Philosophisches Jahrbuch.

55. Band. 3. u. 4. Heft.

Die Lehre Buddhas über das Nirvana.

Von Dr. Aloys Kirchner.

In der Gedankenwelt, welche in Indien von den Denkern der alten Upanishaden ausging und noch in unseren Tagen einen weit und tief greifenden Einfluß ausübt, wurzelt gleich anderen indischen Schulrichtungen auch der Buddhismus. Die Geisteswelt Buddhas war in ihren Grundideen ererbtes Gut aus der Zeit der aufblühenden indischen Philosophie. Die Ideen, die die alten Denker über den Leidenscharakter des menschlichen Daseins und die Ursache des Leidens, über das Karman und die Wiedergeburt sowie über das Prinzip der Erlösung entwickelt hatten, wurden und blieben die grundlegenden Gedanken in der Lebensanschauung und Lehre Buddhas[1]).

Indessen, bei aller Verbundenheit mit der indischen Vergangenheit besitzt Buddhas geistige Erscheinung eine ausgeprägte Eigenart und Sonderstellung in der indischen Geistesgeschichte. Es ist unmöglich, Buddhas Ideenwelt restlos aus geschichtlichen Voraussetzungen zu erklären. Buddhas ureigene Gedankenarbeit ist eine unbestreitbare Tatsache. Wie so oft bei den Großen der menschlichen Geistesgeschichte, war auch bei Buddha der Zusammenstoß mit der Ideenwelt der Zeitgenossen das auslösende Moment für die Entfaltung des originalen Denkens.

Die geistige Situation zur Zeit Buddhas war gekennzeichnet durch eine verwirrende Fülle theoretischer Ansichten und praktischer Übungen auf dem Gebiete des Erlösungsstrebens. Unter den Asketen und Brahmanen herrschte über die wichtigsten Fragen der Welterklärung, der Ethik und des asketischen Lebens die größte Meinungsverschiedenheit. Buddhas scharfer und kritischer Geist wurde geradezu herausgefordert, zu den mannigfachen Lehren und Gebräuchen Stellung zu nehmen und sie auf ihren Wert oder Unwert für die Erreichung der Erlösung zu prüfen.

[1]) Vgl. *Zur Stellung des Buddhismus in der indischen Geistesgeschichte* in „Theologie und Glaube" 22 (1930), S. 558—570.

Ein weitverbreiteter Ausdruck für Erlösung war der Terminus N i r v a n a, der etymologisch das Erlöschen bedeutet. Die mit dem Wort Nirvana zur Zeit Buddhas verbundenen Erlösungsideen standen im engsten Zusammenhang mit dem Glauben an den Atman, das Selbst oder Ich. Das Nirvana galt jeweils als ein schon dem Diesseits angehörender Zustand des Selbst, der in verschiedenen Formen behauptet wurde, zumeist aber mit einem der Versenkungszustände, mittels deren das Yogasystem die Erlösung erstrebte, identifiziert wurde.

In der Schule eines Yogalehrers begann für Buddha die Zeit der kritischen Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Heilsideen und der Erprobung zeitgenössischer Heilswege. In kritischer Auswahl übernahm Buddha jene Anschauungen und Übungen, die sich ihm als heilfördernd erwiesen, während er die Ansichten und Gebräuche, die er als heilhindernd erkannte, verwarf. Das Endergebnis des Ringens und Suchens Buddhas war ein neuer Nirvanabegriff und die Erkenntnis eines — im ganzen gesehen — neuen Heilsweges.

1. Der Darstellung des Pali-Kanons zufolge herrschte zur Zeit des entstehenden Buddhismus in den Kreisen der indischen Asketen und Brahmanen eine große Mannigfaltigkeit von Anschauungen über das Nirvana und das Jenseits.

Digha-Nikaya I, 3, 19—25 werden fünf Anschauungen oder Theorien angeführt, die ein schon in der sichtbaren Welt eintretendes wahres Nirvana behaupten. Die erste Anschauung erblickt das Nirvana in jenem Zustande, in dem das „Selbst" oder „Ich" sich des Besitzes und Nießbrauches der fünferlei Sinnengenüsse erfreut. Diese Auffassung wird von der zweiten Theorie folgendermaßen zurückgewiesen: „Das Selbst ist nicht schon auf die bezeichnete Weise des wahren Nirvana im irdischen Dasein teilhaftig. Warum nicht? Die Sinnengenüsse sind flüchtig, leidenvoll und mit dem Fluche der Veränderlichkeit beladen, aus dem durch ihre Veränderlichkeit bedingten Wechsel entspringt Kummer, Klage, Leid, Trauer und Verzweiflung. Wenn aber das Selbst sich losmacht von den Sinnengenüssen, von allem Übelen und die mit energischem Denken und Erwägen verbundene, glück- und freudenreiche erste Stufe der Versenkung erringt und festhält, die durch Loslösung gewonnen wird, dann hat dadurch das Selbst das wahre Nirvana schon im sichtbaren Dasein erreicht." Zu dieser Ansicht nimmt die dritte Theorie in folgender Weise Stellung: „Daß in jenem Zustande Denken und Erwägung vorhanden

ist, um deswillen erscheint er noch grobirdisch. Wenn aber das Selbst, indem es allem Denken und aller Erwägung ein Ende macht, die von Denken und Erwägung freie glück- und freudereiche zweite Stufe der Versenkung erringt und festhält, die Frieden im Innern und Erhebung — und — Zusammenschluß des Geistes bringt und durch Konzentration gewonnen wird, dann hat das Selbst dadurch das wahre Nirvana im sichtbaren Dasein erreicht." Dieser Anschauung gegenüber behauptet die vierte Theorie: „Daß in jenem Zustande Freude herrscht und der Geist geschwellt ist, um deswillen erscheint jener Zustand noch grobirdisch. Wenn aber das Selbst sich von der Freude läutert, in Gleichmut verharrt, ernst, besonnen und vollbewußt, und körperlich das Glück empfindet und so die dritte Stufe der Versenkung erringt und sie festhält, welche die Auserwählten meinen, wenn sie sagen: „gleichmütig, gesammelt und beglückt', dann hat dadurch das Selbst das wahre Nirvana im sichtbaren Dasein erreicht." Die fünfte Theorie widerspricht der vierten in folgender Weise: „Daß in jenem Zustande der Geist im Gedanken an ein Glück schwelgt, um deswillen erscheint jener Zustand noch grobirdisch. Wenn aber das Selbst die vierte Stufe der Versenkung erringt und festhält, wo nach dem Freiwerden von Glück sowohl als Leid, nach dem Einschlafen der vorher vorhandenen Empfindungen für Lust und Leid, Leid- und Glücklosigkeit herrscht, und wo (der Geist) geläutert ist durch Gleichmut und ernste Sammlung, so hat das Selbst eben dadurch das wahre Nirvana im sichtbaren Dasein erreicht."[2])

Der Asket Alara Kalama erblickte den Heilszustand in jener Versenkungsstufe, auf der der Meditierende die Sphäre des Nichtsseins (der Nichtirgendetwasheit) erreicht hat, während der Asket Uddaka Ramaputta die Versenkung in jene Sphäre, wo es weder ein Vorstellen noch ein Nichtvorstellen gibt, als die Quelle der Erlösung betrachtete[3]).

Über den Zustand nach dem Tode herrschten unter den Zeitgenossen Buddhas wiederum mannigfache Vorstellungen.

Ein Teil der Asketen und Brahmanen glaubte an die Existenz nach dem Tode. Über die nähere Beschaffenheit jener Existenz bestand die größte Meinungsverschiedenheit. Im Kreise der von Buddha als „unwissend" charakterisierten Weltmenschen, denen die fünf Faktoren des menschlichen Daseins als das „Selbst" gal-

[2]) R. O. Franke, *Dighanikaya* (Göttingen 1913) 38 ff.
[3]) M 36.

ten, huldigte man dem Glaubenssatz, daß das Selbst nach dem Tode in der ganz gleichen Zusammensetzung wie zu Lebzeiten existieren und „unvergänglich, beharrend, ewig und unwandelbar" sein werde[4]).

Manche Asketen und Brahmanen glaubten an eine Vernichtung des Selbst im Tode, vertraten aber betreffs des Charakters des Selbst, das der Vernichtung anheimfällt, sieben verschiedene Theorien[5]). Die erste Theorie lehrte, das Selbst sei aus den vier Elementen zusammengesetzt und werde mit dem Körper im Tode vernichtet. Nach der zweiten Ansicht existiert ein göttliches, mit Gestalt begabtes Selbst, das mit dem Ende des Körpers untergeht. Die dritte Theorie behauptete, daß ein göttliches Selbst, das aus Geist besteht und alle körperlichen Haupt- und Nebenorgane besitzt, im Tode zugrunde gehe. Nach der vierten bzw. fünften Theorie fällt das in der Versenkung zur Sphäre des unendlichen Raumes bzw. zum Bereich des unendlichen Bewußtseins gelangte Selbst beim Tode der Vernichtung anheim. Die sechste bzw. siebente Theorie nahm an, daß jenes Selbst, das in der Versenkung den Bereich des Nichtsseins bzw. jene Sphäre erreicht, wo es weder Vorstellen noch Nichtvorstellen gibt, im Tode vernichtet werde.

Wieder andere Asketen und Brahmanen glaubten: „Der Vollendete ist und ist auch nicht jenseits des Todes. Dies ist wahr, anderes töricht." Eine andere Anschauung lautete: „Weder ist, noch ist auch nicht der Vollendete jenseits des Todes[6])." Endlich fehlte es nicht an Asketen und Brahmanen, die sich bezüglich des Jenseits jeglichen Urteils enthielten[7]).

2. Die geschichtliche Darstellung, die uns der Pali-Kanon von dem geistigen Werdegang Buddhas bietet, läßt deutlich erkennen, daß die kritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Ansichten die Quelle war, aus der die Nirvanaidee Buddhas hervorgegangen ist.

Als Buddha Familie und Heimat verlassen hatte, um als Mönch die Erlösung von der Wiedergeburt zu gewinnen, begab er sich in die Schule des Asketen Alara Kalama. Die Doktrin dieses berühmten Lehrers wurde von Buddha in ganz kurzer

---

[4]) M 22; 3, 24, 3.
[5]) D I, 3, 9—17.
[6]) Ud VI, 4.
[7]) D I, 2, 27.
[8]) M 36.

Zeit erfaßt, und zwar in so vollendeter Art, daß der Meister in der Leitung seiner Asketenschar den neugewonnenen Schüler sich gleichstellte. Doch in Buddhas Geist erhob sich Kritik an der Lehre Alara Kalamas: „Diese Lehre führt nicht zur Weltabkehr, nicht zur Leidenschaftslosigkeit, nicht zum Aufhören (der Grundübel und des Leidens), nicht zur Ruhe, nicht zum höheren Wissen, nicht zur Erwachung, nicht zum Nirvana, sondern nur zur Erreichung der Sphäre des Nichtsseins[8]).“ Buddha verließ den Alara Kalama und schloß sich Uddaka Ramaputta an. Aber auch in der Schule dieses Asketen vermochte Buddha das Nirvana nicht zu erreichen. In der Erkenntnis, daß Uddaka Ramaputtas Lehre nur zu jenem Bereiche führe, wo es weder Vorstellen noch Nichtvorstellen gibt, trennte er sich auch von seinem zweiten Lehrer.

In Nachahmung anderer Mönche seiner Zeit suchte nun Buddha auf dem Wege der Schmerzensaskese zu seinem Ziele zu gelangen. Wiederum wurde er enttäuscht. Auch der Vollzug noch so harter Kasteiungen erwies sich ihm als vergebliches Bemühen.

Buddha stand von neuem vor der Frage nach dem Wege, der zur Erlösung führt. In dieser Zeit erinnerte er sich, einst in der Heimat, frei von Begierden und allem Bösen, die erste Stufe der Versenkung erreicht zu haben. Aus dieser Erinnerung heraus erwuchs in ihm die Überzeugung, daß in der Übung des Sichversenkens „der Weg zur Erleuchtung“ gegeben sei. Von den schädlichen Folgen seiner strengen Kasteiungen durch Aufnahme fester Nahrung wieder befreit, widmete sich Buddha nunmehr einem Leben innerer Sammlung und intensiver Betrachtung.

Zeitgenössischen Asketen galt jeweils eine der vier (ersten) Stufen der Versenkung als das Nirvana. Für Buddha war die gesamte Versenkungspraxis nur ein Mittel, um seinen Geist zu sammeln, zu reinigen und zu läutern, ihn „fleckenlos, auch von den kleineren Übeln frei, geschmeidig und nachgiebig, fest und unerschütterlich“ zu machen[9]). Im Besitz dieser Geistesverfassung schritt Buddha zum „höheren Wissen“ empor. Er erinnerte sich an die unendlich lange Reihe seiner früheren Wiedergeburten, an die vielen Perioden des Weltunterganges und der Welterneuerung, die er erlebt, an die Freuden und Leiden, die er erfahren hatte. Sodann erkannte Buddha das Abscheiden und Wiedererstehen der Wesen sowie ihr mannigfaches durch das

---

[9]) Ebd.

Karman bewirkte Schicksal. Ferner erkannte Buddha die edlen Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Wege. Schließlich erkannte Buddha in der Sinnen- und Werdelust, dem Irrglauben und der Unwissenheit die „Grundübel", die Entstehung und die Vernichtung der Grundübel sowie den zur Vernichtung der Grundübel führenden Weg.

Als Grundübel des „Irrglaubens" erkannte Buddha, wie aus den Lehrtexten des Pali-Kanons hervorgeht, mannigfache zeitgenössische Meinungen und Ansichten, vor allem aber den Glauben an das „Ich" oder „Selbst". Irrglaube ist nach Buddha die Ansicht: „Ich bin". Irrglaube ist es, einen der Khandhas — der fünf das menschliche Dasein bildenden Bestandteile — als das „Ich" zu betrachten, oder das Ich mit den Khandhas versehen zu denken, oder in dem Ich die Khandhas oder in den Khandhas das Ich zu sehen.

Die angeführten Ansichten von dem Ich waren nichts anderes als Atmanauffassungen, die von Zeitgenossen Buddhas vertreten wurden. In den Tagen der Upanishaden hatte die indische Philosophie im Atman, im Ich oder Selbst, das ewige, unveränderliche, unendlich selige Absolute sowie das Seins- und Lebensprinzip der Welt erblickt. Die Atmanidee blieb in der Folgezeit der das indische Geistesleben beherrschende Gedanke, unterlag aber im Ablauf der Geschichte mannigfachen Abwandlungen. Zur Zeit Buddhas herrschte nach dem Zeugnis des Pali-Kanons ein wahres Chaos von Ansichten über das Absolute. In gewissen Kreisen war der Atmanglaube geradezu zum Zerrbild des klassischen Atmangedankens geworden. Die alte Philosophie hatte zwischen dem Atman und der Welt wohl eine innige Verbindung angenommen, aber das Unendliche dem Wesen nach von dem Endlichen scharf unterschieden. Zeitgenossen Buddhas behaupteten geradezu die Identität von Atman und den fünf Faktoren des menschlichen Daseins.

Hinsichtlich der Stellung, die Buddha zum Atmanglauben einnahm, führt eine Untersuchung der Lehrtexte des Pali-Kanons zu folgenden Resultaten. Buddhas Auffassung von dem W e s e n des Atman war identisch mit der von der klassischen Philosophie vertretenen Idee vom Absoluten an sich, von dem reinen, nicht in die Welt eingegangenen Atman. Auch Buddha verstand unter dem B e g r i f f Atman ewiges, unveränderliches, unvergängliches, leidloses Sein, welchem Macht zu beliebiger

Selbstgestaltung zu eigen ist. Wie für die alten Philosophen besaß die Atmanidee auch für Buddha höchste Geltung als Norm des Urteilens und Bewertens. In der Frage nach der Existenz des Atman war die Stellungnahme Buddhas erkenntnistheorethisch bestimmt. Im ganzen Bereich der inneren und äußeren Erfahrung läßt sich nach Buddha der Atman als reale Wirklichkeit nicht erfassen.

Dem kritischen Geiste Buddhas offenbarte sich im Lichte der alten Atmanidee die zeitgenössische Ansicht von der Identität der Khandhas mit dem Atman als Irrglaube. Buddha erkannte, daß jeder Khandha die Fähigkeit beliebiger Selbstgestaltung entbehrt, veränderlich, vergänglich und leidvoll ist, also zum Atman, der Allvollkommenheit, im vollen Gegensatz steht und mithin Nicht-Atman (anatta) ist. Überhaupt in der ganzen Welt der menschlichen Erfahrung gibt es keine mit dem Atman identische Realität; alle Realitäten sind Nicht-Atman. Forschte Buddha, ob der Atman innerhalb oder außerhalb der Khandas existiere, so vermochte er ihn nicht zu finden. Somit gelangte Buddha zu dem Resultate: Der Atman läßt sich in Wahrheit und Gewissheit nicht erfassen.

Aus dem Befund, daß der Atman im ganzen Bereich der Erfahrung sich nicht erfassen läßt, ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen.

Über Unerfaßbares, also im Reich der Erfahrung und Erkenntnis Nicht-Gegebenes, ist in ontologischer Hinsicht eine Aussage schlechthin unmöglich. Mithin kann nicht gesagt werden: Der Atman existiert, aber auch ebensowenig: Der Atman existiert nicht. Der Einzelmensch kann weder sagen: Mein Ich ist, noch behaupten: Mein Ich ist nicht.

Die zweite Folgerung, die sich aus der These von der Unerfaßbarkeit des Atman ergibt, betrifft die menschliche Betrachtungsweise, d. h. die Art und Weise, die erfahrungsmäßige Wirklichkeit anzusehen und aufzufassen. Läßt sich die Existenz des Atman nicht erfassen, so muß Atman für das Verständnis und die Auffassung der Welt als positiver Faktor oder Gesichtspunkt ausscheiden. Sollte der Atman auch wirklich existieren, so kann ihm doch, da er unerfaßbar ist, auf dem Gebiete des menschlichen Verstehens und Betrachtens keine positive Stellung eingeräumt werden. Somit ist es z. B. unmöglich, die Khandhas in irgend einer Verbindung mit dem Atman zu sehen. Da Atman nicht zu erfassen ist, so fehlt jegliche Grundlage, die Khandhas als Be-

sitz oder Eigentum des Atman zu betrachten; es fehlt auch der hinreichende Grund, den Atman innerhalb oder außerhalb der Khandhas zu sehen. Im Gegensatz zu dem im „Irrglauben" Befangenen kann der „Wissende" den Atman nicht als Körperlichkeit besitzend betrachten, die Körperlichkeit nicht im Atman und den Atman nicht in der Körperlichkeit sehen. Jeden Bestandteil des menschlichen Daseins muß der „Wissende" im Gegensatz zum „Unwissenden" folgendermaßen betrachten: „Das ist nicht mein, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst"[10]).

Bei seinem Rückblick in die Vergangenheit hatte Buddha das unendlich große Meer von Leiden und Schmerzen geschaut, welche die Seelen im Kreislauf der Wiedergeburten zu erdulden hatten. Die Kette des Leidens sah Buddha in der Gegenwart sich immerfort erneuern. Mit der Geburt beginnt für den Menschen der Leidensweg, der über Krankheit, Gram, Kummer und Alter in den Schrecknissen des Todes mündet. Und überhaupt alles, was den Bestand des menschlichen Daseins und den Inhalt des menschlichen Lebens bildet, mag es sich vielleicht dem Bewußtsein auch noch so sehr als „Glück" oder „Labsal" darstellen, erwies sich dem prüfenden Buddha in letzter und entscheidender Hinsicht als nichtig und wertlos, als dukkha, als „Leiden". Dem Alltagsmenschen ist die wahre Natur der fünf Faktoren der menschlichen Existenz unbekannt; er weiß nicht, daß die Khandhas dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind, und betrachtet in seiner Unwissenheit die Khandhas als das Ich. Buddha erkannte: Die Körperlichkeit, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregungen sowie das Bewußtsein sind der Vergänglichkeit unterworfen und daher nicht das Ich. Die Genüsse und Freuden, die dem Menschen durch die Sinne vermittelt werden, sind vergänglich. Kraft und Schönheit des Körpers unterliegen dem Verfall. Besitz und Reichtum stehen jederzeit in Gefahr, von feindlichen Mächten geraubt zu werden. Das Werturteil aber über alles, was unbeständig, vergänglich, Nicht-Ich ist, war in Indien schon seit langer Zeit gefällt und wurde auch von Buddha geteilt: Das Nicht-Ich ist dukkha, „Leiden".

Das im heißen Ringen erlangte Wissen wurde für Buddha die Quelle der Erlösung. Im Wissenden lösten sich alle seelischen Bande, durch die er bislang der Welt und dem Leben ver-

[10]) Vgl. *Die Stellung des Buddhismus zum Problem des Absoluten* in „Theologie und Glaube" 23 (1931), S. 771—783.

haftet war. Sinnenlust, Werdelust und das Haften an falschen Ansichten wurden vernichtet durch das Wissen um den wahren Charakter des menschlichen Daseins, des Lebens und seiner Güter. Buddhas Geist wurde erlöst, und er erkannte: „Ich bin erlöst. Vernichtet ist die Wiedergeburt, vollendet ist der heilige Wandel, meine Aufgabe ist vollbracht, nicht wieder kehre ich zu dieser Welt zurück.“ Buddha hatte für sich das Nirvana erreicht und faßte, wenn auch erst nach schwerem inneren Kampfe, den Entschluß, der noch ins Leiden verstrickten Mitwelt die Botschaft von dem gefundenen wahren Nirvana zu verkünden.

3. Der tragende Grundbegriff in der Lehre Buddhas über das Nirvana ist auf psychologischem Gebiete gelegen. Das völlige Erlöschen der Begierde und der aus der Begierde resultierenden Seelenverfassung ist der Fundamentalbegriff in Buddhas Nirvanadoktrin.

Der zweite, in heilstheoretischer Hinsicht wichtigste Bestandteil der Nirvanalehre Buddhas trägt kosmologischen Charakter. Die unmittelbare Folge des Erlöschens der Begierde ist der Eintritt des Befreiten in eine völlig neue Seinssphäre.

Buddha unterscheidet in der Welt des Werdens drei Regionen, Sphären oder Bereiche: die Region der Sinnenlust, die Region der Form und die Region der Nichtform. Diese Regionen stellen das Gebiet dar, in dem nach Maßgabe des Karmangesetzes das Rad der Wiedergeburten sich bewegt. Die treibende Macht im Kreislauf der Wiedergeburten ist die Begierde. So lange der Mensch der Begierde verhaftet ist, gehört er der Welt des Werdens an und wird nach dem Tode in einer der drei Regionen wiedergeboren. Erlöscht die Begierde, so hört die Zugehörigkeit zu jener Welt für immer auf. Der von der Begierde Befreite steht außerhalb der Sphären des Werdens und gehört einer neuen Sphäre an, die von Buddha als Nirvana-Sphäre (nibbanadhatu) bezeichnet wird. In dieser gibt es zwei Bereiche: das sichtbare Nirvana, in dem der Erlöste für die Zeit des Fortbestehens der Khandhas sich befindet, und das völlige Nirvana, den von den Khandas freien Bereich.

Das Nirvana im kosmologischen Sinne ist der Bereich der Aufhebung (nirodhadhatu), in dem alles, was „geworden, bedingt, in Abhängigkeit entstanden ist“, überwunden ist. Das Nirvana ist das „Gebiet, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches

Bewußtseinsgebiet, nicht das Gebiet der Nichtirgendetwasheit, noch das Gebiet der Wahrnehmung und auch Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt, noch eine andere Welt, nicht beide, Sonne und Mond,,[11]). Das Nirvana ist das von Geburt, Krankheit und Alter freie Reich, „die kummerfreie, makellose Stätte"[12]), „das Reich des Nicht-Todes, des Nicht-Sterbens"[13]).

Die Aussagen Buddhas über das Nirvana als den Bereich der Aufhebung besitzen negative Bedeutung. Es erhebt sich die Frage: Hat Buddha dem Nirvana auch einen positiven Charakter zugesprochen? Hat ihm das Nirvana nicht geradezu als das Absolute gegolten, wenn er das Nirvana als „die nichtgestaltete Stätte" (padam asamkhatam)[14]) oder „die nichtgestaltete Sphäre" (asamkhata dhatu)[15]), als „die nichtgeborene, nichtentstandene Stätte" (ajatam asamuppannam padam)[16]), als „ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtgestaltetes" (ajatam abhutam akatam asamkhatam)[17]), als „das Todlose" (amata) bezeichnete[18])?

Bei der Frage, ob Buddha das Nirvana als das Absolute betrachtet hat, darf von vornherein nicht übersehen werden, daß für Buddha der Begriff des Absoluten mit dem Begriff des Selbst oder Ich identisch war. Buddha verstand unter dem Ich ewiges, unvergängliches, unveränderliches, leidloses Sein, das die Macht beliebiger Selbstgestaltung besitzt. In diesem Ich-Begriff fußte die Polemik, die von Buddha gegen die zu seiner Zeit behauptete Identität der Khandhas bzw. Sinnesorgane mit dem Selbst geführt wurde. Die Existenz des Ich, das der klassischen Philosophie als ens realissimum galt, kann nach Buddha im Bereich des menschlichen Erkennens nicht erfaßt werden, und aus dieser These ergibt sich als Konsequenz, daß die Ich-Idee und die aus ihr resultierende Mein-Idee aus dem menschlichen Denken gänzlich ausgeschaltet werden muß. Somit läuft aber auch die Frage, ob Buddha das Nirvana als das Absolute betrachtet hat, auf die Frage hinaus, ob Buddha in der Lehre über das Nirvana seinen erkenntnistheoretischen

---

[11]) Ud VIII, 1.
[12]) It 73.
[13]) M 34.
[14]) It 44.
[15]) M 115.
[16]) It 43.
[17]) It 43.

Standpunkt bezüglich des Absoluten preisgegeben oder aufrechterhalten hat.

Unsere Frage wird entschieden durch folgende Tatsachen:

a) Buddha hat dem Nirvana den Charakter des Ich weder beigelegt noch abgesprochen[19]).

b) Buddha hat die Folgerung, die aus der Unerfaßbarkeit des Ich für das Gebiet des Denkens zu ziehen ist, auch in der Lehre über das Nirvana zur Geltung gebracht.

Ein Ausspruch Buddhas lautet: „Für diejenigen, welche sich mitten im Strome befinden, in der furchtbar gefährlichen Flut, von Alter und Tod umgeben, will ich ein Eiland dir nennen, o Kappa. Es ist jenes unvergleichliche Eiland, wo man nichts sein eigen nennt, an nichts hängt: ‚Nirvana' nenne ich es, das Ende von Alter und Tod"[20]).

Das Nirvana selbst gehört zu dem, was der Erlöste nicht als sein eigen betrachtet. Vom Erlösten sagt Buddha: Er denkt nicht: „Mein ist das Nirvana"[21]). Der unwissende Alltagsmensch denkt: „Mein ist das Nirvana".

Ferner sagt Buddha vom Erlösten: „Oben, unten und überall denkt (betrachtet) nicht der Befreite: ‚Das bin ich'"[22]). Wenn der Befreite den Gedanken: „Das bin ich" nirgendwo vollzieht, dann hegt er ihn auch nicht in der Sphäre des Nirvana und mithin auch nicht in bezug auf das Nirvana.

Im Zusammenhang mit einer Rede über das Nirvana tat Buddha folgenden Ausspruch: „Schwer einzusehen ist die Lehre vom Nicht-Ich, denn die Wahrheit ist nicht leicht zu begreifen. Besiegt ist die Gier in dem Wissenden. Für den Schauenden

---

[18]) M 26.

[19]) Die Annahme, Buddha habe auch das Nirvana als Nicht-Ich (anatta) bezeichnet, ist unhaltbar. Die Stelle Vin. V. p. 86 gehört dem Parivara, einem sehr jungen Texte, an und entzieht sich einer sicheren Erklärung. Ang. IV. p. 353 wird gesagt, daß ein Mönch, der das Nicht-Ich wahrnimmt, d. h. in der Betrachtung alle Realitäten der inneren und äußeren Erfahrung als Nicht-Ich erkennt, schon in dieser Welt das Nirvana erreicht. Ud VIII, 2 enthält wesentlich denselben Gedanken; vgl. die oben folgende Erklärung. — Buddha bezeichnet als Nicht-Ich das, was leidvoll ist (S XXII, 15). Durch die Bezeichnung des Nirvana als Nicht-Ich hätte also Buddha das Nirvana als leidvoll charakterisiert.

[20]) Sn 1093 f.

[21]) M 1.

[22]) Ud VII, 1.

[23]) Ud VIII, 2.

ist nicht irgend etwas"[23]). Der Wissende ist zur Erkenntnis gelangt, daß alle Realitäten der Innen- und Außenwelt vergänglich, leidvoll und mithin Nicht-Ich sind, und hat infolge dieser Erkenntnis die Gier besiegt und das Nirvana erreicht. — Der Wissende oder Schauende, für den „nicht irgend etwas ist", steht nach einem anderen Ausspruch Buddhas im Gegensatz zum Toren, der „in den Fesseln der Beilegungen, in Finsternis gehüllt, sich für ewig hält"[24]). Der Tor betrachtet in seiner Unwissenheit den ganzen Bestand oder einen Teil seines Daseins als unvergänglich und mithin als in alle Ewigkeit fortbestehend. Der Schauende kennt nur entstehendes und vergehendes Sein, das Nicht-Ich ist. Im ganzen Bereich der Erfahrung und Erkenntnis vermag der Schauende das Ich nicht zu erfassen, und es gibt daher für ihn im Gegensatz zum Toren „nicht irgend etwas", das ewiges, unvergängliches Sein oder das Ich ist. Somit betrachtet der Schauende auch das Nirvana nicht als das Ich.

Was die oben angeführten Nirvanabezeichnungen padam asamkhatam, asamkhata dhatu, ajatam asamuppannam padam u. s. w. angeht, so wird uns der Weg zu ihrer Erklärung durch den Sprachgebrauch aufgezeigt, der bei den kosmologischen Ausdrücken kama-dhatu (die Welt der Sinnenlust), rupa-dhatu (die Formwelt) und arupa-dhatu (Nichtformwelt) zu beobachten ist. Jeder dieser Ausdrücke bezeichnet eine Kategorie von Realitäten, die einen bestimmten Wesenszug oder eine bestimmte Eigenschaft besitzen bzw. nicht besitzen. Der einzelne Ausdruck ist seiner Bildung nach ein Kompositum; dem Kollektivnamen dhatu (Bereich, Welt) ist als nähere Bestimmung eine Fähigkeit oder Eigenschaft beigefügt, die den konkreten Wesen der jeweils ins Auge gefaßten Seinskategorie zukommt (kama-dhatu, rupa-dhatu) bzw. abgeht (arupa-dhatu). Der einzelne Ausdruck bezeichnet nicht eine für sich bestehende Realität von positiver bzw. negativer Qualität, sondern die Gesamtheit oder das Reich konkreter Wesen, denen eine bestimmte Qualität eignet bzw. fehlt. Es bedeutet z. B. rupa-dhatu nicht eine Welt, die wesensmäßig Körperlichkeit ist oder solche besitzt, sondern die Welt oder das Reich der mit Körperlichkeit (rupa) ausgestatteten höheren Götter. Somit ist aber offenbar,

---

[24]) Ud VII, 10.

daß es sich bei den untersuchten kosmologischen Ausdrücken um Breviloquenzen handelt.

Es zeigt sich nun, daß auch bei Benennungen der Nirvana-Sphäre die abgekürzte Redeweise zur Anwendung gekommen ist.

Buddha führt in einer Rede aus: „Diese zwei Nirvana-Bereiche gibt es, ihr Mönche; welche zwei? Den mit dem Rest von Beilegungen behafteten Nirvana-Bereich und den von dem Rest von Beilegungen freien Nirvana-Bereich. Was, ihr Mönche, ist der mit dem Rest von Beilegungen behaftete Nirvana-Bereich? Da, ihr Mönche, ist ein Mönch ein Heiliger, für den die Einflüsse (Grundübel) schon bei Lebzeiten vernichtet sind, der das, was zu tun war, getan, die Bürde abgelegt, das eigene Heil erlangt hat und der nach gänzlicher Zerstörung der Fesseln des Werdens durch vollkommene Weisheit erlöst ist. Seine fünf Sinne sind fest, und durch ihre Unversehrtheit wird er des Angenehmen und des nicht Angenehmen inne, und er nimmt Freudiges und Leidiges wahr. Und die Vernichtung seiner Begier, seines Hasses und seiner Verblendung, das nennt man, ihr Mönche, den mit dem Rest von Beilegungen behafteten Nirvana-Bereich. Und was, ihr Mönche, ist der von dem Rest von Beilegungen freie Nirvana-Bereich? Da, ihr Mönche, ist ein Mönch ein Heiliger, für den die Einflüsse schon bei Lebzeiten vernichtet sind, der das, was zu tun war, getan, die Bürde abgelegt, das eigene Heil erlangt hat und der nach gänzlicher Zerstörung der Fesseln des Werdens durch vollkommene Weisheit erlöst ist. Alle seine schon hinieden reizlos gewordenen Empfindungen, ihr Mönche, stehen im Begriff, kalt zu werden. Das nennt man, ihr Mönche, den von dem Rest von Beilegungen freien Nirvana-Bereich. Dies also, ihr Mönche, sind die zwei Nirvana-Bereiche[25]).“

Der Sprachgebrauch, der bei der Benennung der zwei Nirvana-Bereiche vorliegt, ist deutlich erkennbar. Die Begriffe: „mit dem Rest von Beilegungen behaftet“ und „von dem Rest von Beilegungen frei“, die an sich vom Erlösten zu dessen Lebzeiten bzw. nach seinem Tode Geltung besitzen, werden den zwei Nirvana-Bereichen als Attribute zugesprochen, und es wird auf diese Weise in kurzer Form zum Ausdruck gebracht, daß der eine Nirvana-Bereich derjenige ist, in welchem sich der noch lebende, mit

[25]) It 44 (K. Seidenstücker, *Pali-Buddhismus*, 1923², S. 121.

den fünf Khandas behaftete Erlöste befindet, der andere Nirvana-Bereich aber jener ist, in dem keinerlei Beilegungen vorhanden sind.

Das Nirvana als der Bereich, in dem alles Gewordene, Bedingte, in Abhängigkeit Entstandene überwunden oder aufgehoben ist, wird „die Aufhebung" (nirodha)[26]), „die Aufhebung des Daseins" (bhavanirodha)[27]) oder „die Region der Aufhebung" (nirodha-dhatu)[28]) genannt.

Das Nirvana ist das Reich, wo es kein Kommen und Gehen gibt. Buddha nennt es „Weder ein Kommen noch ein Gehen"[29]). — Nirvana ist der Bereich, dem der wunschlos gewordene Heilige angehört, und wird schlechthin „das Wunschlose" genannt[30]).

Das Nirvana, in dem es keine dem Wechsel, der Bewegung und Erschütterung unterworfenen Dinge gibt, heißt „die wechsellose Stätte" (accutam padam)[31]) „die unbewegliche Stätte" (acalatthanam)[32]), oder schlechthin „das Unerschütterliche, das Unbewegliche" (akampitam acalitam)[33]).

Liegt nun auch bei den Nirvanabezeichnungen „die nichtgestaltete Stätte", „die nichtentstandene Stätte" und ähnlichen Ausdrücken die abgekürzte Redeweise vor?

„Die nichtgestaltete Stätte" (padam asamkhatam) ist identisch mit jenem Nirvana-Bereiche, „in welchem alle Arten des Daseins verschwunden sind"[34]). Die drei Arten des Daseins sind: die Welt der Sinnenlust, die Formwelt und die Nicht-Formwelt[35]). Die Dinge oder Erscheinungen des Daseins sind „die gestalteten Dinge" (samkhata dhamma). Der Nirvana-Bereich, in dem alle Arten des Daseins verschwunden sind, ist also der Bereich, in dem es keine „gestalteten Dinge" gibt, und die Bezeichnung jenes Bereiches als „die nichtgestaltete Stätte" erweist sich als Breviloquenz. Ein gleiches gilt von dem Ausdruck „die nichtgestaltete

---

26) It 72.
27) A X, 7.
28) It 51[4].
29) Ud VIII, 1.
30) M 44.
31) S III, 143.
32) Vv 51.
33) S V, 7.
34) It 44.
35) M 43.

Sphäre"[36]). Eine noch kürzere Bezeichnung liegt vor, wenn das Nirvana „ein Nichtgestaltetes"[37]) genannt wird.

Das Nirvana ist das Reich, in dem es keine Geburt und mithin kein Geborenes gibt, und wird kurz „das Ende der Geburten" (jatikkhayo), „die nichtgeborene Stätte" oder „ein Nichtgeborenes" genannt.

Das Nirvana ist die Sphäre, in der es kein Entstehen, kein Werden, kein Schaffen und mithin keine entstandenen, gewordenen, geschaffenen Dinge gibt; es wird bezeichnet als „die nichtentstandene Stätte", als „ein Nichtgewordenes, ein Nichtgeschaffenes".

Das Nirvana ist das Reich, das der Herrschaft des Todes entrückt ist, und heißt „die todlose Sphäre" oder schlechthin „das Todlose".

4. Die vorzüglichsten Prädikate, die Buddha vom Nirvana aussagt, sind die Begriffe: „das höchste Heil oder Gut" (paramattha), „die höchste Seligkeit" (paraman sukham), „das Höchste, Beste" (param, paramam), „das Friedvolle, Hocherhabene" (santam, panitam), „das Einzige" (kevalam).

Es erhebt sich die Frage: Bedeutet das Nirvana „das höchste Gut", dessen ewiger Besitz und Genuß für den Erlösten „höchste Seligkeit" ist, oder besitzen jene Begriffe einen anderen Sinn?

Bei der Untersuchung dieser Frage sind von vornherein folgende Tatsachen zu beachten:

a) Buddha kennt nicht „ein solches Gut, dessen Besitz unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar, ewig gleich derselbe bliebe"[38]).

b) Nach Buddha entbehrt der Glaube, daß es „eine Welt ausschließlicher Seligkeit" d. h. einen Zustand vollkommenen Glückes gibt, jeder Begründung[39]).

c) Bezüglich des Erlösten, der das Nirvana erreicht hat, lehrt Buddha: „Er denkt nicht an das Nirvana, denkt nicht über das Nirvana, denkt nicht: ‚Mein ist das Nirvana' und freut sich nicht des Nirvana. Und warum nicht? ‚Wohlgefallen ist des Leidens Wurzel', das hat er entdeckt, ‚Werden gebiert, Gewordenes altert und stirbt"[40]).

---

36) M 115.
37) It 43.
38) M 22 (I, p. 137).
39) D IX, 34.
40) M 1 (I, p. 6).

Was unter „Seligkeit" inhaltlich zu verstehen ist, wird von Sariputta, einem Hauptjünger Buddhas, ausgesprochen. Auf die Frage: „Was ist Seligkeit, was ist Leiden?" antwortet Sariputta:

„Wiedergeburt ist Leiden, Nicht-Wiedergeburt ist Seligkeit.

Bei der Wiedergeburt ist solches Leiden zu erwarten: Kälte, Hitze, Hunger, Durst, Exkrement, Urin, Gefährdung durch Feuer, Stock und Schwert; oder Verwandte und Freunde tun sich zusammen und fügen einem ein Leid zu.

Bei der Wiedergeburt ist solches Leiden zu erwarten.

Bei der Nicht-Wiedergeburt ist solche Seligkeit zu erwarten: weder Kälte noch Hitze, weder Hunger noch Durst, weder Exkrement noch Urin, keine Gefährdung durch Feuer, Stock und Schwert; Freunde und Verwandte tun sich nicht zusammen, um einem ein Leid zuzufügen.

Bei der Nicht-Wiedergeburt ist solche Seligkeit zu erwarten"[41]).

Die Nicht-Wiedergeburt, verbunden mit dem Ende des Leidens, ist das Nirvana im Sinne der Aufhebung des Daseins (bhavanirodha), also ein Negativum. Fragen wir, inwiefern ein Negativum, das kein Erlebnisinhalt zu sein vermag, als Seligkeit oder Glück bezeichnet werden kann, so ist die Erklärung darin gelegen, daß jene Bezeichnung des Nirvana nicht der Ausdruck eines Gefühlserlebnisses ist, sondern auf dem Gebiete des subjektiven Verstehens, Auffassens, Betrachtens und Bewertens gebraucht wird und im engsten Zusammenhang mit der Bewertung des Daseins als Leiden steht.

Als Sariputta gefragt wurde: „Wie kann es im Nirvana Seligkeit geben, da es ja in ihm kein Empfinden gibt?", legte er nach Aufzählung der fünf Kategorien der Sinnenlust dar, wie ein Mönch auf dem Wege der Versenkungen zum Aufhören von Vorstellen und Empfinden gelangt. Sariputta fuhr dann fort: „Und nach weisem Erkennen sind die Grundübel in ihm völlig erloschen. In diesem Sinne eben hat man das Nirvana als Seligkeit anzusehen"[42]). Im Zustande der letzten Versenkung empfindet der Mönch keinerlei Lust und Leid; Gleichmut und klare Bewußtheit erfüllen ihn. In dieser Geistesverfassung gewinnt der Mönch das höhere Wissen,

[41]) A X 65.
[42]) A IX, 34.

das in ihm die Grundübel und jegliche Begierde zum Erlöschen bringt. Das Erlöschen der Begierde, das Nirvana im psychologischen Sinne, hat aber die Nicht-Wiedergeburt und das Ende des Leidens zur Folge und ist unter diesem Gesichtspunkte als Seligkeit oder Glück zu betrachten.

Ein Mönch, der das Nirvana als Leiden betrachtet, kann nicht zur Erlösung gelangen. Einem Mönch hingegen, der das Nirvana als Seligkeit betrachtet, steht der Weg zum Heile offen[43]).

Die Betrachtung des Nirvana als Seligkeit wurzelt in der Lebensauffassung Buddhas. An einer Stelle des Kanons heißt es: „Hunger ist die schlimmste Krankheit, die Daseinserscheinungen sind das schlimmste Leiden. Wer dies der Wahrheit gemäß erkannt hat, für den ist das Nirvana die höchste Seligkeit"[44]).

Für Buddha ist das Dasein ein unendlich großes Meer von Leiden. Die Vergangenheit ist eine unabsehbar lange Zeit, die für die Wesen, die von Geburt zu Geburt wanderten, neben vergänglichen Freuden von ungezählten Trübsalen erfüllt war. Die Gegenwart trägt kein anderes Antlitz. In der Zukunft aber droht das Schicksal immer neuen und endlosen Leidens, falls der Strom der Wiedergeburten nicht zum Versiegen gelangt.

Nur ein Unwissender, der den wahren Charakter der Welt und des Lebens nicht erkannt hat, kann das Dasein als Glück betrachten, ihm anhängen und die Aufhebung desselben, das Nirvana, als Leiden betrachten.

Buddha hat das Dasein in seinem ganzen Umfang als Leiden erkannt, wendet sich vom Dasein ab und kennt kein höheres Ziel, als völlig und für immer vom Dasein befreit zu werden. In der Aufhebung des Daseins, im Nirvana, erblickt er „das höchste Ziel", „das höchste Gut". Das Nirvana überragt für Buddha alles andere an Wert und Bedeutung; es ist für ihn „das Beste", „das Höchste", „das Einzige". Kein höheres Glück, keine höhere Seligkeit als das Nirvana! Als die Errettung und Erlösung vom „schlimmsten Leiden" ist das Nirvana für Buddha „höchstes Glück, höchste Seligkeit".

Handelt es sich bei der Aussage, daß das Nirvana Seligkeit ist, um ein Werturteil, so gilt ein gleiches, wenn das Nirvana in Übungen der Kontemplation als „das Friedvolle, Hocherhabene" bezeichnet wird.

[43]) A VI, 101.

In einer Belehrung des Ananda sagt Buddha: „Und was, Ananda, ist die Wahrnehmung der Aufhebung? In diesem Falle, Ananda, begibt sich ein Mönch in den Wald, an den Fuß eines Baumes oder an eine einsame Stelle und stellt sich folgendes vor Augen: ‚Dies ist das Friedvolle, dies das Hocherhabene: das Zuruhekommen aller Daseinserscheinungen, das Verlassen aller Beilegungen, die Vernichtung der Gier, die Aufhebung, das Nirvana'. Dies, Ananda, nennt man die Wahrnehmung der Aufhebung"[45]).

Einem anderen Lehrtext zufolge betrachtet der Mönch in der ersten Versenkung die fünf Khandhas und zwar als Erscheinungen, die vergänglich, leidvoll und siech, ein Geschwür, ein Stachel, ein Übel und Leiden, ein Feind und Bedrücker, leer und Nicht-Ich sind. Sodann wendet er seinen Geist ab von jenen Erscheinungen und wendet ihn der todlosen Sphäre zu: „Dies ist das Friedvolle, dies das Hocherhabene: das Zuruhekommen aller Daseinserscheinungen, das Verlassen aller Beilegungen, die Vernichtung der Gier, die Leidenschaftslosigkeit, die Aufhebung, das Nirvana"[46]).

Der meditierende Mönch gewahrt bei der Betrachtung des menschlichen Daseins nur Vergänglichkeit, Leiden, Siechtum, Bedrängnis und Bedrückung, Unrast und Nichtigkeit. Sein Blick wendet sich dann jenem Reiche zu, wo alle Daseinserscheinungen zum Stillstand gelangt sind, alle Verstrickung in die Welt des Leidens zu Ende gekommen, die zu immer neuer Unrast führende Begierde vernichtet ist, wo das ruhelose Dasein für immer seine Aufhebung gefunden hat. Und beglückt erkennt der Mönch das Nirvana als „das Friedvolle", als „das Hocherhabene".

Wie auch außerhalb des Kanons das Werturteil über das Nirvana aufs engste mit der von Buddha gelehrten Welt- und Lebensanschauung verknüpft ist, zeigt uns folgende Stelle des Milindapanha:

„Gleichwie, o König, ein Mann an einer den ganzen Tag über erhitzten, glühendheißen, feurigen Eisenkugel weder unten, noch oben, noch in der Mitte irgend eine Stelle bemerkt, wo er sie anfassen könnte: ebenso auch, o König, erwägt der im Wandel Vollkommene der Gebilde Werdegang; und indem er der Gebilde Werdegang erwägt, gewahrt er dabei das Geborenwerden, gewahrt

---

[44]) Dh 203.

[45]) A X, 60, 10; vgl. ebd. 60, 9.

[46]) A IX, 36.

er das Altern, gewahrt er die Krankheit, gewahrt er das Sterben, und nicht bemerkt er darin irgendwie Glück oder Labsal; und weder am Anfang, noch in der Mitte, noch am Ende bemerkt er irgend etwas, woran er sich hängen sollte. Dabei bemächtigt sich der Widerwille seines Herzens, und eine Glut befällt seinen Körper. Und weil er da keinen Schutz, keine Zuflucht, keine Sicherheit findet, wird er der Werdeform überdrüssig. Gleichwie ein Mann, der in ein großes, flammendes Feuermeer hineingeraten und dort ohne Zuflucht, Sicherheit und Schutz ist, Grauen vor dem Feuer empfindet: so auch bemächtigt sich, da er nirgends etwas findet, woran er sich hängen sollte, der Widerwille seines Herzens, und eine Glut befällt seinen Körper. Und weil er da keinen Schutz, keine Zuflucht, keine Sicherheit findet, wird er der Werdeformen überdrüssig. Und während er in dem Werdeprozeß Schrecken wittert, erhebt sich in ihm der Gedanke: ‚Ein verzehrendes Feuer, wahrlich, ist dieser Werdeprozeß, lodernd, aufflammend, voll des Elends und der Verzweiflung. Daß doch einer das Jenseits des Werdens erreichen könnte, dieses höchste, erhabenste Ziel, den Stillstand aller Bildungen, die Loslösung von allen Substraten, der Gier Vernichtung, die Abwendung, die Aufhebung, das Nirvana!‘ So drängt sein Herz nach dem Jenseits des Werdens, erfreut sich daran, erheitert sich und fühlt sich zufrieden in dem Gedanken: ‚Endlich, wahrlich, habe ich den Ausgang gefunden!‘ gerade wie ein Mann, der sich verirrt hat und in eine fremde Gegend geraten ist, beim Auffinden des zu seinem Ziele führenden Weges froh, heiter und zufrieden wird, weil er endlich den Weg gefunden hat. Und um das Jenseits des Werdens zu erreichen, pflegt er den Pfad, forscht ihm nach, hegt ihn, wandelt ihn beharrlich. Und auf dieses Ziel heftet er seine Achtsamkeit, auf dieses Ziel heftet sich sein Wille, auf dieses Ziel richtet sich seine Verzückung. Und dadurch, daß er immer wieder erwägt, überkommt sein Geist den Werdeprozeß und gelangt zu jenem Zustande, wo es kein Werden mehr gibt. Und hat er das Jenseits des Werdens erreicht, so sagt man von ihm, daß er das Nirvana verwirklicht hat[47]).

[47]) Nach der Übersetzung von Nyanatiloka in: Zeitschrift für Buddhismus, V. Jahrg. 1923/24 (Neue Folge II. Jahrg.), München-Neubiberg 1924, S. 112 f.

5. Der von der Begierde Erlöste gehört zu seinen Lebzeiten dem sichtbaren Nirvana an. Nach dem Tode des Erlösten tritt das Parinirvana, das völlige Nirvana, ein, in dem die fünf Faktoren des menschlichen Daseins nicht vorhanden sind. Es besteht nun die heiß umstrittene Frage: Bedeutet das Parinirvana die Vernichtung oder die ewige Fortexistenz des Erlösten nach dem Tode?

Dem Pali-Kanon zufolge ist von Buddha bezüglich der Frage, ob der Vollendete nach dem Tode existiert oder nicht existiert, keine Offenbarung gegeben worden. Wird von Buddha zur Frage des Jenseits Stellung genommen, so geschieht es entweder in der kritischen Auseinandersetzung mit den Ansichten, die zu seiner Zeit über das Jenseits verfochten werden, oder aber in der Abwehr einer ihm fälschlich zugesprochenen Meinung.

Der Jenseitsglaube zur Zeit Buddhas bot das Bild einer geradezu chaotischen Mannigfaltigkeit.

Gewisse Asketen und Brahmanen glaubten an eine bewußte Existenz nach dem Tode und nahmen in sechzehn Formen ein nach dem Tode bewußt existierendes Selbst an. Es wurden von ihnen folgende Ansichten vertreten: „Nach dem Tode ist das der Krankheit überhobene bewußte Selbst mit Gestalt begabt", „ . . . nicht gestaltet", „ . . . zugleich gestaltet und nicht gestaltet", „ . . . weder gestaltet noch nicht gestaltet", „ . . . endlich", „ . . . unendlich", „ . . . zugleich endlich und unendlich", „ . . . weder endlich noch unendlich", „ . . . ausgestattet mit der Vorstellung der Einheit", „ . . . der Vielheit", „ . . . des Begrenzten", „ . . . des unendlich Großen", „ . . . ausschließlich selig", „ . . . ausschließlich Qual empfindend", „ . . . sowohl selig wie Qual empfindend", „ . . . weder Qual empfindend noch selig"[48]).

Andere Asketen und Brahmanen behaupteten in achtfacher Weise ein nach dem Tode unbewußt existierendes Selbst[49]; wieder andere glaubten in achtfacher Form, daß das Selbst nach dem Tode weder bewußt noch unbewußt sei[50]).

Gewisse Asketen und Brahmanen lehrten die Vernichtung des Selbst beim Tode, vertraten aber sieben verschiedene Auffassungen vom Charakter des Selbst, das im Tode vernichtet wird[51]).

---

[48]) D I, 2, 38 (Franke, *Dighanikaya*, S. 34).
[49]) D I, 3, 1 f.
[50]) D I, 3, 5 f.
[51]) D I, 3, 9 ff.

Als synonym mit dem Begriff des Selbst wurde in der Diskussion über das Jenseits der Begriff Tathagata (der Vollendete) gebraucht. Bezüglich des verstorbenen Tathagata wurde in dem Kreise von Asketen und Brahmanen vier Ansichten verfochten[52]). „Der Tathagata ist jenseits des Todes"; „Der Tathagata ist nicht jenseits des Todes"; „Der Tathagata ist und ist auch nicht jenseits des Todes"; „Weder ist, noch ist auch nicht der Tathagata jenseits des Todes"[53]).

Buddha nimmt zu allen Formen des Jenseitsglaubens seiner Zeit eine ablehnende Stellung ein. Wie über andere spekulative Gedanken seiner Zeitgenossen spricht sich Buddha über die mit dem Glauben an das Selbst verknüpften Jenseitsideen folgendermaßen aus: „Aber, Mönche, dem Tathagata[53]) ist offenbar: ‚Diese Ansichten, so gefaßt und eifrig gepflegt, werden dazu und dazu führen, und was das Jenseits anbetrifft, solche und solche Konsequenz haben'. Das ist dem Tathagata offenbar, und auch, was noch darüber hinausgeht. Aber auf ein solches Wissen legt er keinen Wert, ein anderes Wissen trägt er in seinem Inneren, das Wissen von der Erlösung, und nachdem er der Gefühle Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis, und wie man ihnen entflieht, der Wahrheit gemäß erkannt hat, ist er durch die Abkehr erlöst, der Tathagata"[54]). Die Ansichten über den verstorbenen Tathagata nennt Buddha „ein Dickicht von Ansichten, ein Wirrwarr von Ansichten, ein Puppenspiel von Ansichten, ein Tappen in Ansichten, eine Fessel von Ansichten, eine leidvolle, verderbliche, verzweifelnde, jammervolle, die nicht zur Weltabkehr, Leidenschaftslosigkeit, Aufhebung, Beruhigung, nicht zum höheren Wissen, nicht zur Erwachung, nicht zum Nirvana führt"[55]).

Gibt Buddha für die Ablehnung zeitgenössischer Ansichten über das Jenseits eine Begründung, so vertritt er entweder die These, daß das Selbst oder der Tathagata nicht zu erfassen ist, oder er nimmt den erkenntnistheoretischen Standpunkt ein, daß der Tathagata nach dem Tode dem menschlichen Erkennen entzogen ist.

In einem Lehrtext heißt es: „Wenn, ihr Mönche, das Selbst vorhanden wäre, könnte es dann auch ein dem Selbst Angehörendes geben?" — „Ja, o Herr!" — „Wenn ein dem Selbst Ange-

---

[52]) Ud VI, 4.
[53]) Tathagata ist hier Selbstbezeichnung Buddhas.
[54]) D I, 2, 40; I, 3, 8; I, 3, 18.
[55]) M 72.

hörendes vorhanden wäre, könnte es dann auch ein ‚Mir selbst' geben?" — „Ja, o Herr!" — „Da nun, ihr Mönche, das Selbst und ein dem Selbst Angehörendes in Wahrheit und Gewißheit nicht zu erfassen ist, wie steht es dann mit der Lehre: ‚Dies ist die Welt, dies das Selbst; dies werde ich nach meinem Tode werden, unveränderlich, beständig, ewig, unwandelbar, so werde ich in alle Ewigkeit mir gleich bleiben' — ist das nicht, ihr Mönche, eine vollendete Narrenlehre?"[56]) In einer anderen Lehrrede lehnt Buddha die vier Ansichten bezüglich des verstorbenen Tathagata deshalb ab, „weil in dieser Welt in Wahrheit und Gewißheit der Tathagata nicht zu erfassen ist"[57]).

Der Weg, auf dem Buddha zu der These von der Unerfaßbarkeit des Selbst bzw. des Tathagata gelangt, ist für uns aus den Pali-Texten deutlich erkennbar.

Buddha erblickt den Ursprung des Jenseitsglaubens in der Unkenntnis der fünf Khandhas, ihrer Entstehung und ihrer Aufhebung[58]). Die Unwissenden hängen den Khandhas an, sind ihnen ergeben und betrachten sie als das Selbst oder mit dem Selbst in irgend einer Form verbunden[59]). Diese Betrachtungsweise ist letzter Entstehungsgrund der verschiedenen Ansichten über das Jenseits[60]).

Die Betrachtung, der von Buddha die Khandhas unterzogen werden, vollzieht sich im Lichte des alten indischen Begriffes vom Atman an sich. Der Atman oder das Selbst an sich bedeutet ewiges, unvergängliches, unveränderliches, leidloses Sein, Wonne und Macht beliebiger Selbstgestaltung. Buddha prüft, ob die Wesensbestimmungen des Selbst den Khandhas zu eigen sind, und er erkennt, daß jedem Khandha der Charakter des Selbst fehlt. In keinem Khandha ist das Selbst Wirklichkeit; jeder Khandha ist Nicht-Selbst. Im ganzen Bestande des menschlichen Daseins läßt sich also das Selbst nicht finden oder erfassen.

In bezug auf den Tathagata stellt Buddha die folgenden Fragen: Ist der einzelne Khandha der Tathagata? Ist der Tathagata im einzelnen Khandha enthalten? Ist der Tathagata außerhalb des einzelnen Khandha? Ist die Gesamtheit der Khandhas

---

[56]) M 22.
[57]) S XLIV, 2, 21.
[58]) S XXXIII, 1—5.
[59]) S XXIV- 3; XLIV, 8.
[60]) S XXIV, 3; 15—18.

der Tathagata? Ist der Tathagata ein Wesen ohne jeden Khandha?, mit anderen Worten: Existiert der Tathagata außerhalb der Khandas? Alle diese Fragen sind zu verneinen, und Buddha gelangt zu dem Resultat, daß der Tathagata nicht zu erfassen ist[61]).

Aus dem Befund, daß das Selbst oder der Tathagata nicht zu erfassen ist, ergibt sich als Folgerung, daß über das Selbst keinerlei ontologische Aussage möglich ist. Die Existenz des Selbst kann weder behauptet noch verneint werden. Da im Bestande des menschlichen Daseins das Selbst unerfaßbar ist, so fehlt jede Grundlage, an eine Fortexistenz des Selbst nach dem Tode zu glauben. Ebensowenig ist es möglich, die Nicht-Existenz oder die Vernichtung des Selbst nach dem Tode zu behaupten. Buddha weist den Vorwurf ,daß von ihm die Vernichtung nach dem Tode gelehrt werde, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf seine Doktrin von der Unerfaßbarkeit des Tathagata zurück[62]).

Die These Buddhas, daß der Tathagata unerfaßbar ist, bezieht sich zunächst auf den lebenden Tathagata ; sie besagt, daß der Tathagata schon im gegenwärtigen Leben[63]) als ein in und für sich bestehendes Sein im Sinne des Selbst nicht zu erfassen ist. Ist der Tathagata gestorben, so ist er nach Buddha dem Bereich des menschlichen Erkennens völlig entzogen.

Als der Wanderasket Vaccha die Frage stellte, wo ein Erlöster wiedererscheine, oder ob er nicht wiedererscheine, knüpfte Buddha im Dialoge mit Vaccha an das Phänomen des Feuers an. Wenn ein Feuer vor Vaccha brennt, so wird von Vaccha erkannt: „Vor mir brennt dieses Feuer". Die etwaige Frage: „Wodurch bedingt brennt das Feuer?" würde Vaccha beantworten können durch die Angabe des Brennmaterials. Erlöscht vor Vaccha das Feuer, so wird von Vaccha erkannt: „Dieses Feuer vor mir ist erloschen". Würde nun aber die Frage gestellt: „Nach welcher Richtung ist das erloschene Feuer gegangen, nach Osten oder nach Westen oder nach Norden oder nach Süden?", so wäre eine solche Frage als unzutreffend zu bezeichnen, und es wäre zu erwidern: „Das Feuer brannte, bedingt durch Heu und Holz, und nachdem es dies verzehrt und keine andere Nahrung erhalten hat, ist es eben, da es keine Nahrung hat, erloschen, wie man es nennt."

---

61) S XLIV, 2, 13 ff.
62) M 22.
63) M 22.

Dem erloschenen Feuer gleicht der verstorbene Tathagata. Alle Khandhas, durch die man den Tathagata beschreiben und kennzeichnen könnte, sind für den Tathagata nach dem Tode aufgegeben, daseinsenthoben und nicht mehr fähig, künftig wieder in die Erscheinung zu treten. Von den Khandhas erlöst, ist der Tathagata tief, unermeßbar, unergründbar wie das große Meer; „er erscheint wieder" — das trifft nicht zu; „er erscheint nicht wieder" — das trifft nicht zu; „er erscheint wieder und erscheint auch nicht wieder" — das trifft nicht zu; „weder erscheint er wieder, noch erscheint er nicht wieder" — das trifft nicht zu[64]).

Was Buddha durch den Vergleich des Tathagata mit dem großen Meer zum Audruck bringen will, ist deutlich erkennbar aus dem Dialoge zwischen Buddha und dem König Pasenadi, der nach dem Grunde fragte, aus dem Buddha über die Existenz bzw. Nicht-Existenz des Tathagata nach dem Tode keine Offenbarung gegeben habe. Der Gedankengang des Dialoges ist folgender. Es gibt keinen Rechner, der die Sandkörner am Ganges zu zählen imstande wäre. Ebensowenig gibt es einen Rechner oder Zählbeamten, der das Wasser im großen Meer zu messen vermag, der sagen kann: So viel Maß Wasser, oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Maßen Wasser sind im Meere. Denn das große Meer ist tief, unermeßbar, unergründbar. Für den Tathagata sind die Khandhas, durch die man ihn kennzeichnen könnte, nach dem Tode entwurzelt, wie ein Palmstumpf ausgerodet. Von den Khandhas erlöst, ist der Tathagata tief, unermeßbar, unergründbar, wie das große Meer. Daß der Tathagata nach dem Tode existiert, trifft nicht zu; daß er nach dem Tode nicht existiert, trifft nicht zu. Daß der Tathagata nach dem Tode zugleich existiert und nicht existiert, trifft nicht zu; daß er nach dem Tode weder existiert noch nicht existiert, trifft nicht zu[65]).

Die Bedeutung des Satzes: „Das große Meer ist tief, unermeßbar, unergründbar" ist durch den Zusammenhang, in dem er steht, außer Zweifel gestellt. Der Satz gibt den Grund an, aus dem es unmöglich ist, die Wassermenge des Meeres festzustellen. Das große Meer besitzt eine für den Menschen unüberwindliche Tiefe, so daß es nicht gemessen, nicht bis zu seinem Grunde erfaßt werden kann. Offensichtlich besitzt der Satz nicht die Bedeutung,

---

[64]) M 72.
[65]) S XLIV, 1. 21 ff.

daß die Natur oder das Wesen des Meeres unergründbar und mithin unerkennbar ist. Die Unermeßbarkeit des Meeres d. h. die für den Menschen bestehende Unmöglichkeit, die quantitative Größe des Meeres zu bestimmen, steht zur qualitativen Beschaffenheit des Meeres in keinerlei Beziehung. Das Meer ist nur deshalb nicht meßbar, weil der Meeresgrund für den Menschen unzugänglich ist.

Somit kann auch der Vergleich des verstorbenen Tathagata mit dem Meer in seiner Sinnbedeutung nicht verkannt werden. Der Tathagata, den man bei dessen Lebzeiten auf Grund der Khandhas „beschreiben und kennzeichnen" kann, ist nach dem Zerfall der Khandhas dem Bereich der menschlichen Erkenntnis entrückt, jedem Maßstabe entzogen, unerreichbar wie der Meeresgrund. Es handelt sich bei jenem Vergleiche nicht etwa um die Aussage, daß der nach dem Tode fortexistierende Tathagata seinem Wesen nach unergründbar und daher unerkennbar sei, sondern um den Ausdruck des Gedankens, daß bezüglich des verstorbenen Tathagata für den Menschen schlechthin jede Erkenntnismöglichkeit fehlt. Die Wassermenge des Meeres ist unbestimmbar und mithin unerkennbar, weil die Tiefe des Meeres ein Messen nicht zuläßt. Der verstorbene Tathagata ist dem menschlichen Erkennen entzogen, weil nach dem Zerfall der Khandhas die Bedingung fehlt, unter der allein nach Buddha eine Erkenntnis bezüglich des Tathagata möglich ist. Die von Buddha geforderte Bedingung lautet: „Nur insofern gibt es eine Möglichkeit der Benennung, eine Möglichkeit der Erklärung, eine Möglichkeit der Kenntlichmachung, nur insofern tritt etwas in den Bereich der Erkenntnis . . . , — insofern nämlich Name und Körperlichkeit mit dem Bewußtsein vereint sind"[66]). Werden nach diesem erkenntnistheoretischen Grundsatz Buddhas die verschiedenen Ansichten über die Existenz bzw. Nicht-Existenz des verstorbenen Tathagata beurteilt, so erweisen sie sich als „Irrglaube"[67]).

Für das menschliche Erkennen besteht bezüglich des verstorbenen Tathagata ein undurchdringliches Geheimnis. Somit muß die Frage: Ist das Parinirvana Vernichtung oder ewige Fortexistenz? — ohne Antwort bleiben.

* * *

[66]) D XV- 22 (Nach M. Winternitz, *Der ältere Buddhismus*, Tübingen 1929², S. 59).

[67]) D XV, 32.

Die Resultate unserer Untersuchung sind in kurzer Zusammenfassung folgende.

Die Lehre Buddhas über das Nirvana ist hervorgegangen aus der kritischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Erlösungstheorien und der kritischen Prüfung zeitgenössischer Übungen auf dem Gebiete des Erlösungsstrebens. Buddha hat die Idee des Nirvana losgelöst sowohl von der Verbindung mit dem Atmanglauben als auch von der Verknüpfung mit bestimmten vom Yoga gepflegten Versenkungszuständen. Der gesamten Versenkungspraxis wurde von Buddha die Rolle eines Hilfsmittels auf dem Wege zum Nirvana zugewiesen. Der von Buddha aufgestellte neue Nirvanabegriff besitzt einen psychologischen und kosmologischen Inhalt. Das Nirvana ist das Erlöschen der Begierde; im kosmologischen Sinne ist es eine dem Werden und Leiden entrückte Region. Als die endgültige Erlösung vom leidvollen Dasein wird das Nirvana von Buddha als die höchste Seligkeit betrachtet und bewertet. Im übrigen ist die Nirvanalehre Buddhas durch erkenntniskritische Gesichtspunkte bestimmt. Buddha, dem das Absolute als unfaßbar galt, hat dem Nirvana den Charakter des Absoluten weder beilegt noch abgesprochen. Da das Selbst bzw. der Tathagata nicht erfaßt werden kann, so entbehrt nach Buddha jede Form des Jenseitsglaubens seiner Zeit der Begründung. Da der Tathagata nach dem Zerfall der Khandhas dem Bereich des menschlichen Erkennens entzogen ist, so besteht keine Möglichkeit für die Entscheidung der Frage, ob das Parinirvana ewige Existenz oder Vernichtung ist.