moment kommt die Unsicherheit der Sprache hinzu, die teilweise in ihrem Charakter, teilweise in mangelnder Kenntnis unsererseits begründet liegt.

Das **Pāli** hat seinem ganzen Wesen nach etwas bewegliches, flüssiges, was unseren starren, aber damit auch sachlicher gewordenen Sprachen verloren gegangen ist. Dazu kommt, dass wir der Zeit, aus welcher diese Schriften stammen, ihren kulturellen, sozialen, politischen Verhältnissen nach nicht nahe genug stehen, um aus dieser Kenntnis Hilfsmittel für das Verstehen zu schöpfen. So ist es kein Wunder, dass viele Stellen vom rein philologischen Standpunkte aus ungemein fragwürdig bleiben.

Als Beispiel gebe ich eine bekannte, viel umstrittene und dabei verhältnismäßig wichtige Stelle. Im *Cullavagga* beklagen zwei Mönche sich beim Buddha, dass die Vielsprachigkeit der Mönchsgemeinde dem Buddhawort schade und machen den Vorschlag, das Sanskrit zur Sprache des Kanon zu machen. Der Buddha antwortet: „Ich ordne an, ihr Mönche, das Buddhawort in seiner eigenen Sprache zu lernen“. Dieses „in seiner eigenen Sprache“ (*sakkāya niruttiya*) könnte rein sprachlich auch wohl so aufgefasst werden, dass der Satz den Sinn erhält: ein jeder solle das Buddhawort in seiner, des Betreffenden eigenen Sprache lernen – eine Übersetzung, die der obigen gerade entgegengesetzt sein würde, da man im

ersteren Falle Einsprachigkeit, im letzteren Falle unbegrenzte Vielsprachigkeit haben würde. Tatsächlich ist dieser Satz von ersten Größen auf diesem Gebiet in letzterem Sinne übersetzt worden und man wird andere als sprachliche Gründe zu Hilfe nehmen müssen, um bezüglich der Übersetzung zu einer Entscheidung zu kommen. Der geschichtliche Verlauf spricht nicht für die Übersetzung im letzteren Sinne. Denn der südliche Buddhismus hat in allen den verschiedenen Ländern, über die er sich verbreitet hat, das Pāli als eigene Sprache des Buddhawortes festgehalten und der nördliche hat sich ebenso geschlossen zum Sanskrit gewendet.

Damit kommen wir zu der Frage: „Ist das **Pāli** die Sprache des Buddha selber oder nicht?“

Auch hier sind natürlich mit dem üblichen Maß von Scharfsinn die verschiedenen Für und Wider entwickelt worden. Das Zünglein der philologischen Wahrheitswaage ist über ganz Indien hin und her geschwankt: von Magadha, dem eigentlichen Buddhalande, nach Ujjain am Nordrand des Dekkan und von dort nach dem Kalingaland in Süd-Indien, um sich schließlich doch wieder auf Magadha einzustellen, was auch das natürlichste sein dürfte.

Meiner Ansicht nach liegt die Sache nicht so, dass man einen positiven Beweis haben müsste dafür, dass die Sprache des Kanon auch die Sprache des Buddha gewesen sei, sondern so, dass man den positiven Beweis haben müsste, um das Gegenteil anzunehmen. Nun sollen philologische Bedenken dagegen bestehen, das Pāli als die

Sprache Magadhas und damit des Buddha anzunehmen. Die sprachlichen Reste, die von der Magadhī, der Magadha-Sprache, erhalten sind, sollen vom Pāli in gewissen charakteristischen Eigentümlichkeiten abweichen. Aber ich glaube, um diese Tatsache ihrem wahren Wert nach einschätzen zu können, muss man die indischen Verhältnisse aus eigener Erfahrung kennen.

Indien ist eine Welt für sich, ein Gärbottich der Menschheit und der Fülle der Völker und Rassen entspricht die Fülle der Sprachen, die sich hier durcheinander schieben und sich gegenseitig beeinflussen, wie vielleicht sonst nirgends in der Welt. Wir in unserem Europa mit seinen engen aber leidlich reinlichen nationalen Scheidungen können uns kein richtiges Bild von diesen ewig beweglichen Zuständen machen. Die Schranken und Beschränkungen des Nationalstaates haben auch die verschiedenen Sprachgebiete bei uns ziemlich genau begrenzt, mit Ausnahme einiger kleiner Parzellen noch strittigen „Neulands“. Hier in Indien flutet alles durcheinander. Um Analogien in Europa zu finden, müsste man vielleicht auf die früh-mittelalterliche Zeit zurück gehen, auf jene Zeit, die zwischen dem Zerfall des Römerreiches und dem Ansatz des Nationalstaates liegt. Daher sollten meiner Ansicht nach dialektische Unterschiede zwischen der Sprache des Kanon und der Sprache der Magadha-Inschriften kein Grund sein, das Pāli als Muttersprache des Buddha auszuschließen.

Ich persönlich habe die Überzeugung, dass man wohl die Wahrheit treffen dürfte, wenn man das Pāli als die Sprache des Buddha selber ansieht.

Das Pāli ist die Sprache, in welcher, wie bereits oben gesagt, der Kanon des sog. Südlichen Buddhismus d.h. des Buddhismus in Ceylon, Birma und Siam geschrieben ist. Es ist eine Schwestersprache des Sanskrit und damit ein Zweig des großen, indogermanischen Sprachstammes. Ich von meinem Standpunkt aus stehe nicht an, zu behaupten, dass das Pāli damit, dass es dem Buddha-Gedanken sprachliches Leben gegeben hat, die größte Tat des ganzen indogermanischen Sprachstammes vollbracht hat. Die Sprache ist sozusagen das Gefäß für den gedanklichen Inhalt, und ein Gefäß von größerer Geschmeidigkeit und Gefügigkeit wie dieses dürfte schwer zu finden sein. Selbst das Deutsche, das sich doch im Verhältnis zum Französischen und Englischen noch eine ziemlich große Geschmeidigkeit und Bildbarkeit bewahrt hat, kommt dem Pāli mit seiner Ursprünglichkeit und Fassungskraft nicht gleich. Gar zu oft muss auch im Deutschen irgend ein tiefgründiger Ausdruck, der sozusagen unmittelbar aus dem gärenden Schoß der Wirklichkeit hoch taucht, durch plumpe Umschreibungen übersetzt werden.

Was das Wort „**Pāli**“ selber betrifft, so ist es kein Eigenname, sondern bedeutet „Linie, Reihe, Kette“, im engeren Sinn die Kette der heiligen Texte und Pāli-Sprache bedeutet nichts als: „die Sprache der Heiligen Texte“, die also, wie eben gesagt, aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem Dialekt der Magadha-Sprache zusammen fällt.

Gehen wir jetzt auf den Kanon selber über, so ist es eine äußere und eine innere Eigentümlichkeit, die hier dem Westländer auffällt. Die äußere Eigentümlichkeit sind die maßlosen Wiederholungen. Dem Umfang nach nimmt der

buddhistische Kanon das Mehrfache der Bibel, sowohl wie des Koran ein; striche man aber alle Wiederholungen, so würde er wahrscheinlich von Bibel und Koran an Umfang übertroffen werden.

Als Grund für diese Last der Wiederholungen führt man meist die Tatsache an, dass der Kanon in den ersten Jahrhunderten, guter indischer Sitte gemäß, mündlich überliefert wurde. Er lebte, wie die brahmischen Schriften auch, in den Köpfen der Anhänger. Diese Tatsache mag die vielfachen Wiederholungen innerhalb der einzelnen Lehrreden erklären; diese Wiederholungen sollten eben schon beim Hören den Gegenstand einprägen helfen. Dahingegen die Wiederholung ganzer Reden und langer Bruchstücke in verschiedenen Teilen des Kanon kann wohl nur daraus erklärt werden, dass der Kanon aus dem Gedächtnis vieler Einzelnen heraus gesammelt und zusammen gestellt wurde. Ob diese Wiederholungen schon bei der ersten Festlegung des Kanon in Rājagaha, kurz nach dem Tod des Buddha, aufgenommen wurden; ob sie erst im Laufe der nächsten Jahrhunderte ansetzten und bei der schriftlichen Fixierung des Kanon, die den Angaben nach unter König Vattagamini in Ceylon etwa um Beginn der christlichen Zeitrechnung stattgefunden hat, aufgenommen wurden, darüber wird sich wohl schwer etwas entscheiden lassen. Alles in allem haben wir Grund, in diesen Wiederholungen ein Zeichen der Echtheit des Gegenstandes zu sehen. Heute gehören sie zum Kanon und sie des guten Geschmacks halber ausstoßen, hieße den Charakter des Werkes ändern.

Diese Wiederholungen stellen sich in zweifacher Form dar. Einerseits spielen sie sich in den einzelnen Lehrreden selber ab. Ein und der selbe Gedanke wird in einer solchen Fülle von Variationen wiederholt, dass sie einen jeden, der nicht mit dem Herzen bei der Sache ist, schwer belästigen müssen. Man hat oft den Eindruck, dass es sich mehr um das Absolvieren eines gedanklichen Rechenexempels, als um eine Lehrrede handelt. Dieser Eindruck unnötiger Fülle wird noch verstärkt durch die oft das ästhetische Maß überschreitende Häufung gleichbedeutender Worte. Diese Häufung ist oft so groß, dass die modernen Sprachen mit ihrem beschränkten Wortschatz dadurch in manche Verlegenheit gebracht werden.

Die andere Art der Wiederholungen besteht darin, dass sich ganze Einzelstücke des Kanon doppelt und dreifach wiederholen, indem sie in verschiedene Teile des Kanon eingereiht werden. Wie das möglich ist, werden wir später sehen.

Die innerliche Eigentümlichkeit, von der wir oben sprachen, liegt von dieser äußeren nicht weit ab. Wie die äußere Form, so scheint sich auch der Inhalt dem Schematismus zu fügen. Dass in einer reinen Wirklichkeitslehre für Gefühle kein sonderlicher Platz ist, das ist ohne weiteres klar. Aber auch da, wo man sie erwarten könnte, nehmen sie einen merkwürdig gleichmütigen, gleichförmigen, ich möchte sagen arabeskenartigen Charakter an, der nicht nur unserem modernen Gefühlsleben widerspricht, sondern auch dem was wir z.B. aus der christlichen Bibel her gewohnt sind. Hier, in der christlichen Bibel leben Personen, die handeln, sich erfreuen, sich

betrüben, sich ereifern und ergrimmen wie wir auch. Im buddhistischen Kanon schrumpft die ganze Skala der Affekte auf ein paar blecherne Phrasen zusammen, die, wie schon gesagt, weniger für Menschen als für Arabesken passen.

Aber auch diese Tatsache muss man nicht nach ihrem ästhetischen Wert, sondern nach ihrem Wirklichkeitsgehalt abschätzen. So lange man im Bereich des Glaubens verbleibt, gehören Gefühle zum Rüstzeug. Der Glaube muss Nahrung für das Gefühl haben, wie die junge Pflanze Wasser haben muss. Er vertrocknet, wenn ihm diese Nahrung entzogen wird. Eine Glaubenslehre, die nicht zu den Gefühlen spricht, wird auch als Religion unfruchtbar bleiben. Wie hätte das Christentum wohl je zu der Rolle kommen können, die es seit Jahrhunderten spielt, wenn die Bibel nicht so viele gefühlsmäßige, ästhetische, künstlerische Werte enthielte, die sozusagen ein Stützgerüst für den Glauben bilden. Dem gegenüber ist der Buddhismus Wirklichkeitslehre. Wirklichkeit ist nüchtern und er, der Buddhismus, hat keine Ursache, darüber hinweg zu täuschen. Als kühler, unbestochener Kritiker nimmt er jedes Gefühl unter die Lupe des Verstandes und schätzt es auf seinen Wert ab. „Wenn ihr (über Tadel) erzürnt und unbefriedigt sein würdet, so würdet ihr euch nur selber damit schädigen. – Wenn ihr (über Lob) erfreut und befriedigt sein würdet, so würdet ihr euch nur selber damit schädigen“ heißt es im *Brahmajāla-Sutta*. Wer alles auf sich selber zurückbezieht, alles im Denken analysiert, Furcht wie Zorn, Liebe wie Hass, dem entballen sich die Affekte, wie die Dunstwolke sich

entballt, wenn sie in die gleichmäßig warme Luft der Ebene hinab steigt.

So viel über das, was dem Westländer am buddhistischen Kanon beim ersten Lesen auffällt.

Dieser Kanon selber führt den wenig poetischen Namen „**Tipiṭaka**“ d.h. „**Dreikorb**“ und zwar deshalb, weil er in drei große Abteilungen zerfällt, die vielleicht zu der Zeit, die für die Namengebung entscheidend wurde, in einzelnen Körben aufbewahrt wurden. Ich weiß nicht, ob diese Mutmaßung richtig ist, aber irgend einen Grund muss dieser stark hausbackene Name doch wohl haben.

Diese drei großen Abteilungen sind:

1. der **Vinaya-Piṭaka**, das Buch der Ordensregeln, der Moralvorschriften,
2. der **Sutta-Piṭaka**, das Buch der Lehrreden und
3. der **Abhidhamma-Piṭaka**, das Buch der Philosophie.

Von den drei Körben sind auf den Buddha selber wohl nur *Vinaya-* und *Sutta-Piṭaka* zurück zu führen.

Vielleicht sind beide unter dem häufig wiederkehrenden Ausdruck „**dhama-vinaya**“ (Lehre und Ordnung) gemeint. Es kann wohl kaum ein Zweifel bestehen, dass der **Abhidhamma** apokryphen Charakter hat und es ist ein Zeichen des wenig guten Geschmacks, der heute in den buddhistischen Ländern herrscht, dass gerade dieser Teil des Kanon, der hoch gerechnet dem Wert der christlichen Scholastik entspricht, für die Creme der ganzen Lehre angesehen wird. Der **Abhidhamma** ist bei uns nur

zum Teil bekannt und was man von ihm kennt, erweckt nicht gerade die Lust, sich näher mit ihm zu beschäftigen. Am bekanntesten aus ihm ist ein psychologisches Werk (*Dhammasaṅgaṇī*), das von Frau Rhys Davids ins Englische übersetzt ist und eine Art Anthropologie, die *Puggala-paññatti* (sprich „panjatti“), das von *Bhikkhu Nyānatiloka* ins Deutsche übersetzt ist. Wie weit beide Übersetzungen den Anforderungen gerecht werden, darüber wage ich nicht zu urteilen.

Das umfangreichste und dem Sinn nach schwierigste Werk des *Abhidhamma* ist das *Mahāpaṭṭhāna*, ein Name, der etwa soviel bedeutet wie: die große Begründung. Von ihm sprechen die einheimischen Gelehrten nicht nur mit Ehrfurcht, sondern auch mit philologischer Scheu. Die einzelnen Sätze, die ich davon zu hören bekommen habe, ließen mich an das denken, was Sokrates von Heraklits Werken sagte: „Es gehört ein tüchtiger Schwimmer dazu“, um sich hindurch zu arbeiten und es erscheint mir sehr fraglich, ob dieser Ozean tiefsinniger Kleinlichkeiten eine solche Anstrengung lohnt. Schließlich kann man ja in Gelehrsamkeit, wenn man nur genügende Mengen nimmt, das Größte und Lebendigste der Welt einsargen. Und tatsächlich ist im *Abhidhamma* die lebendige Buddha-Lehre eingesargt worden, ebenso wie in den Scholastikern die lebendige Christus-Lehre eingesargt worden ist.

Das erste Buch des Dreikorbes, das *Vinaya-Piṭaka*, zerfällt in fünf Abteilungen, von welchen der *Mahāvagga* (auf Deutsch „das Große Kapitel“) und der *Cullavagga* (auf Deutsch „das Kleine Kapitel“) die hauptsächlichsten

sind. Beide enthalten der Hauptsache nach Ordensregeln und Ausführungen über diese Ordensregeln. Es wiederholt sich hierbei immer wieder das gleiche Schema: Bei irgend einer Gelegenheit hat irgend ein Mönch irgend etwas Vorschriftswidriges getan, woraufhin dann der Buddha eine diesbezügliche Vorschrift gibt. Alles in allem erweckt die Summe dieser Vorschriften nicht gerade eine sonderliche Vorstellung von der geistigen Höhe der Mönchsgemeinde; aber man wird kaum fehl gehen, wenn man annimmt, dass es sich hier nicht um wirkliche Vorschriften aus dem Munde des Buddha handelt, sondern um Fiktionen, die sich im Laufe der Jahrhunderte um einen Kern ankristallisiert haben.

Das zweite Buch des Dreikorbs, das *Sutta-Piṭaka*, das Buch der Lehrreden, ist der bei weitem wichtigste Teil des Kanon. Er zerfällt in die fünf *Nikāyas*, Sammlungen und zwar:

1. den *Dīgha-Nikāya*, die lange Sammlung oder besser: die Sammlung der langen Lehrreden,
2. den *Majjhima-Nikāya*, die mittlere Sammlung oder besser: die Sammlung der mittellangen Lehrreden,
3. den *Samyutta-Nikāya*, die kombinierte Sammlung oder die Sammlung verwandter Lehrreden.
4. den *Āṅguttara-Nikāya*, die angereihte Sammlung, dadurch ausgezeichnet, dass die einzelnen Lehrreden in ihr vom zahlenmäßigen Gesichtspunkt aus geordnet sind. Dem entsprechend gibt es in *Āṅguttara-Nikāya* ein Einer-Buch, ein Zweier-Buch usw. bis zum Elfer-Buch. Zum besseren Verständnis werde ich später einige Beispiele geben.

Endlich 5. den *Khuddaka-Nikāya*, die kleine Sammlung, zu der aber einige der bekanntesten Bücher des Kanons gehören, vor allem das *Dhammapada*, der Wahrheitspfad, eine Spruchsammlung, wahrscheinlich aus der ältesten Zeit des Buddhismus; ferner die *Theragāta* und *Therīgāta*, die Lieder der Mönche und die Lieder der Nonnen, eine Liedersammlung aus der späteren buddhistischen Zeit; ferner die *Jātaka*, die Wiedergeburtsgeschichten des Buddha, wohl ein apokryphes Werk.

Schon aus dieser Gliederung erkennt man die Neigung zum Schematismus und Formalismus. Die äußere Form war bei dieser Einteilung das entscheidende. Aus dieser äußeren Form erklären sich auch die schon oben erwähnten Wiederholungen ganzer Lehrreden oder doch ganzer Stücke von Lehrreden. Irgend ein Stück, das, sagen wir um seiner selbst willen z.B. im *Majjhima-Nikāya* steht, wird in einem anderen *Nikāya*, etwa im *Ānguttara* wiederholt, weil ein zahlenmäßiges Moment in ihm auftritt und es nach diesem Gesichtspunkt hier noch einmal einrangiert wird. Oder es endet mit einem feierlichen Ausspruch des Buddha und wird auf Grund hiervon im *Udāna*, der Sammlung feierlicher Aussprüche, einem Buch des *Khuddaka-Nikāya*, noch einmal angeführt.

Wir gehen nun zu der Frage über: Liegt diesem umfangreichen Werk, das wir als *Tipiṭaka* kennen und zusammenfassen, eine Entwicklung zugrunde?

Schon diese äußere Anordnung macht es zweifelhaft, ob hier von einer Entwicklung geredet werden kann. Eine solche wäre in zweifachem Sinne möglich. Einerseits als

äußerliche Entwicklung d.h. in historischem Sinne; andererseits als innere Entwicklung d.h. in gedanklichem Sinne.

Es bedarf keines großen Studiums des Pāli-Kanon, um zu sehen, dass Entwicklung in historischem Sinne ganz fehlt. Wir, in unserem Kulturkreis, sind in der Hinsicht durch die christliche Bibel mit ihrem stark historischen Einschlag nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament verwöhnt worden. Selbst jedes der einzelnen vier Evangelien hat eine ausgesprochene historische Entwicklung, indem sie alle vier, allerdings in abgestuftem Maße eine Biographie Jesu geben. Derartiges wird man im Pāli-Kanon vergeblich suchen. Der *Mahāvagga*, das oben erwähnte Hauptbuch des *Vinaya-Piṭaka* setzt freilich mit einem verheißungsvollen Auftakt ein. Es wird einen Augenblick der Eindruck erweckt, als ob ein historisches Gemälde folgen sollte, aber schon bei der ersten Gelegenheit reißt der Faden ab und wird nirgends wieder aufgenommen.

Auch einzelne Lehrreden machen den Eindruck, als ob das historische bzw. biographische Moment bei ihnen durchbrechen wollte, aber nirgends baut sich eine wirkliche historische Entwicklung innerhalb dieses Kanon auf. Noch einmal setzt eine Art historischen Moments ein, da wo es sich um die letzten Lebensstage des Buddha handelt. Dieser Bericht wird im umfangreichsten aller *Suttas*, dem *Mahāparinibbāna-Sutta*, der Großen Lehrrede vom Endgültigen Verlöschen gegeben. Aber er ist durch soviel legendäres Beiwerk überwuchert, dass man

auch hier von einer historischen Auffassung und Entwicklung nicht reden kann.

Beiläufig neigen die Philologen dazu, gerade dieses *Sutta* als das älteste des Pāli-Kanon anzusehen. Ich will nicht abstreiten, dass einige Stücke daraus sehr alt sind, z.B. der sich immer wiederholende Refrain: „So ist Selbstzucht, so ist Vertiefung, so ist Weisheit. In Selbstzucht vorbereitete Vertiefung bringt große Frucht, bringt großen Lohn. In Vertiefung vorbereitete Weisheit bringt große Frucht, bringt großen Lohn. Der in Weisheit vorbereitete Geist wird ganz und gar von den Trieben befreit – nämlich dem Sinnlichkeits-Trieb, dem Daseins-Trieb, dem Trieb überkommener Anschauungen, dem Trieb des Nichtwissens.“ Mit dieser Dreiteilung in Sittliche Zucht, Vertiefung und Weisheit (*Sīla*, *Samādhi* und *Pañña*) und mit dieser Vierteilung der Triebe, der *Āsava*'s dürften wir auf dem geistigen Boden des ältesten Buddhismus stehen, aber damit braucht ja nicht gerade über die Entstehung des *Mahāparinibbāna-Sutta* in historischer Hinsicht etwas bewiesen zu sein. Andere Teile dieses gleichen *Sutta*, die verschiedentlich hervor tretende Vorliebe für das Wunder stempeln es zu einem späteren Machwerk, das anderen Lehrreden der langen und mittleren Sammlung an gedanklicher Geschlossenheit und damit an buddhistischem Geist bei weitem nachsteht.

Mit diesen leichten historischen Rudimenten, die sich auf die ersten Tage nach der Erlangung der Buddhaschaft und auf die letzten Lebenstage beschränken, sind alle Ansätze einer äußeren Entwicklung im Pāli-Kanon erschöpft.

Wir gehen nun auf die zweite Frage über: Zeigt der Pāli-Kanon eine innere Entwicklung der Art, dass der leitende Gedanke innerhalb der Schriften eine Weiterentwicklung aus sich selber heraus erfährt?

Es gehört zum Wesen aller Philologie, dass sie von vornherein auf die Möglichkeit einer derartigen Entwicklung eingestellt ist und nach einer solchen Entwicklung forscht, weil sie damit gleichzeitig den würdigsten Gegenstand für ihre eigene Tätigkeit schaffen würde. Je mehr man sich also mit dem buddhistischen Kanon philologisch beschäftigt, um so mehr wächst die Neigung, aus ihm eine derartige gedankliche Selbstentwicklung heraus zu finden bzw. hinein zu philologisieren. Man versucht heute, anhand dieser Entwicklungsidee, die sich ja überall für die Wissenschaft als das fruchtbarste Arbeitsmoment erwiesen hat, nicht nur innere Bewegung in den für den Philologen so unangenehmen Pāli-Kanon mit seinem glatten Mosaik einzelner Teile bzw. Splitter zu bringen, sondern man versucht auch auf Grund dieser Entwicklungsidee Brücken zu schlagen vom Pāli-Kanon zum Sanskrit-Kanon d.h. anders ausgedrückt: vom Südlichen Buddhismus zum Nördlichen Buddhismus, vom *Hīnayāna* zum *Mahāyāna*, von den *Nikāyas* zu Werken wie das *Prajñāparamita* des Nördlichen Buddhismus.

Solche Untersuchungen lassen sich mit jedem beliebigen Maß von Gelehrsamkeit durchführen, sie setzen nur eins voraus: dass man den Buddha-Gedanken vorher verbe-grifflicht und das wird immer geschehen, solange man ihm nicht als buddhistisch Denkender d.h.: als Buddhist selber gegenüber tritt. Der Buddhist selber weiß ja frei-

lich, dass das innerste Wesen alles Buddhismus gerade in dieser Einsicht besteht, dass Wirklichkeit, soll sie wirklich bleiben, überhaupt nicht in Begriffen fassbar ist, so wenig wie man eine Flamme in einen Rahmen fassen kann. Aber da diejenigen, welche sich sozusagen offiziell heutzutage mit dem Buddhismus beschäftigen, eben keine Buddhisten sind, sondern ihrem Beruf nach meist Philologen, ihrer Religion nach meist Christen, so macht man sich immer wieder daran, dem unwiderstehlichen Wirklichkeitsstrom des Buddhismus das Joch der Begriffe aufzulegen und hat es dann nicht schwer, derartige Fragen und philologische Probleme aufzuwerfen wie dieses: ob der Buddhismus seinem Wesen nach ursprünglich positiven Charakter hatte und aus diesem ursprünglich positiven Charakter heraus infolge allmählicher innerer Entwicklung den negierenden Charakter angenommen hat.

Ich werde auf Einzelheiten in dieser Frage bei späterer Gelegenheit eingehen, wenn ich über moderne buddhistische Literatur spreche. Hier sei nur ganz allgemein soviel gesagt:

Meiner Überzeugung nach kann von einer inneren Entwicklung der Buddha-Lehre schon deswegen nicht die Rede sein, weil diese ganze Lehre ja letzten Grundes nur in einem einzigen intuitiv erfassten Gedanken besteht – dem Gedanken von der Bedingtheit all und jeden Lebens, dem Gedanken von der Aufhebbarkeit des Lebens aus sich selber heraus. Der ganze Buddhismus, der ganze Buddha-Gedanke klingt in dem einen Satz, der Einsicht und Entschluss zugleich ist: **„Lass los! Denn Leben ist**

so beschaffen, dass du loslassen kannst!“ Das Ganze ist nichts als das immer wieder neue Bekenntnis zu jenem einzigen großen, all-umfassenden „**Nicht-mehr**“, das freilich den Tatsachen vorweg genommen ist, dem aber alles zugeht, wie die Flamme, die kein Öl mehr erhält, dem Verlöschen zugeht.

Dieses „**Nicht-mehr**“, dieses „*Nibbāna*“ ist Abschluss in sich, schon mit dem ersten Moment, wo es einsetzt, wo es intuitiv aufleuchtet. Eine innere Entwicklung an ihm ist so unmöglich, wie eine innere Entwicklung an der Tatsache „Dunkelheit“ möglich ist. Entwicklung ist hier nur möglich in den Wegen, die zu diesem Abschluss führen, d.h. Entwicklung, ist sie da, kann nie den Gedanken selber, sondern nur die Methodik betreffen. Und da könnte es vielleicht sein, dass ein genaues philologisches Studium etwas Bewegung in den Kanon bringen könnte, wenn man auch schon jetzt sagen kann, dass selbst hier in der Methodik, in der Wegbildung das Maß von Bewegung kein großes sein kann; denn auch hier ist im wesentlichen von vorn herein ein fester Niederschlag da, der alles in arabeskenartigen Formen hat erstarren lassen.

Der Moderne wird hiernach vielleicht geneigt sein, zu fragen: „Ja, worin liegt denn nun aber die Größe des buddhistischen Kanon? Er hat keine äußere Entwicklung, durch die er mit der allgemeinen weltgeschichtlichen Entwicklung in Beziehung gesetzt werden könnte. Er hat keine innere Entwicklung, etwa gleich dem Protestantismus. Er spricht nicht zum Gefühl wie der Katholizismus. Also noch einmal: Worin liegt denn seine Größe? Was

macht das *Piṭaka* zu einem Welt- und Menschheits-Buch?“

Worauf ich erwidere: Seine Größe liegt in seinem **Wirklichkeitsgehalt**. Wirklichkeit hat keine Entwicklung; sie schwingt unbarmherzig in sich selber. Wenn der Mensch den Entwicklungsgedanken in sie hinein denkt, so folgt er seiner Neigung und wird durch die Tatsachen ein Weilchen unterstützt. Ein Weilchen scheint der Baum sich zu entwickeln: vom Samen bis zur Blüte und Frucht, aber die Frucht ist schon selber wieder Samen und der Traum der Entwicklung muss in Begriffen weiter gesponnen werden, soll er Halt bekommen. Ein Weilchen scheint sich Menschheitskultur aufwärts zu entwickeln und in aufsteigender Linie auf erhaben-glänzende Ziele hin zu weisen; aber ein Riss, ein Weltkrieg und das ganze Luftschloss einer fortschreitenden Menschheits-Entwicklung stürzt krachend zusammen und die Idee muss in Begriffen weiter gesponnen werden, um überhaupt bestehen zu können.

Auf derartige ideale Perspektiven verzichtet der Buddha. Er sieht in der Wirklichkeit nichts als ein anfangsloses, endloses Auf- und Abschwingen, Ebben und Fluten, dem gegenüber es für den Denkenden nur eine berechtigte Reaktion gibt: „**Genug jetzt endlich, für immer!**“

Dieser Atem der Wirklichkeit, der aus ihm entgegen weht, dieser unbestochene, unbestechbare Wirklichkeits-sinn, der dem Leser, vorausgesetzt, dass er gedanklich unvoreingenommen ist, überall entgegen tritt, das ist die Größe dieses Kanon. Und das ist der Grund, weshalb der

wirkliche Denker ihn jedem anderen Geistesprodukt vorzieht; dass er die erlesenen geistigen Leckerbissen antiker und moderner Philosophen, die Erhabenheiten östlicher und westlicher Religionen beiseite liegen lässt und gehobenen Herzens immer wieder zu diesen nüchtern-schwerfälligen Gedankenreihen zurück kehrt, in denen sich nur hin und wieder einmal die geistigen Flügel regen, wie beim Adler, wenn er hoch im Äther kreist. Das Faustische Wort: „Und wär’ er von Asbest, er ist nicht reinlich“, es passt für alle diese anderen Geistesprodukte, mögen sie noch so erhaben sein und sich noch so erhaben gebärden. Ihnen allen verbleibt „ein Erdenrest, zu tragen peinlich“. Sie alle sind verunreinigt mit Hoffnungen und Idealen, mit Farben und Formen, die nicht der Wirklichkeit entsprechen, sondern nur dem Lebensdrang des Menschen schmeicheln. Allein das buddhistische Gedankenwerk, wie es sich in den Lehrreden des Pāli-Kanon darstellt, hat diese Asbest-Reinheit, diese Freiheit von jedem peinlichen Erdenrest. Bei ihm gibt es keine Ideale und Hoffnungen, die aus der Wirklichkeit, über die Wirklichkeit hinaus weisen; bei ihm gibt es keine geistigen Schminken und Parfümierungen; bei ihm gibt es nur jenen quellreinen, nüchternen Wirklichkeitssinn, der Wirklichkeit als das begreift, was sie ist und dem entsprechend verarbeitet.

Ich schließe damit ab, dass ich ihnen einige Proben aus den einzelnen Teilen des Kanon, in Sonderheit aus den einzelnen *Nikāyas*, den Sammlungen des *Sutta-Piṭaka* vorführe. Eine ganze Lehrrede aus dem *Dīgha-Nikāya* und dem *Majjhima-Nikāya*, der Langen und der Mittleren Sammlung hier anzuführen, würde zu viel Zeit in An-

spruch nehmen. Eine Probe aus dem *Majjhima-Nikāya* finden Sie im Herbstheft der Neubuddhistischen Zeitschrift, wo das *Ariyapariyesana-Sutta* in vollständiger Übersetzung gegeben worden ist. Eine vollständige Probe aus dem *Dīgha-Nikāya* wird die Zeitschrift in einer der nächsten Nummern geben.

Ich komme hierbei noch einmal auf die Idee der inneren Entwicklung des Pāli-Kanon, wie sie von modernen Philologen behauptet wird, zurück, indem ich die Tatsache erwähne, dass eine der grundlegenden Lehrreden, das *Satipaṭṭhāna-Sutta*, die Lehrrede von den „Grundlagen der Achtsamkeit“, die sich in der Mittleren Sammlung unter diesem Titel findet, in der Langen Sammlung als „*Mahā-Satipaṭṭhāna-Sutta*“ noch einmal auftritt, genau im gleichen Wortlaut, soweit es den gedanklichen Inhalt betrifft. Verschieden ist nur das Rahmenwerk, so zu sagen die äußere Aufmachung. Und das scheint mir der eigentliche Unterschied zwischen Langer- und Mittlerer Sammlung zu sein, dass bei den einzelnen Lehrreden die Aufmachung bei überall gleichem Gedanken-Thema eine verschiedene ist. Wie man ein musikalisches Thema einmal straffer als Sonate, einmal weitschweifter als Symphonie verarbeiten kann, und wie es als Thema trotz der verschiedenen Aufmachung doch das gleiche bleibt, so geht es auch hier: Die gedanklichen Themen sind die gleichen, in monotoner Erhabenheit sich immer wiederholend, nur die Aufmachungen sind verschiedene.

Ich gehe jetzt dazu über, Ihnen einige Beispiele aus dem *Samyutta-Nikāya*, der Sammlung verwandter Lehrreden zu geben.

Das erste Buch führt den Titel „*Devatā-Saṃyutta*“ und zwar deshalb, weil alle Lehrreden in ihm an Gottheiten gerichtet werden, mit welchen letzteren der Buddhismus sich überhaupt gern beschäftigt, um immer wieder auf die Erhabenheit des vollendeten Menschen gegenüber dem, was der Welt als Gottheit imponiert, hin zu weisen.

Das erste Gespräch dieses *Devatā-Saṃyutta* ist betitelt: „*Ogha*“ (die Flut). Ich gebe es hier in der Übersetzung:

DIE FLUT.

So habe ich gehört.

Einstmals weilte der Erhabene in Sāvatti, im Jetahain, im Garten Anāthapiṇḍikas.

Da nun, bei vorgeschrittener Nacht begab sich eine gewisse Gottheit von schöner Gestalt, die ganz und gar den Jetahain erleuchtete, zum Erhabenen. Dort angelangt begrüßte sie den Erhabenen ehrfurchtsvoll und stellte sich seitwärts.

Seitwärts stehend sprach nun diese Gottheit zum Erhabenen so:

„Wie, du Verehrungswürdiger, hast du die Flut gekreuzt?“

„Nicht stehen bleibend, Freund, nicht vorwärts strebend habe ich die Flut gekreuzt.“

„Wie denn aber, du Verehrungswürdiger, hast du nicht stehen bleibend, nicht vorwärts strebend die Flut gekreuzt?“

„Wenn ich, Freund, still stehe, dann sinke ich ein. Wenn ich, Freund, vorwärts strebe, dann entgleite ich mir. So,

Freund, habe ich nicht stehen bleibend, nicht vorwärts strebend die Flut gekreuzt.“

„Endlich, wahrlich, erschauete ich den Brahmanen, den gänzlich Erloschenen.

Der nicht stehen bleibt, der nicht vorwärts strebt; der das Hängen an der Welt überwunden hat.“

So sprach jene Gottheit und der Lehrer gab seine Zustimmung.

Da nun sprach jene Gottheit: „Der Lehrer hat mir zugestimmt“, begrüßte den Erhabenen ehrfurchtsvoll, machte die Umwandlung von rechts herum und verschwand.

Ich gebe ein zweites Beispiel aus dem *Bhikkhuṇī-Saṃyutta*, so genannt, weil alle Lehrreden in ihm *Bhikkhuṇīs*, Nonnen betreffen.

VIJAYA (Saṃy. N. I, 130.)

1. Ort Sāvatti.

Da nun kleidete die Nonne Vijaya früh morgens sich an, nahm Almosenschale und Obergewand und begab sich nach Sāvatti auf den Bettelgang.

Nachdem sie den Bettelgang in Sāvatti beendet hatte, nach dem Mahle, nach Rückkehr vom Bettelgang begab sie sich in den dunklen Wald, um dort den Tag zu verweilen. Nachdem sie in den dunklen Wald eingedrungen war, ließ sie sich am Fuße eines Baumes nieder, um dort den Tag zu verweilen.

2. Da nun begab sich Māra der Böse, begierig der Nonne Vijaya zitternde, haarsträubende Furcht zu erregen, be-

gierig sie aus dem Vertiefungszustand zu stürzen, zur Nonne Vijaya. Dort angelangt redete er die Nonne Vijaya mit dieser Strophe an:

„Jung bist du, bist ansehnlich,
Jung bin ich, ein Jugendlicher
An fünffach klingender Musik
Komm, Verehrte, wollen wir uns ergötzen!“

3. Da nun kam der Nonne Vijaya der Gedanke: „Wer ist das wohl, Mensch oder Nicht-Mensch, der solche Strophe spricht?“

4. Da nun kam der Nonne Vijaya der Gedanke: ‘Māra ist das, der Böse, begierig, mir zitternde, haarsträubende Furcht zu erregen, begierig, mich aus dem Vertiefungszustand zu stürzen, spricht er diese Strophe.’

5. Da nun merkte die Nonne Vijaya: ‘Das ist Māra, der Böse’ und erwiderte ihm mit der Gegen-Strophe:

„Formen, Töne, Geschmäcke, Düfte,
Berührungen auch entzückende
Ich gebe euch auf!
Māra! Nicht danach steht mein Sinn.

Durch diesen unreinen Leib
Den brüchigen, zerbrechlichen
Bin ich belästigt, stoße ihn ab.
Der Sinnlichkeitsdurst ist behoben –

Was an formbegabten Wesen
Was an formlos weilenden
Was an heiliger Verzückung es geben mag:
Vollständig ist die Dunkelheit gehoben.“

Da nun dachte Māra der Böse: 'Es kennt mich die Nonne Vijaya' und bekümmert und verdrießlich verschwand er da.

Ich gebe ein drittes Beispiel aus dem *Kosala-Samyutta*, so genannt, weil die Lehrreden in ihm an den König Pasenadi von Kosala gerichtet sind. Die Lehrrede die ich Ihnen hier geben will, trägt die kurze aber schwer wiegende Überschrift: **Puggala, Der Mensch**.

DER MENSCH.

(Samy. N. I. 93.)

1. Ort Sāvatti.

2. Da nun begab sich König Pasenadi von Kosala zum Erhabenen. Angekommen begrüßte er den Erhabenen ehrfurchtsvoll und ließ sich seitwärts nieder. Zu dem seitwärts sitzenden König Pasenadi von Kosala sprach der Erhabene so:

„Diese vier Arten von Menschen, o Großkönig, sind in der Welt zu finden. Welche vier?

3. „Der von Finsternis zu Finsternis Gerichtete – der von Finsternis zu Licht Gerichtete – der von Licht zu Finsternis Gerichtete – der von Licht zu Licht Gerichtete.

4. „Und wie, Großkönig, ist der Mensch von Finsternis zu Finsternis gerichtet?

Da ist, Großkönig, irgend ein Mensch in niedriger Kaste wiedergeboren, in der Tschandala-Kaste, in der Bambuschneider-Kaste, in der Jäger-Kaste, in der Wagenmacher-Kaste, in der Begräbnisarbeiter-Kaste, in armer Kaste, knapp an Speise und Trank, unter schwierigen

Daseinsbedingungen, wo man nur mit Schwierigkeit Nahrung und Kleidung erhält.

Ein solcher ist dann hässlich, unansehnlich, verwachsen, voller Krankheiten, einäugig, krüppelig, lahm, auf einer Seite gelähmt, nicht im Besitz von Speise und Trank, von Kleidung und Fuhrwerk, von Blumen, Wohlgerüchen und Salben, von Lagerstatt, Wohnung und Beleuchtung.

Der führt in Taten üblen Wandel, führt in Worten üblen Wandel, führt in Gedanken üblen Wandel. Der nun, wenn er so in Taten üblen Wandel geführt hat, in Worten üblen Wandel geführt hat, taucht beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, auf einem Abweg, auf übler Fährte, in gesunkenem Zustand wieder auf.

Gleich als wenn da, Großkönig, ein Mensch von Dunkelheit zu Dunkelheit ginge, von Finsternis zu Finsternis ginge, von Blutschuld zu Blutschuld ginge, dem vergleichbar, Großkönig, nenne ich diesen Menschen.

So, o Großkönig, ist der Mensch von Finsternis zu Finsternis gerichtet.

5. Und wie, o Großkönig, ist der Mensch von Finsternis zu Licht gerichtet?

Da ist, Großkönig, irgend ein Mensch in niedriger Klasse wieder geboren, in der Tschandala-Kaste, in der Bambuschneider-Kaste, in der Jäger-Kaste, in der Wagenmacher-Kaste, in der Begräbnisarbeiter-Kaste, in armer Kaste, knapp an Speise und Trank, unter schwierigen Daseinsbedingungen, wo man nur mit Schwierigkeit Nahrung und Kleidung erhält.

Ein solcher ist dann hässlich, unansehnlich, verwachsen, voller Krankheiten, einäugig, krüppelig, lahm, auf einer Seite gelähmt, nicht im Besitz von Speise und Trank, von

Kleidung und Fuhrwerk, von Blumen, Wohlgerüchen und Salben, von Lagerstatt, Wohnung und Beleuchtung.

Der führt in Taten guten Wandel, führt in Worten guten Wandel, führt in Gedanken guten Wandel. Der nun, wenn er so in Taten guten Wandel geführt hat, in Worten guten Wandel geführt hat, in Gedanken guten Wandel geführt hat, taucht beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode auf guter Fährte auf, in glücklicher Welt. Gleich als wenn da, Großkönig, ein Mensch von der flachen Erde auf einen Sitz stiege, von dem Sitz auf einen Pferderücken stiege, vom Pferderücken auf einen Elefantenrücken stiege, vom Elefantenrücken auf ein Dach stiege – dem vergleichbar, Großkönig, nenne ich diesen Menschen.

So, Großkönig, ist der Mensch von Finsternis zu Licht gerichtet.

6. Und wie, Großkönig, ist der Mensch von Licht zu Finsternis gerichtet?

Da ist, Großkönig, irgend ein Mensch in hoher Kaste wiedergeboren, in vermögender Krieger-Kaste, in vermögender Brahmanen-Kaste, in vermögender Bürger-Kaste, reich, wohlhabend, begütert, wohl versehen mit Gold und Silber, wohl versehen mit Lebensunterhalt, wohl versehen mit Geld und Getreide.

Ein solcher ist dann wohlgestaltet, ansehnlich, liebenswürdig, von vollendet schönem Aussehen, im Besitz von Speise und Trank, von Kleidung und Fuhrwerk, von Blumen, Wohlgerüchen und Salben, von Lagerstatt, Wohnung und Beleuchtung.

Der führt in Taten üblen Wandel, führt in Worten üblen Wandel, führt in Gedanken üblen Wandel. Der nun, wenn er so in Taten üblen Wandel geführt hat, in Worten üblen Wandel geführt hat, in Gedanken üblen Wandel geführt

hat, taucht beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, auf einem Abweg, auf übler Fährte, in gesunkenem Zustand, an einem Ort des Leidens wieder auf.

Gleich als wenn da, Großkönig, ein Mensch vom Dach auf einen Elefantenrücken hinab stiege, vom Elefantenrücken auf einen Pferderücken hinab stiege, vom Pferderücken auf einen Sitz hinab stiege, vom Sitz auf die Erde hinab stiege, von der Erde in die Dunkelheit hinab stiege, dem vergleichbar, Großkönig, nenne ich diesen Menschen.

So, Großkönig, ist der Mensch von Licht zu Finsternis gerichtet.

7. Und wie, Großkönig, ist der Mensch von Licht zu Licht gerichtet?

Da ist, Großkönig, irgend ein Mensch in hoher Kaste wiedergeboren, in vermögender Krieger-Kaste, in vermögender Brahmanen-Kaste, in vermögender Bürger-Kaste, reich, wohlhabend, begütert, wohl versehen mit Gold und Silber, wohl versehen mit Lebensunterhalt, wohl versehen mit Geld und Getreide.

Ein solcher ist dann wohlgestaltet, ansehnlich, liebenswürdig, von vollendet schönem Aussehen, im Besitz von Speise und Trank, von Kleidung und Fuhrwerk, von Blumen, Wohlgerüchen und Salben, von Lagerstatt, Wohnung und Beleuchtung.

Der führt in Taten guten Wandel, führt in Worten guten Wandel, führt in Gedanken guten Wandel. Der nun, wenn er so in Taten guten Wandel geführt hat, in Worten guten Wandel geführt hat, in Gedanken guten Wandel geführt hat, taucht beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode auf guter Fährte auf, in glücklicher Welt. Gleich als wenn da, Großkönig, ein Mensch von Sitz zu Sitz weiter ginge,

von Pferderücken zu Pferderücken weiter ginge, von Elefantenrücken zu Elefantenrücken weiter ginge, von Dach zu Dach weiter ginge, dem vergleichbar, Großkönig, nenne ich diesen Menschen.

So, Großkönig, ist der Mensch von Licht zu Licht gerichtet.

Diese Arten von Menschen, Großkönig, sind in der Welt anzutreffen.

9. Ein armer Mann, o König, ohne Vertrauen ist er, geizig, habgierig, schlechten Strebens, falscher Ansichten, rücksichtslos, Büsser auch und Mönche und andere fromme Bettler auch die schmäht er, tadelt er. Nichts-Anerkennung ist er, zornvoll.

Gebewilligen hält er ab von dem das Mahl Erbittenden.

Ein Mann derart, o König, im Sterben, du Völkerherr, gelangt der zu schrecklichem Ort des Leidens, ein Finsternis-zu-Finsternis-Gerichteter.

10. Ein armer Mann, o König, vertrauensvoll ist er, nicht geizig, gibt, ist guten Strebens, ein im Denken nicht irre geführter Mann, Büsser auch und Mönche und andere fromme Bettler auch ehrfurchtsvoll sich erhebend begrüßt er sie, in rechter Lebensführung übt er sich, Gebewilligen hält er nicht ab von dem das Mahl Erbittenden.

Ein Mann derart, o König, im Sterben, du Völkerherr, gelangt zu dreifach-glücklichem Ort, ein Finsternis-zu-Licht-Gerichteter.

11. Ein reicher Mann, o König, ohne Vertrauen ist er, geizig, habgierig, schlechten Strebens, falscher Ansichten, rücksichtslos. Büsser auch und Mönche und andere fromme Bettler auch die schmäht er, tadelt er. Nichts-Anerkennung ist er, zornvoll.

Gebewilligen hält er ab von dem das Mahl Erbittenden. Ein Mann derart, o König, im Sterben, du Völkerherr, gelangt der zu schrecklichem Ort des Leidens, ein Licht-zu-Finsternis-Gerichteter.

12. Ein reicher Mann, o König, vertrauensvoll ist er, nicht geizig, Gibt, ist guten Strebens, ein im Denken nicht irre geführter Mann,

Büßer auch und Mönche, und andere fromme Bettler auch ehrfurchtsvoll sich erhebend, begrüßt er sie, in rechter Lebensführung übt er sich, Gebewilligen hält er nicht ab von dem das Mahl Erbittenden.

Ein Mann derart, o König, im Sterben, du Völkerherr, gelangt der zu dreifach-glücklichem Ort, ein Licht-zu-Licht-Gerichteter.“

Diese gleiche Lehrrede, allerdings ohne die Vergleiche und die Schlussverse, findet sich auch in der Angereichten Sammlung, dem *Āṅguttara-Nikāya* und zwar, aufgrund der Vierzahl die in ihr herrscht, im Viererbuch. Sie werden nun besser verstehen, mit wie vielen Wiederholungen auf Grund dieser mechanischen Art der Anordnung der Kanon belastet sein muss.

Zum Schluss gebe ich Ihnen noch aus dem *Āṅguttara-Nikāya* selber einige Beispiele.

Wie schon gesagt, zerfällt es in elf einzelne Bücher, von denen jedes folgende sich vom vorhergehenden immer dadurch unterscheidet, dass das Leitmotiv, auf dem es sich aufbaut, ein Glied mehr enthält.

Eine Lehrrede z.B. im Ersten, dem Einer-Buch, lautet folgendermaßen:

1. „Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das wenn nicht gebildet, so unhämmerbar ist, wie der Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn nicht gebildet, ist unhämmerbar.
2. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding das, wenn gebildet, so hämmerbar ist wie der Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn gebildet, ist hämmerbar.
3. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das, wenn nicht gebildet, zu so großem Unheil führt, wie der Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn nicht gebildet, führt zu großem Unheil.
4. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das, wenn gebildet, zu so großem Heil führt, wie der Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn gebildet, führt zu großem Heil.
5. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das, wenn nicht gebildet, nicht entwickelt, zu so großem Unheil führt wie der Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn nicht gebildet, führt zu großem Unheil.
6. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das, wenn gebildet, wenn entwickelt, zu so großem Heil führt wie der Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn gebildet, führt zu großem Heil.
7. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das, wenn nicht gebildet, nicht gemehrt, zu so großem Unheil führt wie der Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn nicht gebildet, nicht gemehrt, führt zu großem Unheil.
8. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das, wenn gebildet, wenn gemehrt, zu so großem Heil führt wie der

Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn gebildet, gemehrt, führt zu großem Heil.

9. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das, wenn nicht gebildet, nicht gemehrt, so sehr Leiden nach sich zieht wie der Geist — der Geist, ihr Mönche, wenn nicht gebildet, nicht gemehrt, zieht Leiden nach sich.

10. Nicht, ihr Mönche, sehe ich irgend ein Ding, das, wenn gebildet, gemehrt, so sehr Freude nach sich zieht, wie der Geist – der Geist, ihr Mönche, wenn gebildet, gemehrt, zieht Freude nach sich.“

Eine Lehrrede aus dem Zweier-Buch finden Sie in der Herbstnummer der Zeitschrift unter dem Titel: „Zwei Glücke“.

Eine kurze Lehrrede aus dem Dreier-Buch ist folgende:

„An drei Dingen, ihr Mönche, ist der Tor zu erkennen.
An welchen drei?

Ein Vergehen sieht er nicht als Vergehen an. Und wenn er selbst ein Vergehen als Vergehen angesehen hat, so schafft er nicht in der richtigen Weise Abhilfe und einem Anderen, der ihn auf ein Vergehen aufmerksam macht, stimmt er nicht in der richtigen Weise zu. An diesen drei Dingen, ihr Mönche, ist der Tor zu erkennen.

An drei Dingen, ihr Mönche, ist der Weise zu erkennen.
An welchen drei?

Ein Vergehen sieht er als Vergehen an, und hat er ein Vergehen als Vergehen angesehen, so schafft er in der richtigen Weise Abhilfe und einem Anderen, der ihn auf ein Vergehen aufmerksam macht, stimmt er in der richti-

gen Weise zu. An diesen drei Dingen, ihr Mönche, ist der Weise zu erkennen.“

Oder:

„Diese drei Wurzeln, ihr Mönche, gibt es für das Ungute. Welche drei?

Lust ist Wurzel des Unguten, Hass ist Wurzel des Unguten, Wahn ist Wurzel des Unguten.

Diese drei Wurzeln, ihr Mönche, gibt es für das Gute. Welche drei?

Das Freisein von Lust ist Wurzel des Guten, das Freisein von Hass ist Wurzel des Guten, das Freisein von Wahn ist Wurzel des Guten.“

Oder ein drittes Beispiel:

Da nun begab sich ein gewisser Mönch zum Erhabenen, begrüßte den Erhabenen ehrfurchtsvoll und ließ sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend sprach nun dieser Mönch zum Erhabenen so:

„Kämpfer, Kämpfer, heißt es, o Herr. Inwiefern nun, o Herr, ist einer Kämpfer?“

„Er kämpft, Mönch; deswegen heißt er Kämpfer.“ – „Und um was kämpft er?“

„Um hohe Zucht kämpft er, um hohen Geist kämpft er, um hohe Weisheit kämpft er. Darum, Mönch, wird ein solcher 'Kämpfer' genannt.“

Ich gebe endlich noch eine Probe aus dem *Dhammapada*, dem Wahrheitspfad, und zwar den *Atta-Vagga* (das Selbst-Kapitel):

157. Hat wer das Selbst als wert erkannt,
So hüt' er es in guter Hut.
Von dreien eine Nachtwache,
Die soll der Weise wachend sein.
158. Zu allererst das eig'ne Selbst
Soll bringen man in rechten Stand,
Dann unterweise and're man –
So trifft den Weisen nie ein Leid.
159. Wenn man sich selber zu solchem macht
Wie man den Andern unterweist –
Der Wohlbezähmte zähmen mag.
Gar schwer zu zähmen ist das Selbst.
160. Das Selbst ja ist des Selbstes Herr.
Wer anders sollte Herr denn sein?!
Durch wohlbezähmtes Selbst schafft man
Sich einen schwer findbaren Herrn.
161. Vom Selbst das Böse ist getan
Ist Selbst-geboren, Selbst-entstammt.
Zermalmen tut den Toren es,
Wie der Demant das Steinjuwel.
162. Bei wem das Schlechte üppig sprosst
Dem Salbaum gleich, Unkraut umschnürt,
So tut der seinem eig'nen Selbst
Wie nur sein Feind es wünschen kann.

163. Leicht wohl vollbringt sich schlechte Tat
 Die schädlich ist dem eig'nen Selbst;
 Jedoch was nützlich ist und gut,
 Das wahrlich ist gar schwer zu tun.
164. Wer da die Lehren Würdiger,
 Edler, tugendhaft Lebender
 Mit Worten schmäht, der dumme Tor,
 Auf falsche Ansicht stützend sich,
 Der reift gleich dem Katthaka-Strauch
 Sich selber zum Verderben aus.
165. Vom Selbst wird schlechte Tat getan,
 Vom Selbst aus ja beschmutzt man sich.
 Vom Selbst aus bleibt sie ungetan,
 Vom Selbst aus, wahrlich, bleibt man rein,
 Rein-unrein ist man durch sich selbst.
 Niemand macht einen Andern rein.
166. Dein eig'nes Wohl lass' fahren nicht
 Um and'rer Wohl, sei's noch so hoch.
 Hast du das eig'ne Wohl erkannt,
 So sei getreu dem eig'nen Wohl.

Ich schließe hiermit meine Anführungen aus dem Pāli-Kanon und hoffe, Ihre Aufmerksamkeit und Ihr Interesse auf dieses gewaltige, für den Buddhisten natürlich gewaltigste Werk menschlichen Denkens gelenkt zu haben. Man kann zweifelhaft sein, ob es für ein geistiges Werk derartiger Natur gut und richtig ist, wenn es in den Ozean der modernen Weltliteratur aufgenommen wird. Der

Buddhist wird hierbei immer die Besorgnis haben, dass es bei diesem Vorgang Schaden leiden könnte; dass es, anstatt erlebt zu werden, in Begriffen verarbeitet wird – kurz, dass es entwirklicht wird. Aber diese Gefahr wird es wohl oder übel laufen müssen. Man hat unser Zeitalter das papierne genannt. Meiner Ansicht nach mit Recht, im guten wie im schlechten Sinne. Die ganzen Bedingungen der modernen Kultur sind so beschaffen, dass sie vom Buch und vom Lesen abhängig sind. Auch unser Geistesleben ist industrialisiert, den Gesetzen der Massenproduktion unterworfen worden und alles muss sich dem fügen, auf die Gefahr hin, in seinem innersten Wesen darunter zu leiden.

Diese Gefahr wird um so größer sein, je größer der Wirklichkeitsgehalt eines Werkes ist, d.h. je mehr es nicht bloß gelesen, sondern erlebt werden will. Ein großer Teil, ja vielleicht der größte Teil unserer modernen Literatur erschöpft sich in seiner Existenz als Buch, als Druckware, als Dutzend- oder besser als Hunderttausend-Ware. Das einzig imposante an solchen Büchern ist die Höhe der Auflage, die sehr oft hier nicht den inneren Wert der Sache, sondern nur die kritiklose Lesewut des Publikums beweist. In diesem Lichte besehen ist das Buddha-Wort vielleicht das unbuchlichste Geisteswerk der Welt.

Nichtsdestoweniger: Soll das Buddha-Wort je einen Einfluss im Großen ausüben, so wird es als Buch wirken müssen, als Teil der modernen Weltliteratur. Der Einfluss, den die christliche Bibel auf das Geistesleben der Menschheit ausgeübt hat, ist gar nicht auszudenken und ohne dem Christentum hiermit nahe treten zu wollen,

kann man wohl sagen, dass dieser Einfluss zum guten Teil von der Anzahl der Exemplare abhängt, in der die Bibel über die Erde verbreitet ist, wobei sich dann herausstellen dürfte, dass die Britische Bibelgesellschaft an der Verbreitung des Christentums über die ganze Welt ebensoviel Anteil hat, wie die missionierende Kraft der Jesu-Worte. Da wo im Verbreitungsgang Lehre gegen Lehre stand und die Buchdruckerpresse nicht einseitig für einen arbeitete, wie etwa im äquatorialen Afrika, da hat sich der Islam in seiner Werbekraft dem Christentum überlegen gezeigt. Aber der Koran als Buch kann sich nicht im entferntesten mit der Bibel in ihrer Verbreitung als Buch messen, aus dem ganz prosaischen Grund, weil die Geldmittel, die hinter dem Koran stehen, sehr viel beschränkter sind als die Geldmittel, die hinter der christlichen Bibel stehen. Wie es gekommen ist, dass die Bibel das Heilige Buch gerade derjenigen Völker und Rassen geworden, die in Bezug auf die Fähigkeit, Geld anzuhäufen und Geld auszugeben an der Spitze marschieren, das soll hier nicht erörtert werden. Wir begnügen uns festzustellen, dass das Christentum, ursprünglich die Religion der Armen im Geiste wie im Geldbeutel, allmählich zur Religion der sog. kapitalistischen Gesellschaftsordnung geworden ist und dass man häufig den Eindruck bekommt, als ob gerade diese sog. kapitalistische Gesellschaftsordnung an der Verbreitung und Aufrechterhaltung dieser Religion ein besonderes Interesse habe. Und wir machen diese Bemerkung hier nur um zu zeigen, dass die Verbreitungsmöglichkeiten einer Religion stets bis zu einem gewissen Grade nicht von ihr selber, sondern von ihrer Gönnerschaft abhängen. Der Gönnerschaft eines einzigen großen Herrschers, des Königs Aśoka verdankte

der Buddhismus im dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung seine Verbreitung über ganz Indien und der Gönnerschaft der englischen Kapitalisten verdankte die Bibel im 19. Jahrhundert ihre Verbreitung über die ganze Erdoberfläche.

Heute steht der Buddhismus Gönner-los da und ist für seine Ausbreitung auf sich selber und seinen inneren Wert angewiesen. Sein einziger moderner Gönner, der König von Siam, hat sich darauf beschränkt, eine Pāli-Ausgabe des *Tipiṭaka* in siamesischen Schriftzeichen heraus zu geben. Die englische Pali-Text-Society wirkt nur für wissenschaftliche Zwecke. Somit bleiben nur die spärlichen und unvollständigen Übersetzungen als Hilfsmittel für seine Ausbreitung.

Wir kommen damit noch einmal auf die Schwierigkeit buddhistischer Übersetzungen und ihre Gründe zu sprechen.

Ich nannte oben den buddhistischen Kanon das unbuchlichste aller geistigen Werke und zwar deshalb, weil er nicht gelesen, auch nicht im konventionellen Sinne gelehrt, d.h. in Begriffen verarbeitet werden will, sondern weil er erlebt werden will. Jedes Erlebnis spielt sich in der Wirklichkeit ab, weil es Wirklichkeit selber ist. Transzendente Erlebnisse gibt es nicht und wenn die Glaubens-Religionen von einem „Erleben Gottes“ reden, so verwechseln sie unseres Erachtens Gefühl und Erlebnis. Die Größe des Buddhismus beruht letzten Grundes darauf, dass alle seine geistigen Werte Erlebnisse sind, vom Stifter erlebt, für seine Schüler nacherlebbar.

Alle seine Erlebnisse sind derart beschaffen, dass sie innerhalb der Wirklichkeit verbleiben. Der Buddhismus macht weder einen Versuch, aus der Wirklichkeit heraus zu treten, transzendent zu werden, noch liegt für ihn ein Grund zu diesem Versuch vor. Denn im Licht des Genius fasst er Wirklichkeit in solcher Form, so breit, so allumfassend, dass sie ihm fähig wird, auch die religiösen Bedürfnisse des Menschen zu stillen. Da wo er transzendent zu werden scheint, wie in der Wiedergeburten-Lehre oder in seinen Götter-Himmeln, da wird er in Wahrheit nicht transzendent, übersinnlich nach Art eines Glaubensgegenstandes, sondern er wird un-sinnlich etwa in der Art wie die Naturwissenschaft un-sinnlich wird in ihren unsichtbaren Strahlen und unhörbaren Tönen. Er tritt damit nicht aus dem Gebiet der Wirklichkeit in das Gebiet des Transzendenten und des Glaubens, sondern er tritt nur aus dem Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren in das Gebiet des sinnlich nicht Wahrnehmbaren, bleibt aber in beiden Fällen innerhalb der Wirklichkeit, nur mit dem Unterschied, dass diese Wirklichkeit, da wo sie nicht mehr sinnlich ist, nicht bewiesen werden kann, sondern erlebt werden muss.

Der beste Vergleich ist hier immer das Denken. Auch das Denken ist nichts Sinnliches, kann nicht sinnlich gemacht werden und wird nie sinnlich gemacht werden können. Es wird deswegen aber durchaus nicht übersinnlich und Glaubensgegenstand, sondern es ist Erlebnis. Dass jemand denkt, kann nie bewiesen werden; es braucht aber auch nicht geglaubt zu werden, sondern es wird jedem Einzelnen zum unmittelbaren Erlebnis.

Denken ist Kraft. Das habe ich hier im vorigen Vortrag ausgeführt. Kraft kann nie sinnlich sein; als solches müsste sie ja Ergebnis einer Kraft sein. Sie kann aber auch kein Glaubensgegenstand sein; denn sie ist ja an der Wirklichkeit das Wirkende und daher das eigentlich Wirkliche. Kraft ist Erlebnis, wird erlebt als Denken. Auf diesem Gebiet des unmittelbaren Erlebens spielt sich der ganze Buddhismus ab.

Aus dieser Eigenart des Buddhismus geht ohne weiteres hervor, eine wie ungewöhnliche Verantwortung ihm gegenüber der Übersetzer hat. Das Wort ist nur Diener, das dem einen Herrn ebenso gut dient wie dem andern. Glaube und Wissen ebenso wie Erleben müssen notgedrungen sich der gleichen Wortbezeichnungen bedienen. Wie ich schon im Anfang sagte: Man muss den Sinn des Ganzen kennen, um dem Wort den richtigen Sinn geben zu können. Ich erinnere an das, was ich im Anfang über das scheinbar Schwankende und Unbestimmte buddhistischer Ausdrucksweise sagte. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass dem Buddhismus in der Übersetzung nur der gerecht werden kann, der ihm gedanklich gerecht geworden ist, der ihn erlebt hat. Man muss buddhistisch denken, um den Worten, die der Buddha gebraucht hat, den richtigen Sinn beilegen zu können. Man muss wissen, dass der Buddhismus weder auf das Transzendente, noch auf das Sinnliche, sondern auf das zwischen beidem Stehende gerichtet ist, wie es jedem Einzelnen unmittelbar zugänglich ist im eigenen, inneren Erleben. Wer in die Buddha-Worte Transzendentismen hinein übersetzen will, der geht ebenso weit fehl, wie der,

welcher versuchen wollte, ihn von der mechanisch-materialistischen Anschauung der Wissenschaft aus zu deuten.

An einem oder dem anderen Fehler, besonders aber an dem ersteren kranken alle bisherigen Übersetzungen. Eine Übersetzung, welche in den Buddhismus das große, unser ganzes geistiges Leben beherrschende Trio: Seele, Gott und Glaube hineinbringt, die wird dem Wirklichkeitsgehalt dieses Geisteswerkes nicht gerecht; die versteht ihn falsch. Es kann wohl ohne Übertreibung gesagt werden, dass eine Übersetzung, die den Buddhismus seinem wahren Wesen nach gibt, die ihn seinem wahren Wesen nach erkennen und begreifen lässt, überhaupt noch nicht existiert. Wir haben wohl philologisch sehr wertvolle Übersetzungen, wie die des Prof. Francke (Königsberg) in Deutschland, des Prof. Rhys Davids in England, des Prof. Warren in Amerika, aber wir haben noch keine Übersetzung, die aus dem Buddhismus das machen könnte, was er dereinst mal werden **muss**: Volksnahrung, Menschheitsnahrung.

Leben will gelebt werden. Leben ist kein absoluter Wert, sondern will aus der Nahrung heraus ständig neu geschaffen werden. Nahrung ist körperliche, Nahrung ist geistige. Das innerlichste aller geistigen Nahrung ist die Religion. Religion ist Stütze, ist Erhalter, ist Nährer alles echten Menschentums. Die religiösen Bedürfnisse des größten Teiles des Menschentums sind bisher durch das Christentum gestillt worden. Das Christentum war bisher der Grundpfeiler unserer Kultur und damit unseres Menschentums. Dieser Grundpfeiler ist morsch geworden. Die ungeheure kulturelle Ebbe, die den ersten Hochflut-

Wochen des Weltkrieges folgte, hat seine Morschheit jedem, der es sehen will und sehen kann, mit erschrecklicher Deutlichkeit vor Augen geführt.

Diese Morschheit ist nicht natürliches Wachstum-Ergebnis, sondern ist das Ergebnis eines Fehlers in der Anlage. Das Christentum steht mit einem Fuß im Diesseits, mit dem anderen im Jenseits, und daraus müssen sich notwendig Reibungen mit der Wirklichkeit entwickeln, unter denen entweder es selber oder Menschtum leiden muss. Es ist die Tragik der christlichen Religion, dass sie entweder das Menschtum vergewaltigen oder von ihm vergewaltigt werden muss. Das erstere war im Mittelalter der Fall. Hier vergewaltigte die christliche Religion den Menschen, wie es im Grunde genommen jede Glaubensreligion tut. Das Letztere ist in unserer Zeit der Fall. Hier vergewaltigte der Mensch die Religion und macht sie zum Werkzeug seines Genusstriebes einerseits, seines Machttriebes andererseits.

Dieses widerwärtige und für beide Teile unwürdige Verhältnis hat jetzt im Weltkrieg eine Höhe erreicht, über die es nicht mehr hinaus geht. Sind irgendwo Neuorientierungen notwendig, so sind sie hier, an diesem Grundpfeiler alles Menschtums in erster Linie notwendig. Das wäre eine merkwürdige Neuorientierung, die sich auf soziale und politische Fragen beschränkte, das Religiöse aber unberührt ließe. Und das wäre ein eigenartig veranlagter Kopf, der es wagen könnte, nach den Erfahrungen des Weltkrieges ohne den Versuch religiöser Neuorientierung in die Friedenswirtschaft überzutreten. Wer denken kann, dem muss klar sein, dass **religiöse** Neuorientierung für

die kommende Friedenswirtschaft zum mindesten ebenso notwendig sein muss, wie irgend eine andere Neuorientierung. Und alles wird hier darauf ankommen, dass die Menschheit sich zu einer Religion durcharbeitet, die dem Menschen sein höchstes Recht und seine höchste Pflicht, nämlich sein Menschtum nicht verkümmert. Das, worunter der Denkende während dieser ganzen Kriegsjahre am meisten gelitten hat, das ist der Zwang, der auf sein Menschtum ausgeübt wurde. Der Kriegsstaat, dieser All-Vergewaltiger, hat auch die Religion in seinen Dienst gestellt und verlangt von uns das Opfer der religiösen Überzeugung, welche letztere schließlich immer auch die Überzeugung von Menschtum und Menschlichkeit als höchsten Werten ist.

Wenn die Menschheit von wirklichem Fortschritt in religiöser Beziehung reden will, so kann sie nur eine Religion meinen, die es dem Einzelnen erlaubt, in jeder Lage Mensch zu bleiben und sein Menschtum über alle anderen Werte zu stellen. Das ist nur möglich bei einer Religion, die nicht in generellen Werten arbeitet, die nicht Allgemeinwert ist. Eine Religion, die Allgemeinwert ist, wie jede Glaubensreligion es ist, wird immer Gefahr laufen, vom Staat in seinen Dienst gestellt, verstaatlicht zu werden. Religion muss individueller Wert sein, soll sie wirklich bleiben. Hier sehe ich keine andere Religion als den Buddhismus und hier gibt es auch keine andere Religion. Er ist meiner Überzeugung nach der einzige Ersatz für den morsch gewordenen Grundpfeiler: Christentum.

Um diese Funktion übernehmen zu können, muss er bekannt gemacht werden, ich meine seinem wahren Wesen nach bekannt gemacht werden. Damit kommen wir wieder auf den oben geäußerten Gedanken zurück, dass bei den Lebensbedingungen moderner Kultur das Buch unentbehrliches Hilfsmittel ist. Eine der Hauptaufgaben, die eine moderne buddhistische Bewegung zu erfüllen hätte, wäre die: gute und reichliche Übersetzungen des Buddha-Wortes zu schaffen und diese überall hin zu verbreiten, so dass suchende Geister, die sich aus dem Elend eines halben Glaubens hinaus sehnen, sie finden können. Die Bewegung, die ich vertrete, wird eine ihrer Hauptaufgaben darin sehen, für die Schaffung guter und reichlicher Übersetzungen zu sorgen.

Wir hoffen damit, an der Lösung gewisser aktueller, akut gewordener Menschheitsprobleme mitzuarbeiten, und wäre es auch nur im aller engsten Bereich. Unser Grundsatz lautet: **Lehrt die Menschen anders denken, und ihr werdet sie nicht zwingen brauchen, anders zu handeln.**

Denn wer nur mit halbwegs offenem Sinn der Buddha-Lehre entgegen tritt, der wird bald merken, dass es sich hier nicht um eine neue Religion im konventionellen Sinn handelt, sondern um ein neues Denken, um ein Umdenken, und um die ernsthafte Aufforderung, das Leben und seinen ganzen Inhalt nach diesem Umdenken zu bewerten. Jede Neuorientierung, mag sie betreffen was sie will, hat wenig Bedeutung, wenn sie nichts ist als eine Umlagerung, als eine neue Verteilung der alten Werte, d.h. wenn sie sich nur im Handeln abspielt. In all den sog.

Neuorientierungen unserer Zeit sehen wir als Buddhisten nur Versuche, die früher oder später wieder zu den entgegen gesetzten Reaktionen führen werden, weil sie sich alle nur im Handeln abspielen. Bedeutung bekommt Neuorientierung für uns erst dann, wenn sie sich nicht auf Umlagerung und Neuverteilung alter Werte beschränkt, sondern wenn sie zu einer Umwertung, zu einer Neubewertung der alten Werte führt.

Im Buddhismus liegt die tiefste Umwertung aller Lebenswerte. Der Buddha ist der gründlichste Umwerter, den die Welt kennt. Daher würde es für den Fortschritt der Menschheit von entscheidender Bedeutung sein, wenn seine Lehre Einzug halten würde in die Köpfe der Denkenden, und wenn jenes merkwürdige Buch, durch das er zu uns spricht, die Rolle in der Weltliteratur spielen würde, die es zu spielen seit langem verdient.

Anhang

Der wirkliche Denker

Die Bücher von Dr. Paul Dahlke, Berlin-Frohnau

Titel nach Erscheinungsjahren geordnet

- 1903 Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus (2 Bände)
- 1904 Buddhistische Erzählungen
- 1905 Das Buch vom Genie
- 1908 Buddhist Essays (Übersetzung der Aufsätze)
- 1912 Buddhismus als Weltanschauung (2. Auflage 1920)
- 1913 Die Bedeutung des Buddhismus für unsere Zeit
- 1913 Aus dem Reiche des Buddha (Sieben Erzählungen)
- 1914 Englische Skizzen
- 1914 Buddhismus als Religion und Moral (2. Auflage 1922)
- 1918 - 1922 Neubuddhistische Zeitschrift, Vierteljahreshefte, insgesamt 20
- 1918 Was ist Buddhismus und was will er?
- 1919 Über den Pāli-Kanon
- 1919 Dhammapada - Pfad der Lehre
- 1920 Staat und Kirche
- 1920 Buddhismus und religiöser Wiederaufbau
- 1920 Wie muss die neue Religion aussehen?
- 1920 Dīgha Nikāya - Die lange Sammlung
- 1921 Buddha - Auswahl aus dem Pāli-Kanon
- 1921 Neu-Buddhistischer Katechismus
- 1921 Das Buch Pubbenivāsa - Vier buddh. Wiedergeburtsgeschichten
- 1922 Dhammapada 2. Auflage
- 1923 Majjhima Nikāya - Die Mittlere Sammlung
- 1924 bis 1927 Die Brockensammlung jährlich 1 Heft
- 1929 Die Brockensammlung Nachlassmanuskripte
- 1931 bis 1938 Die Brockensammlung jährlich 1 Heft
Enthält auch die Nachlassmanuskripte von Dr. Paul Dahlke
- 1925 Samsāra und Nirvāna
- 1925 Die Ehe als Fessel
- 1926 Der Buddhismus seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit
- 1927 Die Lüge im Buddhismus
- 1928 Heilkunde und Weltanschauung
- 1928 Der Buddhismus als Wirklichkeitslehre und Lebensweg
- 1928 Gesichtete Arzneimittellehre (2 Bände)
1. Teil Text, 2. Teil Repertorium
- 1939 Schlüssel für Nz. und Bz. (Heft 1 - 34)
Inhalts- und Stichwortverzeichnis zu den Dahlke-Zeitschriften
- 1930 Buddhismus - Wirklichkeitslehre als Hilfe (von Kurt Fischer)
- 1930 Buddhistisches Leben und Denken (50 Hefte)
- 1942 Schlüssel, Inhalts- und Stichwortverzeichnis für BLuD. (1 - 50)