

Glaubensverbreitung schare und Ungarn teils mit der Förderung von Missionsberufen, teils mit Almosen das Werk unterstützte. Die ungarischen Katholiken können Gott dem Herrn ohnehin niemals genug Dank sagen, daß er sie aus der Finsternis des Heidentums in sein wunderbares Licht geführt hat.

---

## Der Buddhismus\*

### Beitrag zu Leben und Lehre des Buddha

Von Privatdozent Dr. Günther Schulemann

Ein einziger Blick schon auf die Kulturgeschichte des Ostens unterrichtet von der bedeutungsvollen Rolle, die darin der Buddhismus spielte. Ja diese Religion ist vielleicht sogar als das einzig einigende, geistige Band zu bezeichnen, das sonst so verschiedenartige Kulturkreise wie den indischen und ostasiatischen zu einer gewissen Einheit zusammenschließt, als ein Ferment, das die verschiedensten Bestandteile durchsäuerte, zersetzend oder veredelnd, und eine gewisse gemeinsame geistige Haltung oder Atmosphäre schuf, die uns wenigstens als die des fernen Orients einheitlich erscheint. Gleichwohl muß immer wieder daran erinnert werden, daß die erwähnten Kulturkreise auch Verschiedenheiten behielten, kaum geringer als diejenigen sind, die uns von jedem von ihnen trennen, und daß der Buddhismus eine Anpassungsfähigkeit bewies, die ihn, rein historisch nur betrachtet, eher dem Neuplatonismus und der Gnosis als etwa dem Christentum vergleichbar erscheinen läßt. Sonst freilich, in Belebung geistiger Kräfte und Beziehung zu allen möglichen Kulturleistungen übertrifft er bei weitem die erwähnten spätantiken Erscheinungen des Abendlandes, und so kann er auf einen Siegeszug wie nur irgendeine Weltreligion zurückblicken. Wenn auch nicht immer gleichzeitig, vielmehr nur vorübergehend herrschend, hat er die Hälfte der Menschheit, eben jene beiden asiatischen großen Kulturkreise und noch verschiedene Mischkulturen, nachhaltig beeinflußt. Die Kalmüken an der Wolga und Burjäten an Baikalsee hängen ihm mit derselben Hingebung noch heute an wie die Singhalesen auf Ceylon und die Bewohner von Birma und Siam. Ungeheure Ruinenstätten in Turkestan, Afghanistan, Nordindien, Hinterindien und Java sind Zeugen seiner einstigen Machtentfaltung in diesen Gebieten. In China, Korea und Japan erfuhr er immer wieder Niedergang und Neu-

---

\* In einer Folge von Aufsätzen wird der Verf. auf Grund eigener Forschung die Leser in die geistige Welt des Buddhismus und ihre Probleme einführen. D. Red.

belebung, und in Hochasien herrscht er noch immer mit einer mächtigen Hierarchie. Ein Verständnis seiner Geschichte gibt einen Leitfaden zum Verständnis der Geschichte fast ganz Asiens, und allmählich schreiten wir ja nun wirklich zur universalgeschichtlichen Betrachtung fort auf einem Wege, wie ihn etwa Astronomie, Geologie und Geographie schon längst gegangen sind. Darum kann schon aus diesem Grunde das Studium des Buddhismus nie ganz wertlos erscheinen. Zudem eröffnet es Ausblicke in eine reiche Literatur, Spekulation, Dichtung, Gestaltung bildender Künste und vieler Fertigkeiten jener Völker. Seine Kenntnis muß für den Missionar als unerläßlich bezeichnet werden, und es bedarf gar nicht erst der Schwärmereien einiger Geistesströmungen im Abendland der letzten Jahrzehnte, um ihn uns als Größe erscheinen zu lassen, mit der sich eine Auseinandersetzung lohnt.

Über den Buddhismus ist schon ungemein viel geschrieben worden, und die Forschung hat sich auch bereits mit dem Eifer des Spezialistentums auf diesen Gegenstand geworfen. Das erschwert im Verein mit der Vielgestaltigkeit, in der sich der Buddhismus bei den verschiedenen Völkern präsentiert, die Orientierung. Ja es kann auch bei Wert- und Endurteilen zu großen Mißverständnissen kommen; denn was für dieses Gebiet und diese Erscheinungsform zutrifft, ist für ein anderes Land ganz unbrauchbar. Gerade im Hinblick auf die Tatsache, daß man sich diese Differenzierung nicht weitgehend, ja verwirrend genug vorstellen kann trotz mancher gemeinsamen Grundzüge, ist nun im folgenden der Versuch gemacht, eine Orientierung zu geben gewissermaßen durch Abheben einzelner Schichten und Erklärung aus historischen Voraussetzungen. Dabei soll 1. „Leben und Lehre des Buddha“ behandelt werden, wobei uns besonders die Frage nach dem philosophischen oder religiösen Charakter des ursprünglichen Buddhismus interessiert. Eine weitere Abhandlung wird 2. „Die spätere Spekulation und religiöse Vertiefung des Buddhismus und die Ausbildung der wichtigsten Schulen und Schriftsammlungen“ untersuchen. Hierbei werden die häufig nur nebenbei berührten Erscheinungen des Sektenwesens, der subtilen Philospheme der „großen Überfahrt“ und der Differenzierung des Schrifttums und der Mythologien und ihrer künstlerischen Verwertung zu charakterisieren sein. Eine dritte Abhandlung 3. „Die geschichtliche Entwicklung der Gegenwartsformen des Buddhismus“ wird sich mit den Voraussetzungen der heutigen Gestaltung des Buddhismus, also seiner Geschichte und Organisation, seiner äußeren Erscheinung, seinem Kultus usw. in den verschiedenen Ländern befassen. Eine letzte wird 4. „Buddhismus und Abendland“ untersuchen, angefangen von den schwer kontrollierbaren Beziehungen in der ausgehenden Antike über Vorderasien, Buddha-legende, Erlösungstheorien des späteren Buddhismus, über Begegnungen in Turkestan bis zu dem fortschreitenden Bekannterwerden der Religion des Ostens in Europa und bis zur Gegenwart mit der beginnenden Auseinandersetzung. Bei allen Darlegungen ist der Versuch gemacht, über die wichtigsten Quellen, die Art ihrer Zugänglichkeit und die maßgebendsten Forschungen und Literaturwerke zu orientieren, wie ja

überhaupt der Umfang der Darlegungen nur ein erstes Wegweisen und Übersichtlichmachen gestattet, freilich gestützt auf die Fülle von Arbeit, die in den letzten Jahrzehnten in den verschiedensten Ländern geleistet wurde und die beinahe selbst schon wieder zum Ozean angeschwollen ist<sup>1</sup>.

## I.

### Leben und Lehre des Buddha

Bei der Frage nach den ersten Anfängen der großen Religion des Ostens wird oft genug dem Begründer, dem historischen Buddha, der Charakter des Religionsstifters und seiner ursprünglichen Lehre der Charakter der Religion abgesprochen. Dann wieder wird auf den Grundzug der Unpersönlichkeit des Ideals buddhistischer Sittlichkeit, Vollkommenheit, Göttlichkeit verwiesen, um damit zu begründen, daß kaum eine ausgesprochene Persönlichkeit am Anfange der Entwicklung gestanden haben könne, ja vielleicht gar keine historische Persönlichkeit, daß vielmehr alles sich ins Mythische auflöse (Sénart, Die Buddhalegende als Sonnenmythos). Dem steht wieder die Feststellung gegenüber, daß nicht so sehr der theoretische Lehrgehalt des älteren Buddhismus, der sich uns als typisch indisch präsentiert, sondern offenbar die Art des Vortrages und der Verkörperung in der Person des Stifters ihm Ansehen und Anhang verschafft habe und in der Nachwirkung des Zaubers seiner Persönlichkeit noch immer neu gewinne, mag auch in manchen Erscheinungsformen und Ländern heutzutage der Stifter selbst ganz hinter späteren Spekulationen und ihren Gottheiten zurücktreten. Alle diese Ansichten sind aber mehr oder weniger vorgefaßte Meinung oder geistreiche Theorie. Zum Glück gestattet eine besonnene, kritische Betrachtung, gestützt auf ergiebige historische Forschung und Vergleichung, die

<sup>1</sup> Einen ungefähren Begriff von dem allein in Deutschland Erschienenen gibt H. L. Held, Deutsche Bibliographie des Buddhismus, München-Leipzig 1916. Von Literatur sei außer auf die Artikel in den großen Enzyklopädien und in den Handbüchern der Religionsgeschichte und außer auf die klassischen Darlegungen von Burnouf (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*) und Lassen (*Indische Altertumskunde*) auf folgende Werke verwiesen: Wassiljew, *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*, Petersburg 1860/61; Koeppen, *Die Religion des Buddha*, Berlin 1856/59; H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* 1896; Sp. Hardy, *Manual of Buddhism and Eastern Monachism*; P. E. Pavolini, *Buddismo* 1898; J. Dahlmann, *Nirvâna* 1896; ders., *Buddha* 1898; E. Hardy, *Buddha* 1903; ders., *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken*, 3. Ausg. von R. Schmidt, Münster 1927; Rhys Davids, *Der Buddhismus*, dtsh. von Pfungst, Leipzig (Reclam); H. Hackmann, *Der Buddhismus*, 2. Aufl., Tübingen 1917; H. Beckh, *Der Buddhismus*, Berlin-Leipzig 1916; R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, 3. Aufl., Leipzig-Berlin 1921.

Feststellung, daß wir durchaus nicht derart im Finstern oder in grauer Dämmerung zu tasten brauchen, sondern uns doch wohl ein fester umrissenes Bild entwerfen können.

Nicht nur die allerdings immer phantastischer werdenden Legenden späterer Zeit, wie sie heute vielfach sogar nur in anderen Sprachen und Kulturkreisen erhalten sind, nicht nur die Tradition chinesischer Indienpilger<sup>2</sup>, tibetischer Historiker<sup>3</sup> und selbst der sehr vagen, später polemisch gehaltenen brahmanischen Überlieferung, sondern auch die sehr viel schlichteren Berichte des südasiatischen Pâli-Kanons, der 45 v. Chr. auf Ceylon erstmalig schriftlich fixiert wurde, deuten auf einen gemeinsamen Kern hin, der einen ganz bestimmten Lebenslauf im Umriß festhält. Ganz besonders aber sind es die Ruinen von Reliquienschreinen (Stûpas), die sich im nördlichen und mittleren Indien zerstreut finden, und die Fels- und Säuleninschriften des indischen Königs Açôka (Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.) zusammen mit den Angaben ceylonesischer Chroniken<sup>4</sup>, die auch mit der tibetischen Tradition in einigen Einklang zu bringen sind, welche keinen begründeten Zweifel übrig lassen, daß hier das Andenken an eine eigenartige und gefeierte Persönlichkeit fortlebt, und daß ihre Lebenszeit etwa auf Mitte und Ende des 6. und Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen ist.

Was nun die auf uns gekommenen Lebensbeschreibungen des Buddha betrifft, so handelt es sich im wesentlichen um folgende: In der Pâli-Überlieferung enthalten viele Bücher des Kanons gelegentliche biographische Bemerkungen<sup>5</sup>, ferner die ersten Kapitel des Mahāvagga im Vinaya-Pitaka (Disziplinteil des „Drei-Korbes“) einen Bericht über die Gründung des Ordens<sup>6</sup>. Im Sutta-Pitaka (Lehrredenteil) ist im Dîgha-nikâya das ausführliche, schöne und schlichte Mahâ-Parinibbâna-Sutta zu finden (4. Jahrhundert v. Chr.), welches die letzten Lebenstage

<sup>2</sup> Besonders Fa-hian (4. Jahrhundert n. Chr.), Sung-yun (6. Jahrhundert) und Hiuen-thsang (7. Jahrhundert), übersetzt von Rémusat, Beal, St. Julien.

<sup>3</sup> Besonders Tāranātha (ed. Schiefner, Petersburg 1868 u. 69), der dem 17., und Sumpa-mkhanpo (ed. Sarat Chandra Das, Calcutta 1908), der dem 18. Jahrhundert angehört, die aber beide alte Tradition verwerfen.

<sup>4</sup> Mahāvansa (Colombo 1899) und Dîpavansa (London 1878). A. Cunningham, Inscription of Açoka, London 1877.

<sup>5</sup> Dieselben sind vor allem in dem berühmten Buche von H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, 7. Aufl., Stuttgart-Leipzig 1920. Vgl. ferner die freie Zusammenfassung L. Suali, Der Erleuchtete, das Leben des Buddha 1924; M. Dutoit, Das Leben des Buddha, Leipzig 1912.

<sup>6</sup> Der Pâli-Kanon ist auf Veranlassung des vorletzten Königs von Siam gedruckt worden; die meisten Texte wurden zudem von der Pâli-Text-Society ediert.

des Buddha behandelt<sup>7</sup>, ferner Jâtaka (frühere Wiedergeburtserzählungen des Buddha) mit Kommentar aus dem 5. Jahrhundert n. Chr., die chronologisch beste Lebensbeschreibung von der Geburt bis zur ersten Heimkehr nach erlangter Buddhaschaft bietend<sup>8</sup>, und Buddhavansa<sup>9</sup> mit kurzen Biographien früherer Buddhas und des historischen Buddha. Auf dieser Tradition fußen auch spätere singhalesische, birmanische und siamesische Darstellungen<sup>10</sup>. Die Sanskrit-Überlieferung bietet in dem Buddha-cârita des Açvaghosha (1. Jahrhundert n. Chr.) die poesievollste, abgeschlossenste, epische Behandlung des ganzen Lebens; wenigstens fußen darauf die chinesische und die tibetische Übersetzung, während der jetzt noch erhaltene Sanskrittext nur aus der ersten Hälfte, den ersten 14 Gesängen oder Kapiteln besteht<sup>11</sup>. Ferner sind Bruchstücke des in den letzten Jahrzehnten in Turkestan gefundenen Sanskrit-Kanons zu nennen und die wohl dem 6. Jahrhundert n. Chr. angehörende Legendendichtung Lalitavistara mit vielem phantastischen Beiwerk, die auch ins Tibetische übersetzt wurde<sup>12</sup>. Verwandt ist das Sanskritwerk Mahâbhinishkramana-Sûtra („Das Buch von der großen Entsagung“, der Aufgabe von Hof und Heimat durch den werdenden Buddha 5.—6. Jahrhundert n. Chr.), von dem eine chinesische Übersetzung zugänglich ist<sup>13</sup>. Auch spätere chinesische, tibetische und japanische Darstellungen<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Text ed. Childers. Ins Deutsche übersetzt von Karl Eugen Neumann und von Hermann Beckh, ins Englische von T. W. Rhys Davids. A. O. Franke, Übers. des Dîgha-Nikâya, Göttingen-Leipzig 1911.

<sup>8</sup> Ed. D. Fausböll, ins Englische übersetzt von Cowell, ins Deutsche z. T. von E. Lüders u. a. M. Dutoit, Jâtakam, 7 Bde., Leipzig 1908—1921.

<sup>9</sup> Ed. Morris.

<sup>10</sup> Übersetzungen ins Englische und Proben bei Sp. Hardy, Bigandet und Alabaster. Vgl. besonders P. Bigandet, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, 4. ed. 2 vol., London 1911/12.

<sup>11</sup> Wie die meisten Sanskrittexte in der Bibliotheca Indica ediert, die ersten Gesänge nach einem nepäles. Manuskript noch besonders von K. M. Joglekar, Bombay 1912; ferner Text von Cowell, Anecdota Oxoniensia 1893, und Übersetzung ins Englische vol. 49 der Sacred Books of the East. Ins Deutsche von Carl Capeller (Religiöse Stimmen der Völker, Diederichs, Leipzig); ferner von H. L. Held 1920 und von Richard Schmidt 1923; nach der chinesischen Version Fo-sho-hing-tsan-King von S. Beal im XIX. Bande der Oxford Sacred Books of the East übersetzt, danach deutsch von Th. Schultze bei Reclam, Leipzig. Tibetisch und deutsch herausgegeben von Fr. Weller, Leipzig 1926/28.

<sup>12</sup> Text ed. Râjendrâlalamitra; ins Französische übersetzt von Foucaux (Annales du Musée Guimet VI); auch der tibetische Text ediert und übersetzt von Foucaux, Paris 1847.

<sup>13</sup> Von S. Beal, Romantic Legend of Sâkyâ Buddha, London 1875.

<sup>14</sup> A. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Cākya munis, Petersburg 1845; nach tibetischer Überlieferung auch Rockhill, Life of the Buddha 1884.

sind von dieser Tradition abhängig, die also auf Sanskritwerken fußt und sich von der Pāli-Überlieferung im wesentlichen durch reichere Ausschmückung unterscheidet.

Das nun, was sich bei Vergleichung und kritischer Sichtung dieses umfangreichen Materials, das zudem noch durch die Zeugnisse der bildenden Künste in den verschiedensten Ländern<sup>15</sup> eine reiche, illustrative Begleitung erfährt, als übereinstimmend, in sich überzeugend, ungezwungen und wahrscheinlich herauschälen läßt, kombiniert mit dem Bilde, das wir uns von den kulturellen Zuständen Indiens vor und zur Zeit des Buddha zu entwerfen imstande sind, gibt Möglichkeit und Rahmen für eine Schilderung dieses für die Geschichte der asiatischen Menschheit so bedeutungsvollen Lebens.

Schon waren wohl mehr als anderthalb Jahrtausende vergangen, seit arische Einwanderer von Nordwesten her das Fünfstromland betreten und unterworfen hatten, und Jahrhunderte, daß sie weiter nach dem Osten, nach dem Gangestale vorgedrungen waren und nach Einstellung von Bruderkämpfen seßhafte Lebensweise angenommen und überall kleine Teilreiche errichtet hatten. So strebte etwa im 6. Jahrhundert v. Chr. im östlichen Gangestale das Reich von Māgadha auf, mit dem etwas weiter westlich, nach dem „heiligen Mittellande“ der Brahmanen zu, die Könige von Koçāla zu Ārāvastī rivalisierten. Aber dazwischen lagen noch kleine halb oder ganz unabhängige arische Fürstentümer, und im Süden wie in den Vorhöhen der nördlichen Berge lebten noch nicht völlig unterworfenen fast wilde Völkerschaften verschiedener Rassen. Denn noch längst nicht alle dunkelhäutigen Ureinwohner des Landes waren in die Dienstbarkeit niedriger Kasten eingereiht. So hatte der kriegerische Adel noch manche Aufgaben; aber verglichen mit früheren Zeitläufen war doch etwas wie eine Beruhigung eingetreten, die auch in einer verfeinerten Kultur zum Ausdruck kam.

Man hat diese Zeit gelegentlich als eine Zeit des Niederganges und den aufkommenden Buddhismus als Verfallserscheinung angesprochen, womöglich ihn auch noch rassenpsychologisch als Eindringen mongolischer Geistesart erklären wollen. Aber auch die Völker und Kulturen haben ihre individuelle Geschichte. Dekadenz und erhöhte Geistigkeit können zusammen bestehen, und alle Faktoren, die eine Kulturhöhe einer Zeit bedingen, können kaleidoskopartig zusammenstürzen und irgendeine ungeahnte Neukombination vorbereiten. Daß trotz der ungünstigsten Bedingungen, der furchtbarsten Katastrophen und Mißbräuche die Geschichte der arischen Inder bis zum heutigen

<sup>15</sup> Besonders sei hier verwiesen auf: Ajantā. An Album of the colour and monochrome reproductions of the Ajantā-Frescoes based on photography. With an explanat. text by G. Yazdani and an introduct. essay by L. Binyon, 4 Pts. Oxford 1928 sq.; N. J. Krom, The Life of Buddha on the Stūpa of Barabudur according to the Lalitavistara-Text. 120 Repr., Haag 1926; ferner „Die Buddhalegende auf den Flachreliefs der ersten Galerie des Stūpa von Boro-Budur auf Java“. Die Umrißzeichnungen von C. F. Wilsen mit Einl. von Haas, Leipzig 1923.

Tage noch weiter gegangen ist, zeigt doch zum mindesten, daß damals noch nicht der Anfang vom Ende einsetzte. Immerhin, die Vermischung mit Ureinwohnern, die erschlaffende Wirkung des Klimas und das skeptische Irrewerden an bisherigen Überlieferungen hat damals zwar wohl noch nicht Hindus aus den Ariern gemacht, aber doch einen gewissen Bruch im Naturell des Eroberervolkes herbeigeführt. Auch zunehmender Wohlstand und eine vielfach mehr auf das Genießen als auf Kampf und Arbeit eingestellte Lebenshaltung der höheren Kreise trug zu dieser Veränderung bei. Die Bevölkerung hatte sich schon seit den Zeiten des Lebens im Fünfstromlande in Kasten zu gliedern begonnen, und jetzt waren die Unterschiede immer mehr vertieft worden. Dem kriegerischen Adel war vielfach Großgrundbesitz vorbehalten, und die Bauern, Hirten, Handwerker und Kaufleute demütigten sich vor ihm. Abseits und unnahbar hielt sich die Kaste der Brahmanen, der „zweimal Geborenen“, der Priester und Eingeweihten. Sie waren nicht mehr nur die abends an Feuern auf Wiesen und in heiligen Hainen singenden, tanzenden und Opfermahlzeiten feiernden Verehrer von Naturgöttern und Naturmächten, sondern die Hüter und Bewahrer des heiligen Wortes der Veden und noch mehr der geheimen und komplizierten Opferriten und Beschwörungen. An die Stelle einer mehr kindlichen Naturverehrung war die Spekulation und das Grübeln getreten. In den Upanishaden, den „Geheimlehren“ zu den Veden, fand der neue tiefsinnige Pantheismus beredten Ausdruck, und auch sonst entstanden Philosopheme verschiedener Art, und Dialektiker wanderten ebenso wie heilige Büsser und Bettler im Lande umher. Andere Asketen lebten als Einsiedler zurückgezogen in Wäldern und auf Höhen. Auf denselben Straßen aber wie die Wanderlehrer bewegte sich auch das bunte Leben der Welt, zogen Kaufleute einher, Reit- und Lasttiere, Wanderer und Wagen. Der Ackerbau stand in Blüte und gab zumal in den wasserreichen Vorgeländen des Himalaya reiche Reiserträge. Das Leben in den meist kleinen Städten entbehrte nicht eines gewissen Luxus; die Häuser waren den Jahreszeiten entsprechend eingerichtet, mit mannigfachem Gerät ausgestattet, nachts von Lampen erhellt. Reiche und Vornehme gingen geschmackvoll gekleidet und geschmückt einher, und den Armen kam eine gewisse Gebefreudigkeit zugute. So floß das Leben dahin, zumal im Tale des Ganges; weither kamen und weithin verloren sich die Straßen, auf denen sich Handel und Wandel von Ort zu Ort in kleinen Abschnitten hin- und herbewegte. Unaufhaltsam trug der heilige Strom seine Wogen dahin, und unwandelbar grüßte aus der Ferne des Nordens die ungeheure Kette der Schneeberge. Eine gewisse Farbigekeit und auch eine gewisse Monotonie war über das alles gebreitet und erklärt ein wenig, daß das indische Leben gleichsam geschichtslos abläuft, und daß es dem grüblerischen indischen Geiste selbst als eine unablässige Wiederkehr, ein Kreislauf stets erneuter Wiedergeburten erschien, in den verflochten zu sein eher als eine Last denn als ein Geschenk empfunden wurde.

In dieser Umgebung und zu dieser Zeit war es, daß einem reichen Adligen, einem kleinen Fürsten Çuddhodana aus dem Stamme der Cākya, etwa ums Jahr 560 oder 558 v. Chr. im heutigen Nepâl-Tarâi ein Sohn geboren wurde, dem man den Namen Siddhârtha gab. Seine Mutter Mâyâ gebar ihn unterwegs auf

einer Reise zu ihrem Elternhause in einem kleinen Haine, und vor einigen Jahrzehnten fand man die alte Gedenksäule des Königs Açôka (Asoka Piyadasi des „sorglos Wohlwollenden“) aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. im Dschangel wieder mit der Inschrift: „Hier ist Buddha Çâkyamuni geboren. Er (Açôka) hat eine Steinsäule errichtet, die verkündet: Hier ist der Erhabene geboren“<sup>16</sup>. Die Mutter starb bald darauf und das Kind wurde nach der Hauptstadt Kapilavastu gebracht, wo es zunächst von seiner Tante erzogen wurde. Später wurde der Knabe in ritterlichen Übungen mehr als in Gelehrsamkeit unterwiesen und verheiratet. Es wurde ihm auch ein Sohn von seiner Frau geschenkt, und sein Leben glitt angenehm und ohne Störungen dahin. Aber der Gedanke an seine unausbleibliche Vergänglichkeit und unleugbare Eitelkeit ließ den jungen, grüblerisch veranlagten Prinzen, wie es heißt, angeregt durch den Anblick eines Greises, eines Kranken, eines Leichnams und eines Einsiedlers bei verschiedenen Ausfahrten, nicht mehr los. Schließlich gewann dieses Forschen und Fragen solche Gewalt über den Prinzen, daß er sein Vaterhaus, seine Familie und seine Stellung aufzugeben beschloß, um über ein mögliches Entrinnen aus diesem trügerischen Dasein ungestört nachdenken zu können und einen Ausweg zu finden. In einer Nacht wurde dieser Entschluß heimlich ausgeführt. „Jung an Jahren,“ sagt ein alter Pâlitext, „blühend und kraftvoll, in Schönheit und Lebensfrische ist der Asket Gotama (Gautama, auch ein Familienname der Çakya) aus der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen.“

Er wandte sich nun zunächst zu einigen berühmten Lehrern der Brâhmanen, die in der Nähe von Râjagriha, der Hauptstadt von Mâgadha, in Felshöhlen wohnten und ihn in verschiedenen Philosophemen und im Beobachten ritueller und asketischer Vorschriften unterwiesen. Wenn auch bestärkt in der Auffassung des Lebens als einer Kette qualvoller Wiedergeburten und in dem Wunsche, davon frei zu werden, so doch unbefriedigt gelassen von den Lehren über den einzuschlagenden Weg, versuchte er es zunächst mit eigenen Übungen und praktischer Erprobung und begab sich deshalb mit fünf anderen Asketen in die Wälder von Uruvilvâ. Dort nahm er die härtesten Bußübungen und ein so strenges Fasten auf sich, daß er völlig zum Skelett abmagerte und zwar die Bewunderung seiner Begleiter erregte, aber auch derartig sich schwächte, daß er mit den letzten Kräften das Schwinden

<sup>16</sup> Epigraphia Indica (1898) V, 1; G. Bühler, Anzeiger der K. K. Akademie der Wissenschaften, Wien 1897, S. 319 ff.; Windisch, Buddhas Geburt, Leipzig 1908.

auch des geistigen Lebens erkannte, ohne das Bewußtsein erlangt zu haben, am Ziele zu sein, und daß er deshalb diesen Weg aufzugeben beschloß. Er nahm wieder richtig Speise zu sich und wurde deshalb von seinen Begleitern verlassen. Allein im Waldesdunkel, verzichtend auf das vermeintliche Verdienst der jahrelangen Abtötungen, halb verzagend und halb entschlossen, trat er in eine letzte Meditation ein, die ihn bis in die stille Nacht hinein beschäftigte und aus der er mit dem beseligenden Bewußtsein hervorging, ein Erleuchteter, Erwachter (Buddha) geworden zu sein. Widerstreitende Gefühle und Hemmungen und den Gedanken, die gewonnene Überzeugung für sich zu behalten, kämpfte er nieder. Die wenigen Grundsätze, zu dem sich ihm alle Theorie verdichtet hatte, waren ihm so überzeugend und die Erfahrung der Meditation mit ihrer völligen Indifferenz und ihrem Losgelöstsein, das ihn an das träumende Hinschauen als Knabe vom Waldesrand her auf die im Lichte draußen Arbeitenden so friedvoll, beruhigend und heimatlich erinnerte, war ihm ein so sicheres Erlebnis geworden, daß er den Baum der Erleuchtung (*Ficus religiosa*, Açvattha-Feigen- oder Bodhi-Baum) beim heutigen Buddha-Gayâ (südlich von Patna) verließ und sich nach dem Ganges wandte, um seine Lehre zu verkünden. Dort im Gazellenhain bei Benares<sup>17</sup> traf er jene fünf Begleiter, die ihm früher enttäuscht verlassen hatten, wieder und gewann sie durch seine erste Predigt über die vier Grundwahrheiten seiner Lehre wie auch durch das Bezwingende seines Auftretens als erste Jünger. Auch andere Anhänger kamen in den nächsten Monaten hinzu, Laienanhänger, Männer und Frauen, und solche, die sich der engeren Gemeinschaft seines Ordens anschlossen. Als sechzig Mitglieder zu ihm gehörten, sandte sie der Buddha zur Verkündigung der Lehre nach verschiedenen Richtungen auseinander; er selbst ging nach den Wäldern von Uruvilvâ und bekehrte hier Kâçyapa und seine Brüder, die mit Hunderten von Schülern das heilige Feuer verehrten. Am Bergeshange sitzend und auf das Tal von Râjagriha herabblickend, knüpfte Câkyamuni an das Aufflammen und Umsichgreifen eines Feuers im gegenüberliegenden Dschangel an, dasselbe mit dem schwer besiegbaren Lebensdurst und -willen vergleichend. Überhaupt gewann ihm seine bilderreiche, auch an das Volk in der Volkssprache sich

<sup>17</sup> Über diese und andere Stätten vgl. besonders A. Cunningham, *Archaeological Reports* 1872—73, I, 5 sq. An die erste Verkündigung erinnern noch heute vielfach die Symbole eines Rades (des Gesetzes), dem von beiden Seiten Gazellen huldigen, die zumal auch an den oberen Dachgalerien sehr vieler Lamatempel angebracht sind.

wendende Redeweise, seine Abkehr von den Extremen der Selbstpeinigung und Sinnenlust, sein Auf-sich-beruhenlassen der Autorität der Veden und der Wirksamkeit von Riten und Opfern, sein Ignorieren der Kasten und Kastenvorurteile, seine Verständlichkeit und Zugänglichkeit für Hoch und Niedrig, sein würdevolles und zugleich gütig-gelassenes Wesen sehr viele Anhänger, die sich teils mit dem „Zufluchtnehmen“ zu Buddha, Lehre und Mönchsgemeinde (Buddha, Dharma, Sangha = Triratna, das Dreikleinod), der Übernahme einiger Moralverpflichtungen und der materiellen Unterstützung der Mitglieder des Ordens begnügten, teils in diesen Orden selbst eintraten.

Mit Kāçyapa zusammen begab sich der Buddha alsdann nach der Hauptstadt Rājagriha selbst und nahm seinen Aufenthalt in einem Haine der Nachbarschaft. In der Mondnacht kam der König Bimbisāra mit prächtigem Aufzug und Gefolge selbst zu dem neuen, gefeierten Lehrer hinaus, wurde nach seiner Anhörung ein Laienanhänger und übergab ihm den Bambushain (Veluvana), wo der Buddha die folgende und später noch viele Regenzeiten verbrachte. Hier war es auch, daß er in Cāriputra und Maudgalyāyana zwei besonders eifrige und kluge Mitglieder seines Ordens gewann und daß für diese Mönchsgemeinschaft die ersten Regeln zusammengestellt wurden. Aber auch erste Einwände gegen die Lebensfeindlichkeit der neuen Gründung wurden in der Stadt laut, jedoch durch den Hinweis beschwichtigt, daß der Buddha nicht durch Zwang, sondern nur durch das Überzeugende der Lehre Anhänger werbe und allen Freiheit lasse. Im folgenden Jahre wandte sich der Lehrer nach seiner alten Heimat und sah alle Angehörigen seiner Familie wieder, durchaus gütig, aber seinerseits ohne irgendwelche Erschütterung oder Gemütsbewegung. Seinen Sohn Rāhula nahm er in den Orden auf, und später, bei einem nach drei Jahren erneuten Besuche Kapilavastus aus Anlaß der Erkrankung, des Todes und der Totenfeier für seinen Vater Çuddhodana, ließ er sich sogar, wenn auch widerstrebend, herbei, einen eigenen weiblichen Zweig des Ordens zu gründen, in den auch Yaçodharā, seine Gemahlin, als Nonne aufgenommen wurde. Bei der ersten Rückkehr von der Heimat nach Rājagriha kamen unterwegs zu Anūpiya verschiedene neue Jünger hinzu z. T. aus dem Verwandtenkreise der Çākya und Koliyans, die später sehr bekannt wurden, so Buddhas Lieblingsjünger Ananda, ferner sein Vetter Devadatta, sowie Anuruddha, nachmals ein großer Metaphysiker, und der ebenso kluge und tüchtige Upāli, ein früherer Barbier. Nach der nächsten Regenzeit zu Rājagriha zog der Buddha über Benares nordwestlich nach Çra-

vasti, der Hauptstadt von Koçala, auf Einladung eines reichen Kaufmannes Anâthapindika, der ihm Jetavana, einen Hain bei dieser Stadt zum Geschenk machte. Auch hierher ist der Buddha oft und gern zur Rast während der Regenzeiten zurückgekehrt und viele Lehrreden wurden an dieser Stelle gehalten.

„Jetavana, der liebliche,  
von Weisenscharen durchwandelte  
Ort, wo einst wohnte der Wahrheit Fürst,  
wie er ans Herz mir gewachsen ist.“

Sonst aber wanderte der Buddha unablässig im Gebiete des mittleren Gangestales umher, selbst seine Nahrung erbettelnd, das Volk und die Mönche unterweisend, dann wieder meditierend und verweilend, als Gast bei Vornehmen und Reichen, aber auch bei Handwerkern und Bauern einkehrend und selbst die Gaben von Buhlerinnen nicht verschmähend. Viele einzelne Züge werden berichtet, wie er für die Sättigung eines Armen sorgt, einen verzweifelten Vater tröstet, einen gefürchteten Räuber bekehrt oder ein Reh aus einer Schlinge befreit. Im neunten Jahre seiner Lehrtätigkeit wurde er durch einen Streit im Orden sehr betrübt, ging in die Einsamkeit und vergab erst im nächsten Jahre den reuigen Jüngern, sie milde, aber entschieden zurechtweisend. Achtundzwanzig Jahre später erreichten die Anfeindungen und Anschläge seines Veters Devadatta ihren Höhepunkt, wurden aber glücklich vereitelt und überwunden. Im vierundvierzigsten Jahre seiner Lehrtätigkeit, welches das achtzigste seines Lebens war, neigte sich dieses dem Ende zu. Noch einmal überschaute er von der Felshöhle an der Geierspitze das schöne Tal von Râjagriha; dann zog er zum Ganges und überschritt ihn beim heutigen Patna, wo damals Befestigungen angelegt wurden. Von hier ging er nach der großen, reichen Freistadt Vaiçâli, in deren Nähe er die letzte Regenzeit verbrachte und die Vorboten seiner Todeskrankheit nahen fühlte. Noch einmal raffte er sich zusammen, versammelte eine Schar von Jüngern um sich, denen er Mahnungen gab, der Ordensdisziplin treu zu bleiben, wachsam und entschlossen zu sein, der Wahrheit und eigenen Anstrengung zu vertrauen. Noch einmal geht er am nächsten Tage selbst zum Bettelgang durch die Stadt; dann bricht er mit großem Gefolge auf und gelangt über Pāvâ nach Kuçinâgâra am Flusse Hiranyavatî (im Distrikt Gorakhpur). Von Ananda läßt er sich am Flußufer zwischen zwei blühenden Câlabbäumen ein Lager bereiten, das Haupt nach Norden. Müde legt er sich nieder. Aber noch einmal muß er Huldigungsbesuche der Malla-Aristokraten empfangen und geduldig hört er auch noch einen Wanderasketen an, der ihn zu

sprechen verlangt und dem er Unterweisungen gibt. Er fühlt, wie traurig Ananda geworden ist und ermahnt ihn und die anderen Jünger, nicht mutlos zu werden. „Das Gesetz, die Lehre und die Vorschriften des Ordens müssen jetzt euer Meister sein.“ Wieder tritt eine Pause ein. Dann ergreift der Buddha noch ein letztes Mal das Wort: „Ihr Mönche; ich sagte es euch immer, prägt es euch ein: Alles, was entstanden ist, ist dem Verfall geweiht. Arbeitet an eurer Erlösung ohne Unterlaß.“ Danach ist er verschieden oder, wie die Schriften sagen, ins vollkommene Nirvâna eingegangen im Jahre 480 oder 477 v. Chr., und viele Fürsten, Adlige und Mönche kamen, veranstalteten eine große Totenfeier und verteilten die Aschenüberreste und setzten sie an verschiedenen Orten in dem Gebiete bei, wo der Buddha bei Lebzeiten gewandelt ist und wo in den nächsten Jahrhunderten sich große gemauerte Grabhügel erhoben, deren Ruinen erhalten sind bis auf den heutigen Tag<sup>18</sup>.

Dies ist die Lebensgeschichte des Buddha, wie sie sich ungefähr, aber doch ziemlich übereinstimmend herauslösen läßt aus den verschiedenen Überlieferungen, und wie sie unzweifelhaft Züge trägt, die echt und persönlich anmuten und nicht das Produkt reiner Erfindung sein können. Eine solche Herausschälung des Wesentlichen erscheint dem Kenner des fast überreichen Materials zwar schwierig, aber doch nicht unmöglich, wiewohl er sich bewußt sein wird, daß manches problematisch bleiben muß. Jedoch daran angeschlossene Konstruktionen, geistreiche Konjekturen über Charakter und Bedeutung des Buddha womöglich unter Anlegung ganz fremder Maßstäbe anderer Kulturen, Zeiten, Vergleichspunkte, bar jeder historischen Unterlage und Berechtigung, billige Lobeserhebungen oder Schmähungen, wie man sie in unzähligen Schriften seitenlang finden kann, müssen eben diesen Kenner nur langweilig und belanglos anmuten. Sie werden auch der historischen Nachwirkung, diesem bei weitem beachtlichsten Kriterium, nichts hinzufügen oder rauben und ebensowenig verhindern, daß die wenigen überlieferten, unzweifelhaft echten Züge immer wieder auf Menschen teils anziehend teils abstoßend wirken werden. Wir beschränken uns daher auf einige wenige Feststellungen über die Persönlichkeit des Buddha, wobei wir beständig Stellen der Schriften und die zeitgeschichtliche Bedingtheit vor Augen haben. Danach scheint der Buddha zeitlebens Aristokrat geblieben zu sein, sowohl äußerlich, indem er selbst mit dem Almosenapf in der Hand ein unaffektiert überlegenes und würdevolles Auftreten behielt, als auch innerlich, indem er ohne Ressentiment und Vorurteile mit den Menschen verkehrte, Selbstbeherrschung, Arbeit am eigenen Innern, Verkörperung eines Vollkommenheitsideals, ja Selbsterlösung, also völlige geistige Unabhängigkeit zum Leitgedanken seiner praktischen

<sup>18</sup> Über diese berühmtesten Stûpas der alten Tradition Buddha-Gayâ, Dhamek (Sarnath) bei Benares, Vaiçâli, aber auch Barâhat und Sântschf in Zentralindien vgl. A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, Berlin 1900; J. Dahlmann, *Indische Fahrten*, Freiburg 1908 (2 Bde.) und die älteren Publikationen von A. Cunningham, J. Burgess, Fergusson, Bühler, Foucher.

Lehre machte. Daß er über Kastenvorurteile hinwegging, erklärt sich aus dem Ziele, das er sich gesteckt, allen Menschen, ja Lebewesen die Erlösung zu bringen. Daß er das Kastenwesen hingegen systematisch bekämpft habe, wird nirgends berichtet. Verehrung der Götter, Hochhaltung der Autorität der Veden und Darbringung von Opfern ließ er auf sich beruhen. Gegen das Vertrauen auf Bußübungen und Selbstpeinigungen, sowie auf manche Zeremonien, Waschungen, Reinheitsvorschriften findet er dagegen, gestützt auf eigene Erfahrung, Worte deutlicher Ironie, wie etwa, daß dann Fische und Schildkröten die meiste Aussicht hätten, in den Himmel zu gelangen. Zu einem geschlossenen Widerstand der Brähmanen gegen ihn konnte es schon deshalb nicht kommen, weil diese in keinerlei Organisation zusammengeschlossen waren. Von Fall zu Fall war ihr Verhalten verschieden, und erst nach Buddhas Tode wurde die Gegensätzlichkeit, ja Unverträglichkeit beider Lehren immer deutlicher und trug dann auch dazu bei, daß sich die Verfechter des Alten bewußter auf ihre Tradition besannen. Was weitere Züge der Persönlichkeit des Buddha betrifft, so ist sein Mitleid und Wohlwollen gegen Mensch und Tier zumeist eine Konsequenz seiner Lehre, von allem Unrecht und aller Gewalt abzustehen und allen Un-erlösten und Irrenden das Heil zu bringen, nicht so sehr eine typisch indische, am wenigsten brahmanische Haltung. Ebenso wirkte sich das bei seinen Anhängern und in der Folgezeit aus. Einrichtungen zu treffen, die das soziale Leben der Menschen hier im Diesseits auf die Dauer wohlthätig um dieser Dauer selbst willen beeinflussen könnten, Anteil zu nehmen am irdischen Fortbestand etwa einer Familie, eines Volkes, das lag ihm völlig fern. Dafür war ihm das Mönchtum und der Gedanke der Erlösung aus dieser Welt durchaus die Hauptsache, und Vorschriften wie etwa die des im nördlichen und südlichen Buddhismus gleichmäßig überlieferten Sigālowāda-Sūtra<sup>19</sup> über das rechte Verhalten und die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Schülern und Lehrern, Ehemann und Gattin, Freunden und Gefährten, Herren und Dienern, Laien und Ordensbrüdern haben mehr den Charakter des Provisorischen und des Notbehelfs. Bisweilen betont der Buddha, daß er das, was die Welt gut und zuträglich nenne, eben im entgegengesetzten Lichte ansehe. Wie ihn der Gedanke an das Mönchtum als sicheren Weg der Erlösung als sein Lieblingsgedanke im Praktischen beseelt, so sind auch einige theoretische Überzeugungen in ihm so stark, daß sie andere Gedankengänge nicht aufkommen lassen. Hierzu gehört besonders der Pessimismus und der Glaube an die Wiedergeburt. Diese typisch indischen oder wenigstens seiner Zeit geläufigen Vorstellungen beherrschen ihn so sehr, daß er in Ablehnung oder Ignorierung von Gedanken, die davon ableiten könnten, eine Haltung einnimmt, die man heutzutage, obschon ihm nicht alles Metaphysische fremd ist, agnostizistisch nennen würde. Ob man den Buddha als einen Religionsstifter und seine Lehre als eine Religion bezeichnen kann, werden wir zu erörtern haben, wenn wir uns mit dieser Lehre selbst beschäftigt haben werden. Sicher war Çākyamunī selbst vom Bewußtsein einer außergewöhnlichen Sendung durchdrungen wie nur irgendein Prophet, und die Legende läßt sogar die Götter ihm Huldigungen darbringen. Aber er betont und begründet seine Würde ohne Anflug von persönlicher Eitelkeit und persönlichem Ehrgeiz nur

<sup>19</sup> Übers. von Gogerly, Childers und Rhys Davids. Vgl. des letzteren: Buddhismus (Reclam) S. 151 ff.

durch Hinweis auf die von ihm enthüllte Wahrheit, auf das Gesetz (Dharma), dessen Rad er in Bewegung gesetzt habe und das durch seine innere Konsequenz und Vernünftigkeit erleuchtend und siegreich sei und weiterwirke, übrigens, wie er selbst glaubte, nur etwa 500 Jahre lang nach seinem Tode. Mit dieser Lehre des Buddha haben wir uns nunmehr zu befassen.

Wenn wir eine Darstellung dessen zu geben versuchen, was als Lehre des ursprünglichen Buddhismus anzusprechen ist, so werden wir naturgemäß auf das achten müssen, worauf alle Traditionen gemeinsam hinweisen. In der Tat herrscht z. B. über die berühmte Predigt von Benares, die ja der Sachlage nach das enthalten muß, was der Buddha selbst als das Wesentliche seiner Lehre ansah, bei allen Überlieferungen und Schriftsammlungen der nördlichen und südlichen Schulen, des Sanskrit- und Pâli-Buddhismus, der „großen“ und „kleinen Überfahrt“ volle Übereinstimmung. Um diesen Kern läßt sich ungezwungen das ganze Lehrgebäude gruppieren. Während aber im Pâli-Kanon des Hinayâna (des „kleinen Fahrzeuges“) dieses Kernstück auch tatsächlich den Hauptgehalt der Lehren ausmacht, ist es im Mahâyâna vielfach überwuchert von anderen Lehren, Philosophie und Mythologie. Da nun kein Zweifel besteht, daß wir es dabei mit späteren Zutaten zu tun haben, mögen sie auch teilweise aus den ersten Anfängen ganz konsequent sich ergeben, so sind wir sicher, mit einer Analyse eben jenes ersten Kernstückes der Lehre des ursprünglichen Buddhismus am nächsten zu kommen. Im Folgenden soll nun der Versuch gemacht werden, in Anlehnung an den Gang der Predigt von Benares einen Überblick über die Lehre des Buddha (Buddhadharma: „Buddha-Gesetz“) zu geben, wobei wir uns im wesentlichen an den Wortlaut der alten Texte anschließen wollen, soweit es nicht im Sinne besserer Verdeutlichung nötig scheint, freie Erklärungen zu geben. Sowohl im Pâli-Kanon wie auch in der nördlichen Tradition (Sanskrit und tibetische und chinesische Versionen) gibt es zudem eine solche Menge von Parallelstellen, daß eine solche freie Behandlung durchaus dem Gegenstande angemessen erscheint<sup>20</sup>.

Vier Wahrheiten sind es, die der Buddha enthüllt, und durch die Einsicht in diese vier Wahrheiten ist er nach buddhistischer Lehre überhaupt zum Buddha geworden, während das Nicht-

<sup>20</sup> Zusammenfassende Übersetzungen aus dem Pâli-Kanon sind H. C. Warren, *Buddhism in Translations* 1900; K. Seidenstücker, *Pâlibuddhismus in Übersetzungen*, Breslau 1911; Nyânâtiloka, *Das Wort des Buddha*, Leipzig 1906. Auf die Herausgabe und Übersetzungen der Texte selbst kommen wir im nächsten Aufsatz zu sprechen.

wissen um diese vier Wahrheiten die tiefste und letzte Quelle ist, aus der alles irdische, trügerische, vergängliche Werden hervorgeht und sich unablässig erneuert. Welche vier Wahrheiten nun sind dies? Die Wahrheiten vom Leide, von der Leidensentstehung, von der Aufhebung des Leides und vom Wege, der zu diesem Ziele führt<sup>21</sup>. Eindringlich und feierlich wendet sich der Buddha an die einstigen Gefährten: Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden. Mit Unlieben vereint sein, ist Leiden, von Lieben getrennt sein, ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, verlieren, woran man sein Herz hängt, ist Leiden. Kurz zusammengefaßt: Die fünf Hauptteile des Lebens, die fünf Elemente des Haftens am Einzeldasein, nämlich Körperlichkeit, Sinneswahrnehmung, Gedanken, Strebungen und Bewußtsein, sie alle sind mit Leiden verknüpft. Denn sie alle sind der Vergänglichkeit unterworfen, dem Entstehen und Vergehen, und können nicht erlangen oder behaupten, was sie begehren. Alles dies und alles Entstandene, ihr Brüder, ist vergänglich. Was aber so vergänglich ist, entsteht und vergeht, ohne zu einem Ziele und einer Befriedigung zu kommen, das ist leidvoll. Es kann aber nicht dazu gelangen, denn in all den fünf Hauptgebieten des Lebens ist nichts Bleibendes, nichts Beharrendes, kein Selbst. Wie das Rad nicht der Wagen ist und die Deichsel nicht der Wagen, sondern nur durch das Zusammentreffen der Bestandteile der Wagen besteht, so ist auch der Mensch nur durch das Zusammentreffen der Bedingungen seines Daseins Mensch und kommt und geht mit allen Dingen. Aber weder der Körper ist sein Selbst, noch die Sinneserkenntnis, noch das Denken, noch das Wollen, noch das Bewußtsein. Da ist nichts Bleibendes, Wesentliches, Beharrendes. Von alledem kann man nicht sagen: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst“<sup>22</sup>. Leid, Vergänglichkeit, Ichfremdheit sind die drei Merkmale der Welt der Erscheinungen, wie wir sie antreffen und allein in ständigem Kommen und Gehen erkennen können und in der es nichts Endgültiges, Absolutes, keine Erlösung, kein Entrinnen gibt, solange man eben bei Unterschieden, Gegensätzen, Haften

<sup>21</sup> Den Pälitext der vier Wahrheiten vgl. z. B. bei Rhys Davids, *Buddhist Suttas* S. 148—150 übersetzt.

<sup>22</sup> Texte von Reden gegen das vermeintliche Ich oder Selbst in den Erscheinungen und Bestandteilen im Páli-Kanon, *Mahāvagga* I 6, 38 sq. und *Majjhima-Nikāya* 35: *Çulasaccakasutta*. Das Gleichnis vom Wagen dagegen aus dem späteren *Milindapanho* ed. Trenckner, übersetzt von Rhys Davids ins Englische (*Sacred Books of the East*, vol. 35 n. 36) und von O. Schrader ins Deutsche, *Die Fragen des Königs Menandros*, Berlin 1908.

am Dasein und Täuschungen stehen bleibt. Mehr sind der Tränen, die wir geweint haben, in diese Welt verstrickt, als der Tropfen in den vier Weltmeeren<sup>23</sup>.

Dies nun, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Ursprung des Leidens. Es ist die Gier, die von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst (*trishnā*), das leidenschaftliche Streben nach Glück, welches bald in dieser, bald in jener Form sich zu sättigen sucht. Es ist die Wollust und das Begehren nach dem eigenen Dasein hier oder in einer anderen Welt, das Haften an dieser Welt der Täuschung und das selbstsüchtige Hängen am Einzelsein.

„Rankender Pflanze gleich wächst Gedankenlosen der Durst.  
Wie Affen im Wald suchen nach Frucht,  
so treibt die Begierde sie,  
Leben an Leben endlos zu reihen“<sup>24</sup>.

Wie aber bewirkt nun der Durst den Kreislauf der Wiedergeburten? Auf diese Frage antwortet die alte Lehre vom zwölfteiligen Kausalzusammenhang alles Entstehens<sup>25</sup> folgendes: Aus der Verblendung, (*avidyā*), letzten Endes dem Nichtwissen um die vier Wahrheiten, entstehen Gestaltungen, Strebungen und Wirken (*sanskāra*). Kaum zeitlich oder kosmisch ist das zu verstehen, sondern so, daß, wo immer Lebens- und überhaupt Daseinskräfte sich blind regen, sie sich im Dasein und in seiner bestimmten Entwicklungsrichtung zu behaupten suchen. Aus diesen Strebungen, Tendenzen, Gestaltungen, die fortschreitende Differenzierung und Individuation mit sich bringen, erwacht bei vertieften Gegensätzen und Unterschieden schließlich der bewußte Zustand (*viññāna*). Damit spaltet sich die Welt in Subjekt und Objekt, Geistigkeit und Leiblichkeit (*nāma-rūpa*). Mit der Leiblichkeit sind die sechs Sinnesorgane gegeben (*śhadāyatana*), die unmehr in Berührung (*sparṇa*) mit ihren Objekten treten, woraus sich das Gefühl (*vedanā*) erhebt, das seinerseits den Durst und Drang (*trishnā*) nach eigener Glückseligkeit wach werden läßt. Durst und Begierde rufen das Haften am Dasein (*upādāna*) hervor, welches immer von neuem nach seiner eigenen Lust sucht, fortwirkt und eine neue individuelle Existenz, ein neues Werden (*bhava*) in die Erscheinung treten läßt, so daß neue Geburt (*jāti*) und schließlich Hinwelken und Sterben (*jarā-marana*) das Resultat sind. So wiederholen sich nach dem unerbittlichen Gesetz von Ursache und Wirkung immer neue Geburt und immer neues Altern und Sterben, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung, untrennbar mit allem Leben verbunden. Nicht in dem Reiche der Lüfte, nicht in der Tiefe des Meeres, nicht in den Höhlen der Berge, überhaupt nirgends in der Welt befindet sich eine Stätte, wo man ledig würde seiner bösen Tat.

„All unser Sein ist Frucht unsres Denkens,  
Worte und Taten wurzeln in ihm;  
führt es zum Bösen, folgt uns das Leid nach  
wie eines Zugtiers Fuße das Rad“<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> P. K. Samyutta Nikāya II 179 sq.

<sup>24</sup> P. K. Dhammapada v. 334.

<sup>25</sup> So Mahānīdānasutta im Dīgha-Nikāya; vgl. ferner Samyuttanikāya II 92; Anguttara Nikāya III 61, 11—12.

<sup>26</sup> P. K. Dhammapada v. 127 und v. 1.

Dies ist das Gesetz der Vergeltung des nicht zum Abschluß gekommenen Tuns (karma), das mit seinen Tendenzen über den Tod hinausreicht und die neue Daseinsform bestimmt. Es gibt eine Zeit, ihr Brüder, wo das große Weltmeer versiegt, austrocknet und nicht mehr ist, wo die gewaltige Erde vom Feuer verzehrt wird, zugrunde geht und nicht mehr ist. Nicht aber, so sage ich euch, ihr Brüder, gibt es ein Ende des Leidens für die in Verblendung versunkenen Wesen. Ohne Anfang und Ende, ihr Brüder, ist dieses Weltgetriebe (samsāra), ein wildes Meer. Unerkennbar ist der Beginn der in Verblendung versunkenen Wesen, die, vom Durste ergriffen, immer wieder zu erneuter Geburt geführt werden und den endlosen Kreislauf der Wiedergeburten durchheilen<sup>27</sup>.

Dies nun, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung und Vernichtung des Leidens. Es ist jenes Durstes Erlöschen, die gänzliche Zerstörung jener Gier durch völlige Leidenschaftslosigkeit, durch das Verwerfen, das Sichloslösen, durch die Befreiung und Trennung von ihr.

„Wer diesen Durst bewältigt, der brennt,  
und schwer nur besiegt wird hier in der Welt,  
niemals berührt ihn Leid, wie das Wasser  
niemals ein Blatt des Lotos benetzt“<sup>28</sup>.

Gleichwie, ihr Mönche, der große Ozean nur den einen Geschmack hat, den Geschmack des Salzes, gradeso, ihr Mönche, hat diese Lehre und Ordnung nur den einen Geschmack, den Geschmack der Erlösung<sup>29</sup>. Und welches ist nun das Ziel dieser Erlösung? Es ist die Wahn-erlöschung (nirvāna), ihr Brüder, in diesem Dasein erreichbar, nicht erst zukünftig. Einladend ist sie und lieblich, den Weisen erkennbar. Es ist das Wahre und Höchste schlechthin, aller Unterscheidungen und Strebungen Aufhebung und Ende; es ist der Gegensatz zur Welt und dem Weltgetriebe des Leidens, der Vergänglichkeit, der Wesenlosigkeit. Aber es ist nicht vergleichbar mit irgendetwas in der Welt, so daß man sagen könnte: „Es ist“, oder „Es ist nicht“, und auch von dem Weisen, der diesen Zustand des Nirvāna erreicht und den Kreislauf der Geburten verlassen hat, kann man nicht sagen: „Er ist“ noch „Er ist nicht“<sup>30</sup>.

„Die zu der Wanderung Ende Gelangten,  
zu Durst-, Trug- und Leid-Erlöschen zugleich,  
die trifft kein Schmerz mehr, gefallen sind alle  
Fesseln; allseitig frei stehen sie da“<sup>31</sup>.

Denn es gibt, ihr Brüder, ein Ungeborenes, Nichtentstandenes, Nichtgewordenes, Nichtgestaltetes. Gäbe es dies nicht, kein Ende würdet des Leidens ihr finden, kein Entrinnen würde möglich sein aus der Welt des Geborenen, Entstandenen, Gewordenen, Gestalteten<sup>32</sup>. Nach mehr zu fragen aber, ihr Brüder, das wäre, wie wenn ein Mann, von einem giftigen Pfeile durchbohrt, ihn nicht herausziehen ließe, sondern erst fragte und wissen wollte, wer ihn getroffen, woher dieser stammte, wie er geartet und woraus er den Pfeil gefertigt. Nicht genug fürwahr könnte er erfahren; denn der Tod würde ihn zuvor ereilen<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> P. K. Samyutta Nikāya II 179.

<sup>28</sup> P. K. Dhammapada v. 336.

<sup>29</sup> P. K. Cullavagga IX 1, 4.

<sup>30</sup> P. K. Samyutta Nikāya IV 157 und 400.

<sup>31</sup> P. K. Dhammapada v. 90.

<sup>32</sup> P. K. Udāna VIII 3; Itivuttaka 43.

<sup>33</sup> P. K. Majjhima-Nikāya I 426: Cūla-Mālungya-Ovāda.

Dies nun, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt. Es ist der edle mittlere Pfad, so wie eine Saite, nicht zu schlaff und nicht zu stramm gespannt, den rechten Wohlklang gibt. Zwei Extreme sind es, denen man sich nicht hingeben darf. Welche zwei? Das eine ist die Hingabe an den Genuß der Lüste und sie ist niedrig, roh, gemein, eitel und zwecklos. Das andere ist die Hingabe an die Selbstpeinigung, die leidvoll, unedel und gleichfalls zwecklos ist. Diese beiden Extreme meidend, hat der Vollendete, So-Erschienenene (Tathāgata), den edlen, mittleren Pfad gefunden, den Weg, der da sehend und wissend macht, der zum Frieden führt, zur Erleuchtung und zum Erlöschen des Wahnes.

„Wenn diesem Weg ihr folgt, ein Ende werdet des Leidens ihr finden. Von mir ward er gewiesen, als ich der Dornen Ausrottungsweise erkannt.“

„Selbst müßt ihr euch anstrengen, zu lehren nur, das ist der Tathāgata Beruf. Wer deren Weg nachdenklichen Sinnes geht, wird von des Bösen Knechtschaft befreit“<sup>34</sup>.

Es ist der edle, achtfache Pfad: 1. Rechte Welt- und Lebenserkenntnis (eben die der vier Wahrheiten). 2. Rechte Gesinnung und rechter Entschluß. 3. Rechtes Wort. 4. Rechte Tat. 5. Rechter Lebensberuf. 6. Rechte planmäßige Anstrengung und Übung. 7. Rechtes Nachdenken. 8. Rechte Versenkung und Beschauung. Von diesen Stufen werden die ersten beiden als Weisheit, die nächsten drei als Moralität und die letzten drei als Meditation zusammengefaßt, und auf diesem dreifachen Fahrzeug wird der Ozean des Samsāra überquert. Zur Weisheit und Erleuchtung gehört die Aneignung der vier Wahrheiten und der persönliche Entschluß, danach zu leben. Zur Moralität gehört die Beobachtung der zehn Haupttugenden und das Meiden der zehn Hauptsünden. Insbesondere sind es fünf Gebote, die allgemein verpflichten: Nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu lügen, keine Unkeuschheit zu begehen und keine berauscheden Mittel zu brauchen. Zur Meditation gehört, daß man an die Nichtigkeit und Flüchtigkeit des Körpers, der Sinne, der Gedanken und der Bedingungen des Daseins denkt, daß man sich planmäßig übt in Liebe, Mitleid, Mitfreude, Vergegenwärtigung der allgemeinen Eitelkeit und Bewahrung der Ruhe des Gemütes. Dann kann es kommen, daß man zu den vier Stufen der höheren Beschauung (dhyāna) aufsteigt zur heiter-gelassenen Reflexion in der Einsamkeit, zur ruhigen, freudigen, reflexionslosen Intuition, zur leidenschaftslosen, beseligten Geistessammlung und zur vollkommenen, leidfreien Gemütsruhe, die höhere Fähigkeiten und Einblicke in die Weltzusammenhänge gewährt. Aber nichts darf hierbei aus Egoismus gesucht werden.

„Eigenen Ichs Bezwingung ist besser,  
als in das Joch zu beugen die Welt.“

„Jegliche Art der Sünde zu meiden,  
Gutes zu tun, wo immer du kannst,  
nach des Gemütes Reinigung streben,  
aller Erwachten Lehre ist dies.“

„Nichts unser eigen nennend,  
so laßt uns suchen, im Leben glücklich zu sein;

<sup>34</sup> P. K. Dhammapada v. 275 und 276.

glänzenden Göttern werden wir gleichen,  
 denen zur Speise Seligkeit dient.“  
 „Deshalb vermeide, Liebe für irgend etwas zu hegen  
 dessen Verlust schmerzt allezeit.  
 Wer Liebe und Haß nicht kennt,  
 nur der steht fessellos da.“  
 „Den nenne ich einen Mann des Geistes in Wahrheit,  
 welcher sich duldsam, leidenschaftslos,  
 milde bezeigt bei denen,  
 die Härte, Unduldsamkeit, Leidenschaft lenkt.“  
 „Denn lange schon weiß man es,  
 Haß nie dem Haß weicht,  
 Liebe nur setzet dem Hasse ein Ziel“<sup>35</sup>.

So wie die ungeordnete Anhänglichkeit ein Hindernis ist, so ist dies allgemeine, leidenschaftslose Wohlwollen (*maitri*) eine Tugend und ein großes Mittel auf dem Wege zur Vollkommenheit. „Wie, ihr Mönche, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechzehntels des Mondscheins hat, sondern der Mondschein ihn in sich aufnimmt, leuchtet, glänzt und strahlt, so auch ihr Mönche haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens“<sup>36</sup>. Davon getrieben ohne Leidenschaft und Gewalt allen Wesen das Heil zu verkünden, ist eine hohe Aufgabe; denn höchste Gabe ist des Gesetzes Gabe, ist die Eröffnung des edlen, achtfachen Pfades zur Erlösung. Wohl kann auch im Weltleben, durch besondere Umstände begünstigt, jemand zum Ziele gelangen; für gewöhnlich aber sind da der Fesseln zu viele und am sichersten wird der Pfad beschritten von denen, die als Mönche und Mitglieder der Mönchsgemeinde (*sangha*) dem Buddhaworte folgen.

„Geistig gesammelt brechen sie auf,  
 weil häuslicher Wohnsitz ihnen nicht frommt.  
 Schwänen, die fort vom See ziehn, vergleichbar,  
 lassen sie Herd und Heimat zurück“<sup>37</sup>.

Wenn diesem Wege ihr folgt, ihr Brüder, so werdet ein Ende des Leidens ihr finden, allem Wahn erloschen, allem Gram entschwunden, am anderen Ufer angelangt.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt noch einmal diesen Inbegriff der Lehren des ursprünglichen Buddhismus und werfen wir die Frage nunmehr auf: Handelt es sich hierbei um eine bloße Moralphilosophie oder um eine Religion? so kann die Antwort wohl nicht ganz einfach Ja oder Nein lauten. Die einen neigen dazu, von der Definition ausgehend, daß Religion etwa als ehrfürchtige Beziehung und Verbindung der Menschenseele mit Gott zu bestimmen sei, dem älteren Buddhismus den Charakter der Religion überhaupt abzusprechen. In der Tat spielen ja in ihm die älteren Götter bis hinauf zum höchsten

<sup>35</sup> P. K. Dhammapada v. 104, 183, 200, 211, 406, 5.

<sup>36</sup> Aus dem P. K. mitgeteilt erstmalig von R. Pischel bei J. W. Hauer, *Der Buddhismus*, in M. Kern, *Licht des Ostens*, Stuttgart, Berlin, Leipzig 1922, 107.

<sup>37</sup> P. K. Dhammapada v. 91.

Gotte Brahma nur eine untergeordnete Rolle. Ebenso werden in ihm Vertrauen auf Gebet und Opfer beiseite geschoben, und alles läuft auf Selbsterlösung hinaus. Jedoch scheint es notwendig, auf einen möglichen Gedankengang hinzuweisen. Gibt man nämlich der Definition der Religion die etwas allgemeinere Fassung: Demütige Hingabe und ehrfürchtige Beziehung zwischen dem Irdischen und Abhängigen und dem Absoluten, dann sind zum mindesten beachtliche Ansätze vorhanden, die es gestatten, auch schon den älteren Buddhismus als Religion zu bezeichnen. In anderer Sprache formuliert ist das Weltgetriebe (samsāra) die „Zeitlichkeit“ und die drei Quellen alles Bösen: Begierde, Haß und Unwissenheit, die das Rad des Lebens und Daseins im Umlauf erhalten, sind die „Sünde“. Das Ungewordene, jenseits Stehende, das andere Ufer, das Ewige ist das Nirvāna. An dies gilt es sich gänzlich hinzugeben; die Askese ist das dargebrachte „Opfer“, und die Meditationen der Versenkung wie die des in alle Welt ausstrahlenden Wohlwollens sind das „Gebet“. Freilich fehlt hier noch jeder persönliche Zug im Bilde dieser Gottheit. Aber daß diese ganze Überlegung nicht reine Konstruktion ist, geht daraus hervor, daß wenige Jahrhunderte später die buddhistische Spekulation in der Tat diesen Weg gegangen ist, ganz unzweideutig von einem „absoluten Sein“ spricht, diesem erleuchtende und erlösende Kräfte zuschreibt und eine förmliche „negative Theologie“ entwickelt. Freilich insofern wird man dem älteren Buddhismus den Charakter einer Religion absprechen müssen, als er der Masse der Laienanhänger gegenüber, die nicht planmäßig dem Nirvāna zustreben können, sondern auf eine spätere Geburt und die dafür erwerbenden und zu erwartenden Verdienste vertröstet werden müssen, versagt. Der Buddhismus und gerade der ältere Buddhismus ist eine Mönchsreligion, und so ist es kein Zufall, sondern ganz konsequent, daß dem Volke gegenüber alsbald neben dem Buddha und der Lehre (dharma) die Mönchsgemeinschaft (sangha) als drittes „Kleinod“ erscheint, zu dem man „seine Zuflucht nimmt“, der alte Ausdruck für das buddhistische Religionsbekenntnis. Als das einzig ins Leben hineinragende Übernatürliche, über das Zeitliche Erhabene, und zugleich als vorzüglichstes Betätigungsfeld, um übernatürliches Verdienst zu erlangen, ist sicher schon in früher Zeit eben die Mönchsgemeinde als Gegenstand religiöser Verehrung dem Volke empfohlen und vorgestellt worden. Mit dieser eigenartigen und so wesentlich auch schon zum älteren Buddhismus gehörenden Erscheinung haben wir uns nunmehr noch kurz zu befassen.

Unzweifelhaft war schon sehr früh die Gründung einer Mönchsgemeinde für den Buddha selbst ein unabweisbares Bedürfnis, wollte er das Beschreiten des „mittleren Pfades“ für viele Entschlossene systematisch durchführen und gleichzeitig Jünger außer zur eigenen Vervollkommnung noch zur Unterweisung anderer und zur Ausbreitung der Lehre anleiten, um sich sammeln und erziehen. Sowohl das gemeinsame Wandern und das Beschaffen des freilich nicht allzu schwer zu erlangenden Lebensunterhaltes, als auch das gemeinsame Verweilen in größeren Hainen und Unterkunftsstätten während der Regenzeiten machte eine gewisse Organisation und eine gemeinsame Regel notwendig. So wird den Berichten von der Abfassung erster Bestimmungen bald nach Beginn der Lehrtätigkeit des Buddha und von den besonderen Ermahnungen zum Festhalten an der Ordensdisziplin, die noch kurz vor dem Tode des Stifters an die Brüder ergingen, ein historischer Kern zugrunde liegen. Ebenso gehören jene Teile des Kanons, die sich mit der Ordensregel und ihrer Auslegung befassen, zur allerältesten buddhistischen Überlieferung<sup>38</sup>. Die Gemeinsamkeit und Gleichheit der Mendikanten (bhikshu „Bettler“; noch im Tibetischen heißt der Vollmönch dGe-slong „Tugendbettler“) kam schon früh in gemeinsamer Tracht zum Ausdruck. Einige wenige Kleidungsstücke, Unterkleid und Überwurf, meist togaartig getragen, waren von mattgelber Farbe, um das Abgetragensein, ja fast Verächtliche, Armselige zu verdeutlichen. Auch das Abschneiden der Haare deutete den Verzicht auf alles Überflüssige, Auszeichnende, Schmückende an und wurde bald zur vollständigen Tonsur. Unter den wenigen Gegenständen, die ein Mönch besitzen durfte, war ein Almosennapf so ziemlich der wichtigste. Mit ihm hatten die Brüder, wortlos und bescheiden von Haus zu Haus gehend, ihre Nahrung zu erbetteln; denn sie wollten ja ein entsagendes, armes Leben führen. Sie verpflichteten sich außer auf die allgemeinen fünf Gebote, die für sie besonders die Ehelosigkeit und vollständige Keuschheit einschlossen, auch noch auf den Verzicht auf mancherlei äußere Annehmlichkeiten und Bequemlichkeiten. Sie gelobten, an gewissen Tagen und Tageszeiten Fasten zu beobachten, an keinen Tänzen und Aufführungen teilzunehmen, keinerlei körperliche Luxus- und Reizmittel, kein bequemes Lager, kein Gold und Silber zu gebrauchen. Sie mußten das Wasser durchsiehen und in der Regenzeit besonders behutsam einher-

<sup>38</sup> Es sind namentlich im P. K. die zum ersten Teile: Vinaya-Pitaka, der Disziplinsammlung, des Dreikorbes gehörenden Werke Sutta Vibhanga, Khandhaka, Parivārapātha.

gehen, um kein lebendes Wesen zu vernichten. Sie hatten ihre bestimmten Anweisungen, wie man sich vor Vertreterinnen des weiblichen Geschlechtes zu hüten habe, die Augen bewachen müsse, in allen Frauen Schwester oder Mutter erblicken solle. Sie hatten Anleitungen zu Meditationsübungen und überhaupt zu einer geregelten Einteilung des Tageslaufes. Eintreten konnte in den Orden jeder, der, wenn er noch jünger war, die Erlaubnis seiner Eltern hatte, und überhaupt jeder, der bei den beiden einfachen Aufnahmefeierlichkeiten als Novize oder Vollmönch sich einer Art Vorprüfung unterwarf und auf die Zufluchtsformel zum Dreikleinode, die erwähnten zehn Gebote und überhaupt die Regel sich verpflichtete. Ebenso konnte jeder jederzeit austreten.

Wie sich von selbst versteht, waren aber schon früh nicht nur positive Bestimmungen und Regeln, sondern auch Verbote und Maßnahmen nötig, welche die Disziplin aufrecht erhielten, Schuldige mit Bußen belegten und unter Umständen aus dem Orden ausschlossen. So stand auf Tötung eines Lebewesens, Unkeuschheit, Diebstahl und auf dem Prahlen mit übernatürlichen Fähigkeiten Ausschluß aus der Gemeinschaft. Im ganzen wurden schließlich 253 Verbote oder Sühneregeln gezählt<sup>39</sup>, über deren Beobachtung die ganze Mönchsgemeinde wachte. Man kam an Voll- und Neumondstagen zusammen, die Vorschriften wurden einzeln vorgelesen, es wurde jedesmal nach Übertretungen gefragt, die dann vor der Gemeinschaft zu bekennen waren, worauf eine entsprechende größere oder kleinere Bußübung, meist irgendeine Dienstleistung für die Gesamtheit, auferlegt wurde. Bei einer feierlichen Zusammenkunft am Ende der Regenzeit konnten ebenso öffentlich Klagen und Zweifel vorgebracht werden.

Außer dem Leben in der Kommunität, das schon sehr früh zum förmlichen Klosterleben führte, gab es auch noch die Möglichkeit, in der Einsamkeit der Betrachtung und Selbstvervollkommnung nachzugehen, und auch aus den Kreisen dieser Einsiedlermönche ist schon aus frühbuddhistischer Zeit so manches Zeugnis von der Geisteshaltung jener ersten Gefolgschaft des Buddha erhalten. Besonders die zum Páli-Kanon gehörenden „Lieder der Mönche und Nonnen des Gotama Buddha“ sind eine Fundgrube einer solchen Ordensfrömmigkeit und weltflüchtigen, aber doch auch wieder naturverbundenen und zuversichtlichen Stimmung. Ein paar vielzitierte Verse mögen die Darstellung beschließen:

<sup>39</sup> Im sog. Pátimokkha-Sutta, Prátimokkhasútra, von dem es Versionen bis in den tibetischen Buddhismus oder Lamaismus hinein gibt, woraus G. Huth Textausgabe und Übersetzung geschöpft hat.

„Wenn im einsamen Walde um Mitternacht  
 der Regen rauscht, aufschreit das Getier,  
 wenn die Donnerwolke die Trommel rührt,  
 auf der Vögel Pfaden das Wasser rinnt  
 und in stiller Grotte der Mönch nachsinnt:  
 Kein Glück größer als dies!  
 Wenn am Ufer von Strömen, blumenumblüht,  
 die der Wälder bunte Krone kränzt,  
 er in seliger Ruh der Versenkung pflegt:  
 Kein Glück mag ihm werden, das diesem gleicht.  
 Wann, ach wann werden des Daseins Bande  
 abgetan sein von mir?“<sup>40</sup>

## Missionsrundschau

### I. Aus dem heimatlichen Missionswesen

Von P. Ant. Freitag S. V. D. in Driburg

Nach einer Mitteilung des Zentralbüros der Agentia Fides sind in der Zeit von März 1922 bis März 1929 unter Pius XI. nicht weniger als 78 neue Missionsgebiete geschaffen worden d. h. in sieben Jahren ist zu jedem vierten alten Territorium ein neues hinzugekommen. Gegenüber 357 Missionssprengeln vor sieben Jahren gibt es demnach jetzt 435 unter der Oberleitung der Propaganda<sup>1</sup>. Obwohl nicht gerade immer durch die Aufteilung des Missionsfeldes auch sofort eine größere Zahl von Missionaren bedingt worden ist, hat doch die straffere Organisation und strategische Inangriffnahme des betreffenden Missionsprengels schon seinen großen Nutzen. Wo mit der Aufteilung zugleich die Zuführung stärkerer neuer Missionstruppen Hand in Hand geht, wie in China, Niederländisch-Indien usw., treten auch die Erfolge schnell zutage. Schwer ins Gewicht fällt besonders die Tatsache, daß von den 78 neuen Sprengeln ganze 10, nämlich 7 in China, 1 in Japan und 2 in Indien, dem Eingeborenenklerus anvertraut werden konnten. Im einzelnen verteilen sich die neuen Errichtungen folgendermaßen:

	1922	1929	Vermehrung
Europa und Vorderer Orient . . . . .	39	40	4
Indien . . . . .	35	46	11
Indochina . . . . .	14	14	—
China . . . . .	63	85	22
Japan . . . . .	13	18	5
Afrika . . . . .	92	115	23
Nord- und Südamerika . . . . .	47	56	9
Australien . . . . .	29	29	—
Ozeanien . . . . .	25	32	7
	357	435	78 <sup>2</sup>

Nicht unbedeutend für ein weiteres Aufrollen des Protektoratswesens

<sup>40</sup> P. K. Theragáthá 537, 522.

<sup>1</sup> Etwa 60 Propagandadistrikte in Europa und Australien und wohl auch einige sog. Missionsgebiete in Südafrika sind aber keine Missionsgebiete im eigentlichen Sinne.

<sup>2</sup> Vgl. Agentia-Fides-Mitteilungen und die größeren in- und ausländischen Missionszeitschriften, z. B. De Kath. Missiën 29, 220; RHM 29, 283 ss.