

Lothar Baus [Hrsg.]

Buddhismus und Stoizismus - zwei nahverwandte Philosophien
und ihr gemeinsamer Ursprung in der Samkhya-Lehre

Lothar Baus [Hrsg.]

**Buddhismus und Stoizismus -
zwei nahverwandte Philosophien
und ihr gemeinsamer Ursprung
in der Samkhya-Lehre**

Abhandlungen und Texte

mit Werkauszügen von:

Dahlmann, Joseph

Garbe, Richard

Geiger, Wilhelm

Jacobi, Hermann

Lucius, Ernst

Pischel, Richard

Schmekel, August

Walleser, Max

Weygoldt, Georg

IV. überarbeitete Auflage

ASCLEPIOS EDITION

Was ist die Aufgabe aller Philosophie? - Das Wahre und das Unwahre, das Richtige und das Falsche, das Erkannte und das Nichterkannte zu definieren.

Was sind die zwei Hauptanliegen der Philosophie? - Das Erkennungsmittel der Wahrheit und die Erkenntnis des höchsten Glücks-Gutes.

Wer ist ein Weiser? - Nur derjenige kann ein Weiser sein, dem das Prinzip des Erkennens und das Endziel [Telos] allen Strebens bekannt ist, so dass er weiß, wovon er auszugehen und welches Ziel er hat. Hierüber im Zweifel zu sein und keine unerschütterliche Überzeugung zu besitzen, ist mit der Weisheit völlig unvereinbar.

Antiochos von Askalon
(Quelle: Cicero, >Lucullus<, 29)

Wer erkennt, dass das ganze Universum wirklich nichts anderes als mein Begehren ist und wer von Begierde unberührt bleibt, der ist durch den Panzer des höchsten Bewusstseins (der höchsten Erkenntnis) geschützt und er ist glücklich.

>Yogavasisthasara<

Zeichenerklärung:

[] Text in eckigen Klammern = Erläuterungen des Herausgebers
[...] drei Punkte in eckigen Klammern = Auslassungen des Herausgebers

Copyright © by Asclepios Edition - Lothar Baus

D-66424 Homburg/Saar

Alle Rechte der Verbreitung, insbesondere des auszugsweisen Nachdrucks, der Verbreitung durch Film, Funk und Fernsehen, fotomechanische Wiedergabe, Tonträger jeder Art, auch durch Einspeicherung und Rückgewinnung in Datenverarbeitungsanlagen aller Art, sind vorbehalten.

Printed in Germany 2013

Asclepios Edition

IV. überarbeitete Auflage

ISBN 978-3-935288-32-3



Sitzender Buddha (Gandhara 2./3. Jh. u. Zr.)

Inhalt

Vorwort	Seite	9
1. Kapitel		
Der gemeinsame Ursprung		
1.1: >Die Samkhya-Philosophie< von R. Garbe	Seite	11
1.2: >Samkhya-pravacana-bhashya< von Vijnanabhikshu übersetzt von R. Garbe	Seite	19
1.3: >Dhamma und Brahman<, von Wilhelm Geiger	Seite	24
1.4: >Âkâsha gleich Brahman<, von P. Deussen	Seite	26
1.5: >Yoga-Sutras< von Patanjali	Seite	31
1.6: >Die Fragen des Griechenkönigs Menandros<	Seite	40
1.7: >Die Samkhya-Philosophie als Natur- und Erlösungslehre< von J. Dahlmann	Seite	64
2. Kapitel		
Die stoische Philosophie		
2.1: >Die stoische Physiktheorie<, v. Hrsg.	Seite	85
2.2: >Academici Libri< - Kurzdarstellung der stoischen Philosophie von M. T. Cicero	Seite	114
2.3: >Zeno[n] von Cittium und seine Lehre< von P. Weygold	Seite	116
2.4: >Die Philosophie der mittleren Stoa< von August Schmekel	Seite	132
3. Kapitel		
Samkhya-Buddhas erste Ankunft in Europa		
3.1: König Ashokas Felsen-Inschriften	Seite	144
3.2: >Mahavamsa< - eine alte buddhistische Chronik	Seite	154
3.3: >Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese< von P. E. Lucius	Seite	156
3.4: >Über das kontemplative Leben< von Philon von Alexandrien	Seite	176
4. Kapitel		
Die ursprüngliche Lehre Buddhas		
4.1: >Leben und Lehre des Buddha< von R. Pischel	Seite	185
4.2: >Nirvana - eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus< von Joseph Dahlmann	Seite	192
4.3: >Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga< von Hermann Jacobi	Seite	207
4.4: >Die Philosophie des Buddha< v. Hrsg.	Seite	218
4.5: Weitere Analogismen zwischen Stoizismus und Samkhya-Buddhismus v. Hrsg.	Seite	233
4.6: Die Erklärungen der philosophischen „Curiosa“ im Stoizismus und im Buddhismus v. Hrsg.	Seite	238
Bibliographie Auswahl	Seite	249

Vorwort

Die vielen Ähnlichkeiten zwischen der buddhistischen und stoischen Philosophie waren mir bereits sehr früh aufgefallen. Das Phänomen ließ mir keine Ruhe. So begann ich mit dem Sammeln von Analogismen und einem umfangreichen Quellenstudium.

Ein großer Glücksfall war der Hinweis von Otto Schrader¹, dass der Indologe Joseph Dahlmann im Zusammenhang mit seinen Samkhya-Studien (>Die Samkhya-Philosophie als Natur- und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<, Berlin 1902) Analogismen zwischen Stoa und Samkhya-Lehre festgestellt habe. Die Argumente Dahlmanns habe ich im Kapitel 1.7 abgedruckt. Meine anfängliche Vermutung, der Begründer der Stoa, Zenon von Kiton, könnte von Buddha beeinflusst gewesen sein, hat sich damit als nicht realistisch erwiesen. In Wirklichkeit baute sowohl der Buddhismus als auch der Stoizismus auf der indischen Samkhya-Philosophie ihr Lehrgebäude auf.

Diese Entdeckung hat mich deshalb so sehr überrascht, weil ich in der gesamten deutschen Stoa-Rezeption keinen einzigen Hinweis auf diese geradezu revolutionäre Entdeckung von Joseph Dahlmann gefunden habe. Sie scheint, so unglaublich es klingen mag, in der deutschen Philosophie unbekannt geblieben zu sein. Auch bei Max Pohlenz findet sich nicht die geringste Erwähnung. Dies ist mehr als verwunderlich.

Um so wichtiger erschien es mir daher, das vorliegende Buch zu veröffentlichen. Ich habe darin die Ursprünge der beiden großen atheistischen Heilslehren der Menschheit - Buddhismus und Stoizismus - zu erforschen versucht und auszugsweise die wichtigsten Erkenntnisse früherer Forscher neu ediert. Ich möchte Studierende und Philosophen anregen, diese Forschungen aufzugreifen und - auf ihnen aufbauend - weiter zu entwickeln und zu vervollkommen.

Für mich sind folgende Beweise erbracht:

Sowohl der Buddhismus als auch der Stoizismus beruhen auf der Samkhya-Lehre des indischen Philosophen Kapila, der lange vor Siddhartha Gautama in Kapilavastu, der Heimatstadt des Buddha, lebte.

Siddhartha, genannt der Buddha, war in Wirklichkeit ein herausragender Samkhya-Philosoph, dem Nagasena in dem Werk >Die Fragen des Königs Menandros< vergleichbar. Er ging nach Asvaghosas Werk >Buddha-Carita< bei dem Samkhya-Philosoph Arada Kalama in die Lehre. Siehe Kapitel 4.4: >Die Philosophie des Buddha<.

Zur Zeit des indischen Königs Ashoka gab es meines Erachtens noch keine buddhistische Religion, sondern höchstensfalls theistische Samkhya-Philosophen, die sich von der atheistischen Samkhya-Lehre abgetrennt hatten und die sich sehr wohl Buddhisten – Anhänger des Weisen – nennen konnten, da ihr philosophisches Ziel ebenfalls die Erreichung des Weisheits-Ideals war. Erst nach zwei Katastrophen, die Indien heimsuchten, hatte sich die theistische Samkhya-Sekte in eine Religion gewandelt. Die erste Katastrophe fällt ins erste bis zweite Jahrhundert unserer Zeitrechnung und betrifft den Einfall der Yüe-tschü oder Tocharer ins nördliche Indien. Während dieser Eroberungskriege wurden viele Samkhya-Einsiedeleien zerstört. Der bekannteste Herrscher aus der Kushana-Dynastie war Kanishka I. (ca. 53 bis 126 u. Zr.). Unter seiner Herrschaft fand das angeblich vierte buddhistische Konzil statt, das er in Kaschmir, nach anderen Meinungen in Kuvana bei Jalandhar abhalten ließ. Dieses Konzil gilt als der Beginn des Mahayana-Buddhismus. Im sechsten Jahrhundert ereignete sich eine zweite Katastrophe und zwar ein unvorstellbares Naturereignis, das alle Kulturen der Welt stark erschütterte, aber den Wenigsten bekannt ist. David Keys schrieb in seinem Buch >Als

¹ Otto Schrader: >Die Fragen des Königs Menandros<, Berlin 1907, S. XXI: „Dass bereits die Entstehung der Stoa unter indischem Einflusse stattfand, hat Dahlmann wahrscheinlich gemacht.“

die Sonne erlosch - 535 n. Chr.<: „Im 6. Jahrhundert hat eine weltweite Naturkatastrophe die Erde erschüttert - rund 18 Monate lang war die Sonne hinter einem Schleier aus Staub verborgen. Die Auswirkungen dieser aller Wahrscheinlichkeit nach durch einen gigantischen Vulkanausbruch verursachten Klimaveränderung waren: extreme Kälte- und Dürreperioden, Sturmfluten, Hungersnöte, Epidemien, Völkerwanderungen, tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel und weiträumige politische Veränderungen.“ David Keys rekonstruiert Daten, Ereignisse und Entwicklungen und entwirft dabei ein sensationelles historisches Panorama, das von Westeuropa über den Nahen und den Fernen Osten bis hin nach Südamerika und Tasmanien reicht. Er zeigt, daß unsere moderne Welt in der Katastrophe von 535 n. Chr. ihren Ausgang hatte; und erhellt damit das bisher so rätselhafte dunkle Zeitalter.“

Nicht nur die liberale indische Kultur und mit ihr die ursprüngliche Samkhya-Lehre gingen in dieser Naturkatastrophe unter, auch die antike griechisch-römische Kultur versank in dem tiefen religiösen Wahn des jüdisch-christlichen Monotheismus, der in Europa erst mit der Renaissance langsam mildere Formen annahm.

Unter König Ashoka gelangte die Samkhya-Philosophie zu ihrer höchsten Blüte und wurde sozusagen Staats-Philosophie. Ashoka war keineswegs ein Buddhist, sondern ein Philosoph. Erst nach dem Einfall der Tocharer und anderer mongolischer Steppenvölker unter König Kanishka wurde aus einer theistischen Samkhya-Sekte eine angebliche Religion, genauer gesagt eine atheistische Religion, wie Helmut Glasenapp in seinem Buch >Der Buddhismus - eine atheistische Religion< ausführt.

Das Interesse an den Schriften des Buddhismus wird gemindert, da überwiegend von Lehrreden an Mönche und Asketen die Rede ist. Dies verleitet zu der falschen Ansicht, dass diese Wahrheiten nur für Mönche gelten würden. Wer möchte aber schon ein Mönch oder gar ein Asket werden? Es ist weder das Ziel des Buddhismus, dass jeder Sympathisant ein Mönch, noch das der stoischen Philosophie, dass jeder Freund der Erkenntnis ein vollkommener Weiser wird. Jeder muss für sich selber entscheiden, wie weit er sich vom Laienanhänger zum höchsten Ideal emporarbeiten möchte. Er wird jedoch bald feststellen, dass die wachsende Erkenntnis sozusagen eine Eigendynamik entwickelt, die uns immer weiter vorantreibt. Wie ein Meteorit von der Gravitation eines Planeten angezogen wird, so wird ein Mensch von der Wahrheit und der Richtigkeit der buddhistischen und stoischen Philosophie gleichsam magisch angezogen. Und was das Beste ist, er stellt rasch fest, dass sich sein Denken und Handeln, ja sein ganzes Leben positiv zu verändern beginnt.

Was heutzutage den Zugang zu den Schriften der antiken Stoiker erschwert, ist die weit verbreitete irrtümliche Meinung, dass sie, weil sie bereits über zweitausend Jahre alt sind, veraltet oder gar überholt seien. Es gibt jedoch ethische Grundsätze und Wahrheiten, die bestehen sozusagen ewig, wie die physikalischen Naturgesetze.

Kein Mensch ist zum ethischguten Rationalist geboren, sondern ethischgutes und vernünftiges Leben will gelernt sein. Hedonismus und ethischer Materialismus sind polare Gegensätze.

1. Kapitel

Der gemeinsame Ursprung

1.1: >Die Samkhya-Philosophie – Eine Darstellung des indischen Rationalismus< von Richard Garbe²

I. Über das Alter und die Herkunft der Samkhya-Philosophie

Die Darstellung eines philosophischen Systems erfordert die Erforschung seines historischen Zusammenhanges mit den anderen Ideenkreisen seines Heimatlandes. Im Falle der Samkhya-Philosophie handelt es sich hauptsächlich um ihr Verhältnis zum Buddhismus, zu den Upanisads und zur Vedanta-Philosophie, das der Reihe nach festzustellen ist. Zuvor aber ist zu bemerken, daß wir ein unmittelbares Zeugnis für das frühzeitige Vorhandensein des Samkhya-Systems besitzen, das viele frühere Behauptungen und Zweifel über den Haufen wirft³ und deshalb sehr wertvoll ist, wenn es auch über die noch viel ältere Entstehungszeit des Systems nichts aussagt. Dieses Zeugnis findet sich in einem höchst interessanten Werke, das 1909 durch eine Ausgabe des verdienten Inders R. Shama Sastri zugänglich gemacht und uns durch einige vortreffliche Abhandlungen von Hillebrandt⁴, Jacobi⁵ u. a. näher gebracht worden ist. Es ist das um 300 vor Chr. verfaßte Arthasastra „die Staatskunde“ des Visnugupta oder Canakya mit dem Beinamen Kautilya, des bedeutendsten Staatsmannes Indiens, dem der berühmte König Candragupta die Begründung seiner Herrschaft verdankte.

In diesem Werke wird an der Spitze einer Aufzählung der Wissensgebiete die Philosophie (anviksiki „die prüfende Wissenschaft“) genannt, von der es drei Systeme gebe: Samkhya, Yoga und Lokayata (der Materialismus). Also die vier übrigen brahmanischen Systeme werden nicht erwähnt. Oldenberg ist es „kaum zweifelhaft, daß die Nichtnennung ... des Nyaya und Vaisesika in der Tat auf deren damaliger Nichtexistenz beruht“⁶. Aber mit dem Vedanta scheint ihm die Sache nicht so klar und einfach zu liegen; denn er fragt: „Wurde der Vedanta weggelassen als der Theologie, nicht der anviksiki zugehörig? Oder war er in Kautilyas Zeit noch nicht zu einem festen System ausgebildet? Hatte er sich – dies wird für nicht unwahrscheinlich zu halten sein – aus dem wohl recht weiten Umfang dessen, was man damals Sankhya nannte, noch nicht

² Quelle: Zweite umgearbeitete Auflage, Leipzig 1917, vom Herausgeber gekürzt.

³ Zu den seit dem Bekanntwerden des Kautiliya gegenstandslos gewordenen Behauptungen über das Alter des Samkhya gehört z. B. die Burnells in seiner Übersetzung des Manu, XXII, XXIII, daß das Samkhya-System nicht vor dem ersten Jahrhundert vor Chr. existiert habe. [...] Übrigens an sich schon ein wertloser Schluß ex silentio. Die obige Bemerkung gilt auch von Deussens Auslassungen >Allg. Gesch. d. Phil.<, I. 3, S. 168 und sonst.

⁴ >Über das Kautiliyasastra und Verwandtes< (Sonderabdruck aus dem 86. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, 1908), ZDMG. 69, 360 fg.; s. auch J. Hertel, >Literarisches aus dem Kautiliyasastra,<, WZKM. 24, 417 fg; ZDMG. 68, 289 fg.; J. Jolly, ZDMG. 67, 49 fg, 68, 345 fg, 69, 369 fg.

⁵ >Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie<, Sitzungsberichte der K. Preuß. Akad. der Wiss., 1911, 732 fg.; >Kultur-, Sprach- und Literaturhistorisches aus dem Kautiliya<, ebendas. 954 fg.; >Über die Echtheit des Kautiliya<, ebendas. 1912, 832 fg.; ZDMG. 68, 603 fg.

⁶ In dem Artikel „Die indische Philosophie“ (Hinnebergs >Kultur der Gegenwart<: >Allgemeine Geschichte der Philosophie<, 2. Aufl.) 34.

mit hinreichender Bestimmtheit ausgesondert? Eine sichere Entscheidung hierüber scheint einstweilen unerreichbar.“ Ich meine: doch; denn daß unter Samkhya damals etwas anderes verstanden worden sei als später, wird schon durch die Danebenstellung des Yoga ausgeschlossen, dessen philosophische Grundlage das Samkhya-System bildet.

Auch Jacobi hält es für möglich, daß Mimamsa und Vedanta als zur Theologie gehörig von Kautilya unter den philosophischen Systemen nicht genannt seien⁷. In der ganzen späteren Zeit sind sie regelmäßig zur Philosophie gerechnet worden; ist es da wahrscheinlich, daß Kautilya sie nicht dazu gerechnet haben würde, wenn er sie gekannt hätte? Und würde er sie nicht in seiner Übersicht über die Theologie (trayi) angeführt haben, wenn er sie zu dieser Wissenschaft gerechnet hätte?

Oldenberg scheint mir den Kreis der Möglichkeiten unnötig weit zu ziehen; ich meine, wir sollten froh sein, einmal ein klares historisches Zeugnis in der älteren indischen Literaturgeschichte vorgefunden zu haben, wo solche Zeugnisse doch so selten sind. Wenn Oldenberg aus der Angabe Kautilyas unbedenklich den Schluß zieht, daß zu seiner Zeit Vaisesika und Nyaya noch nicht existierten, so gilt für mich das gleiche auch für Mimamsa und Vedanta, d. h. für ihre Ausbildung zu festen Systemen. Unter allen Umständen haben wir bei Kautilya ein wichtiges Zeugnis für das Alter des Samkhya.

Eine andere Frage ist, ob das Samkhya im vierten Jhdt. vor Chr. und früher schon das ganz fertige System war, das uns in den viel späteren Lehrbüchern entgegentritt. Daß das Samkhya im Laufe der Zeit verschiedene Zutaten und Veränderungen erfahren hat, habe ich schon in der ersten Auflage dieses Buches dargelegt⁸. Die Annahme mehrerer Fachgelehrten aber, daß das Samkhya im Laufe der Zeit sich erheblich verändert habe, bis es schließlich die in den Lehrbüchern des Systems vorliegende Gestalt annahm, und daß man zwischen einigen ursprünglichen Samkhya-Ideen, einem epischen und einem klassischen Samkhya-System unterscheiden müsse, halte ich noch heute für falsch; und mit besserem Recht als vor 22 Jahren. In der ganzen indischen Literatur gilt Kapila stets als Begründer des Systems. Diese allgemein verbreitete Tradition ist insoweit richtig, als auf Kapila die Formulierung aller distinktiven Lehren des Samkhya zurückgeht. Die Begründung dieser meiner Überzeugung enthalten die folgenden Kapitel.

1. Samkhya und Buddhismus

Die einheimische Tradition lehrt, daß das Samkhya-System älter als Buddha sei und diesem als eine Hauptquelle bei der Begründung seiner Lehre gedient habe. Schon um den Beginn unserer Zeitrechnung hielt man in Indien das Samkhya für älter als den Buddhismus, wie sich mit völliger Sicherheit aus dem zwölften Adhyaya von Asvaghosas Buddhacarita ergibt. Dort wird die Samkhya-Lehre, die dem künftigen Buddha nicht genügt, als Lehre des Arada Kalama bezeichnet. Wenn auch die drei Gunas daselbst nicht erwähnt werden, stimmt der Inhalt dieser Lehre doch durchaus mit dem Samkhya überein, und von Autoritäten wird dort neben Kapila, Janaka und Parasara auch der Samkhya-Yoga-Lehrer Jaigisavya genannt, von dem weiter unten zu handeln sein wird⁹.

Die Richtigkeit der Tradition von dem höheren Alter des Samkhya und der Abhängigkeit des Buddhismus von ihm ist zwar von einigen europäischen Gelehrten angefochten worden, darf aber meines Erachtens als gesichert gelten. In der Einleitung zu

⁷ >Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie<, 738, 739.

⁸ S. dort außer S. 52 z. B. S. 4, 5 (Berufungen auf die Schrift), 71 – 73, 142, 143 (vedantische Färbung der Samkhyasutras), 183, 184 (drei Stufen der unterscheidenden Erkenntnis), 239, 240 (Realität der Finsternis), 299, 300 (Allgegenwart der Einzelseele).

⁹ Windisch, >Liter. Centralblatt< 1894, 1205, >Buddhas Geburt< 83, >Brahmanischer Einfluß im Buddhismus<, Festschrift Kuhn 12, 13; Oldenberg, >Buddha<, (2. Aufl.), 451.

meiner Übersetzung der Samkhya-tattva-kaumudi¹⁰ schon glaube ich durch Zusammenstellung einer ganzen Reihe von Übereinstimmungen die Abhängigkeit des theoretischen Buddhismus von der Samkhya-Philosophie erwiesen zu haben. Dann hat Jacobi in ein paar scharfsinnigen Abhandlungen¹¹ denselben Standpunkt vertreten und gelegentlich an anderer Stelle¹² gesagt: „Daß die Sankhya-Lehre alt ist, älter als der Buddhismus, darüber scheint kein Zweifel vernünftigerweise möglich.“ Wenn aber Jacobi den Buddhismus für „eine um viele Jahrhunderte spätere Erscheinung“ erklärt als den Samkhya-Yoga¹³, so scheinen mir seine Gründe für die Annahme eines so großen zeitlichen Abstandes nicht ausreichend zu sein; auch die ältesten Upanisads, die dem Samkhya-System vorangegangen sind, wären dann chronologisch schwer unterzubringen.

Die Untersuchungen über die Abhängigkeit des Buddhismus, d. h. der philosophischen Grundlage des Buddhismus, vom Samkhya-System hat dann Pischel in seinem kleinen aber inhaltsreichen Buche >Leben und Lehre des Buddha<¹⁴ weitergeführt und, auf den obenerwähnten Abhandlungen fußend, den Nachweis geliefert, daß „der theoretische Buddhismus ganz auf dem Samkhya-Yoga beruht“ und „so ziemlich alles vom Samkhya-Yoga entlehnt“ hat. Dabei ist von besonderer Wichtigkeit, daß die Hauptlehren Buddhas nicht nur im einzelnen, sondern auch in ihrem Zusammenhang ganz aus dem Samkhya-Yoga abgeleitet sind, so daß Buddha „nur zur Religion gemacht, was vor ihm seine Lehrer als Philosophie vorgetragen hatten“. Der Buddhismus setzt also nicht eine Vorstufe des Samkhya (einzelne Samkhya-artige Ideen) voraus, sondern das in sich geschlossene Samkhya-System, das demnach im wesentlichen vor dem Auftreten Buddhas im sechsten Jhdt. vor Chr. denselben Inhalt gehabt haben muß wie in den späteren Lehrbüchern¹⁵.

Oldenberg erkennt die Ergebnisse dieser Untersuchungen nicht an. In den beiden ersten Auflagen seines >Buddha< (1. Aufl. S. 93, Anm. 1) hatte er im Anschluß an Max Müller jede bestimmte Ähnlichkeit zwischen Samkhya und Buddhismus geleugnet; von der dritten Auflage an (S. 67 – 69) dagegen ist ihm ein „Einfluß älterer Vorstadien des klassischen Samkhya auf den Buddhismus“ wahrscheinlich geworden¹⁶. Er hat dann die ganze Frage ausführlich in seinem höchst verdienstvollen Werke >Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus< (1915) behandelt, aus dem ich weiter unten einige Ergebnisse mir angeeignet habe. In den beiden ersten Kapiteln über die Entwicklung der Gedanken in den Upanisads aber scheint mir manche Aufstellung einen subjektiven Charakter zu tragen (was nach der Art dieser Literatur kaum anders sein kann), und in dem dritten Kapitel über die Anfänge des Buddhismus findet sich ein

¹⁰ Abhandlungen der 1. Klasse der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, XIX. Bd., III. Abt., 517 fg.

¹¹ >Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga<, Nachrichten der Kgl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1896, 1 fg. und (als Entgegnung auf Oldenberg, >Buddha< (3. Aufl.) 448 fg. und Senart, Mélanges Ch. de Harlez, 281 fg.) >Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zum Samkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidana<, ZDMG. 52, 1 fg.; >Antwort auf den letzten Artikel von Oldenberg<, ebendas. 681 fg.

¹² Gött. gel. Anz. 1895, 205.

¹³ ZDMG. 52, 3.

¹⁴ Aus Natur und Geisteswelt, 109. Bändchen (Leipzig 1906, zweite Aufl. von Lüders, 1910); s. besonders (2. Aufl.) S. 22, 62, 65, 67, 69, 75.)

¹⁵ Auch Dahlmann hat in seinem >Buddha – ein Kulturbild des Ostens< (1898) 86 „die Samkhya-Schule an der Scheide des sechsten Jahrhunderts v. Chr. auf dem Höhepunkte ihrer systematischen Entwicklung stehen“ lassen. Eine ganz richtige Bemerkung, zu der leider Dahlmanns allgemeine Anschauungen über die Entstehungsgeschichte des Samkhya gar nicht stimmen.

¹⁶ S. auch ZDMG. 52, 693.

offenbarer Widerspruch. Oldenberg sagt S. 294: „Soviel zunächst scheint nun klar, daß Beeinflussung des Buddhismus durch das Samkhya, wenn sie überhaupt stattgefunden hat¹⁷, kaum als unmittelbare Abhängigkeit zu denken sein kann.“ Das stimmt nicht zu den nächstfolgenden Ausführungen, namentlich nicht zu dem Satz S. 296: „Betrachtungen, die jetzt vorzulegen sind, deuten darauf hin, daß in der Tat solche Beeinflussung [des Buddhismus durch das Samkhya] in tiefgehender Weise stattgefunden hat. Die Fäden vom Samkhya zum Buddhismus überspannen weite Zwischenräume. Aber sie halten fest.“ Ähnlich zieht Oldenberg S. 318 aus seinen vorangegangenen Erläuterungen den Schluß: „So haben wir alles Recht, die Lehre, die hinter fundamentalen Vorstellungen des Buddhismus, wohl nicht als nächster, aber doch als entfernterer Hintergrund, zum Vorschein kommt, Samkhya zu nennen“; und S. 328: „Im übrigen haben wir gesehen, daß das Weltbild der Buddhalehre in wesentlichen Beziehungen durch das alte Samkhya bestimmt war ...“; und S. 331, 332: „Wenn sich da nun auch unter den Reichtümern der Buddhalehre manches eindringliche Wort findet, das der knapperen Überlieferung des alten Samkhya und Yoga fehlt, der Gedanke selbst ruht schließlich doch ganz auf der allem Anschein nach dem Samkhya gehörenden Herausarbeitung des Gegensatzes von Sein und Werden ... Wenn der Buddhismus speziell immer und immer wieder betonte, daß im unbeständigen Fluß des Weltgeschehens - also auch im Fluß der Gefühle, Vorstellungen usw. - kein Selbst (atman, atta) enthalten ist, daß alles jenes Fließen ganz und gar im Bereich des Nichtselbst verläuft, so war das Samkhya-Lehre. Der Unterschied zwischen beiden Systemen war nur der, daß nun weiter das Samkhya, evidentermaßen hierin den älteren Standpunkt vertretend¹⁸, neben dieses Reich des Nichtselbst als davon unabhängig ein unwandelbares, absolutes Selbst stellte.“ Schon früher S. 211 hatte Oldenberg von dem alten Samkhya bemerkt, daß es „dazu beigetragen hat, daß die Gedankengänge des Buddhismus die Gestalt haben annehmen können, in der ihnen so unabsehbare Wirkungen beschieden gewesen sind“.

In diesen ganzen Zusammenhang ist bei Oldenberg nicht von einzelnen Samkhya-artigen Ideen, die dem Buddhismus vorangegangen seien, sondern von Grundlehren des Systems die Rede. Wenn nun Oldenberg wie schon in seinem >Buddha< hier unbekannte Mittelglieder annimmt und zwischen dem vorbuddhistischen und dem in den Lehrbüchern des Systems auftretenden Samkhya deshalb einen Unterschied konstruiert, weil der Stil des Philosophierens in dem Samkhya der Lehrbücher den Stempel eines moderneren Zeitalters trage, so kann ich nicht anders als auch diese Anschauung für subjektiv halten. Es darf wohl der Gedanke nicht außer Betracht bleiben, daß der Stifter des Samkhya-Systems mit seinem folgerichtigen Denken seinem Zeitalter um Jahrhunderte voraus war. Wenn Kapila, was nicht ernstlich zu bezweifeln ist und was Oldenberg annimmt¹⁹, eine wirkliche Person gewesen ist, so hat er nicht einzelne unzusammenhängende Gedanken, sondern ein System verkündet. Aus dem in den Lehrbüchern vorgetragene Samkhya-System kann man nur wenig fortdenken; sonst bleibt es kein System mehr.

Gegen Oldenbergs Anschauung, daß nicht das fertige Samkhya-System, sondern vorauszusetzende Vorstufen von ihm auf die Begründung des Buddhismus eingewirkt

¹⁷ Im Hinblick auf die späteren von mir herausgehobenen Sätze kann ich mir die Einschränkung „wenn sie überhaupt stattgefunden hat“ nur so erklären, daß sie versehentlich aus einem unfertigen Entwurf des Werkes stehen geblieben ist und einer Zeit entstammt, in der Oldenberg noch nicht die Überzeugung von der tiefgehenden Beeinflussung des Buddhismus durch Samkhya-Ideen gewonnen hatte.

¹⁸ Man beachte, daß Oldenberg hier das Samkhya, das evidentermaßen dem Buddhismus gegenüber den älteren Standpunkt vertritt, ein System nennt.

¹⁹ Die Lehre der Upanishaden, usw. 208,

haben, scheint mir als ein Hauptgrund ins Feld geführt werden zu dürfen, daß der Buddhismus mit seiner Leugnung der Seele über die letzten Konsequenzen des Samkhya-Systems hinausgegangen ist. Der Buddhismus setzt hier die Samkhya-Lehre voraus, daß alle Vorgänge im Innern der lebenden Wesen, Wahrnehmung, Vorstellen, Empfinden, Wollen usw. der Materie angehören und daß die Seele im empirischen Dasein nichts ist als passives Bewußtsein und im Zustand der Erlösung unbewußtes Sein, - alle anderen altherkömmlichen Bestimmungen hatte die Samkhya-Philosophie von der Seele abgelöst, und nun nahm Buddha ihr auch noch das Bewußtsein, verwies auch dieses in die Welt des Geschehens und der Vergänglichkeit und negierte damit die Seele ganz. Wenn so der Buddhismus in einer der wichtigsten Fragen auf denjenigen Samkhya-Lehren fußt, die wir als den Schlußstein des Gebäudes anzusehen haben, müssen wir nicht schon deshalb das Samkhya-System in seiner abgeschlossenen Gestalt für vorbuddhistisch halten?

Oldenberg hat den Nachweis geliefert²⁰, daß das Heimatland des Buddhismus, die Gegend östlich von dem Zusammenflusse von Ganga und Yamuna, zwar schon in der Zeit, als im Nordwesten der Halbinsel die vedische Kultur sich entwickelte, von Ariern bewohnt, aber noch im sechsten Jhd. vor Chr. - obwohl von Kasten- und Opferwesen und Spekulationen der Upanisads keineswegs unberührt - doch erst wenig brahmanisiert war. Was Oldenberg da mit besonderer Beziehung auf den Buddhismus festgestellt hat, ist von noch größerer Bedeutung für dessen Vorläuferin, die Samkhya-Philosophie. Darauf hat Grierson wiederholt hingewiesen, indem er dem „Mittelland“ (madhyadesa), d. h. der Pflegstätte der brahmanischen Religion und Philosophie, den Begriff des „Auslands“ mit einer freieren geistigen Atmosphäre gegenüberstellte²¹. In diesem Ausland ist gewiß das Samkhya-System entstanden. Zum mindesten ist diese geographische Lokalisierung viel wahrscheinlicher als die Annahme, daß das Samkhya-System, das dem brahmanischen Opferwesen feindlich gegenüber steht und seine Lehren beinahe ganz unabhängig von der Spekulation der alten Upanisads entwickelt, in der ursprünglichen Heimat des Brahmanismus entstanden sei²². Ich bin deshalb auch noch heute - trotz des Widerspruchs von Jacobi, Dahmann und Oldenberg - davon überzeugt, daß der Name von Buddhas Vaterstadt Kapilavastu (im Pali: vatthu) „Kapilas Wohnsitz“, der so gut zu der Abhängigkeit des Buddhismus von der Samkhya-Philosophie paßt, dem Orte deshalb gegeben worden ist, weil der Begründer dieser Philosophie dort gelebt und gewirkt hat.

Mit dieser Auffassung stimmt auch die buddhistische Tradition von der Niederlassung der Sakyas in Kapilavastu überein. Buddhagosa erzählt in seinem Kommentar zum Suttanipata²³: „Die Prinzen zogen dem Himalaya zu, daselbst einen Platz zur Errichtung einer Stadt suchend. Am Himalaya wohnte ein Būber [ein Einsiedler] von gewaltiger Bußkraft, namens Kapila, am Ufer eines Sees ... Zu dessen Wohnort kamen sie ... Er sprach zu den Prinzen: „Wenn ihr die Stadt nach mir nennen wollt, so gebe ich euch diesen Platz.“ Sie versprachen es ihm ... Darauf räumte er ihnen den Platz ein und machte sich selbst nicht weit davon am Fuße des Berges eine Einsiedelei, wo er wohnte. Die Prinzen bauten darauf daselbst die Stadt, gaben ihr, weil sie auf dem von Kapila bewohnten Platze gebaut war, den Namen Kapilavatthu (Kapila-Wohnung) und schlugen darin ihren Wohnsitz auf.“

²⁰ In dem ersten Exkurse seines >Buddha< (1. Aufl.) und neuerdings in >Die Lehre der Upanishaden usw.<, S. 283, 284.

²¹ JRAS. 1908, 603 fg; 1910, 99; *Encycl. Of Religion and Ethics* II. 540, a.

²² Nur ein Kuriosum ist die auf südindische Legenden über Kapilas Abstammung gegründete Theorie G. Opperts, daß nicht nur dem Kapila, sondern auch der Idee der Prakrti unarische Herkunft zuzuschreiben sei. *Globus* LXXII. 78 fg. *Original Inhabitants*, 67, 68

²³ Bei Fausböll und Weber, >Indische Studien< V. 426, 427; Rockhill, >Life of the Buddha<, 11 fg; vgl. auch *Divyavadana*, ed. Cowell-Neil, 548.

Oldenberg erklärt „den Namensklang zwischen dem Philosophen Kapila und Kapilavatthu, dem Geburtsort des Buddha“ einfach für wertlos; und Jacobi bemerkt: „Der Name Kapila, ‘der Braune’, war sehr gewöhnlich; der Kapila in Kapila-vastu kann irgendein indischer Mr. Brown gewesen sein.“ Dem gegenüber frage ich: woher weiß Jacobi, daß der Name Kapila im alten Indien sehr gewöhnlich war? Das Vorkommen dieses Namens in der indischen Literatur beweist das gerade Gegenteil. An den Hunderten von Stellen, wo er auftritt, ist nahezu ausschließlich der Stifter des Samkhya-Systems gemeint, so daß man in Anbetracht der Gewöhnlichkeit anderer Farbennamen fast auf den Gedanken kommen möchte, daß man sich gescheut habe, den Namen einer so hochverehrten Person wie Kapila noch anderen Wesen zu geben.

In meinen Arbeiten über das Samkhya habe ich mit Entschiedenheit die Anschauung vertreten, daß die Lehre Kapilas, obwohl dieser in späterer Zeit zu den großen Weisen des Brahmanentums gezählt wird, doch ursprünglich unbrahmanisch, d. h. eine Ksatriya-Philosophie, gewesen sei. Diese Auffassung hat wenig Anklang gefunden. Was gegen sie vorgebracht ist, hält mich ab, sie noch mit derselben Bestimmtheit wie früher aufrecht zu erhalten; aber unwahrscheinlich ist sie mir auch jetzt noch ebensowenig wie Sir George Grierson geworden. Dieser ausgezeichnete Forscher sagt über die Frage: „It was in the Outland that the old atheistic system of philosophy - the Sankhya - took its birth, patronized and perhaps founded by Ksatriyas ... According to the Bhagavata Purana (III. xxI. 26)²⁴ even Kapila, the founder of the Sankhya system, was descended from a Rajarsi, and was therefore a Ksatriya²⁵.“ Nach dieser Tradition hatte Kapila zu Eltern den Kardama und die Devahuti; eine andere Überlieferung macht ihn zu einem Sohne des Vasudeva und weist damit ebenfalls auf Ksatriya-Herkunft des Kapila hin. Auch folgendes darf angeführt werden, um diesen Gedanken zu stützen. Buddha bezieht sich mehrfach auf die Lehre des Sanatkumara (im Pali Sanumkumara) hinsichtlich des Vorrangs der Ksatriyas und billigt sie²⁶; Sanatkumara aber wird unter den alten Autoritäten des Samkhya aufgezählt und gilt manchmal als Lehrer des Yoga. Hier haben wir wohl nicht nur einen neuen Beweis für die Abhängigkeit des Buddhismus vom Samkhya-Yoga, sondern auch einen Anhaltspunkt für die Annahme der Entstehung des Samkhya in Ksatriya-Kreisen. Ebendasselbst wäre auch der Ursprung des Yoga-Systems nach Bhagavadgita IV.1,2 zu suchen: „Diese unvergängliche Yoga-Lehre habe ich [Krsna] Vivasvat verkündigt, Vivasvat tat sie Manu kund, und Manu teilte sie Iksvaku mit. So lernten die königlichen Weisen sie durch Überlieferung kennen.“ Trotz dieser Gründe will ich, wie gesagt, die Frage auf sich beruhen lassen, bis sich stärkere Beweismittel finden. Das aber muß entschieden betont bleiben, daß das Samkhya-System unabhängig vom brahmanischen Offenbarungsglauben und im Gegensatz zu ihm von dem ältesten der nicht-theologischen indischen Philosophen begründet worden ist. Wir finden dies noch geradezu im Mahabharata²⁷ ausgesprochen, wo XII. 13702 die Veden als eines, die Samkhya-, Yoga-, Pancarata- und Pasupata-Lehren als etwas anderes neben ihnen gelten, und wo XII. 13711 Samkhya und Yoga als zwei uralte Systeme (sanatane dve)²⁸ neben ‘allen Veden’ angeführt werden. Ja sogar zu einer Zeit, in der das Samkhya längst unter die orthodoxen Systeme eingereiht war, um 800 nach Chr., hat

²⁴ S. auch Kap. XXIV. 19. 33.

²⁵ >Encycl. of Religion and Ethics<, II. 540, a. Ebenso >Ind. Ant. < 1908, 251; JRAS. 1910, 99.

²⁶ Bühler, JRAS. 1897, 585 fg.

²⁷ Ich zitiere das große Epos nach der mir allein zugänglichen Kalkuttaer Ausgabe von 1834 - 1839.

²⁸ Vgl. auch noch Mbh. XII. 10467, 13639. Ein anderer Beweis für das hohe Alter, das man schon zur Zeit des Mahabharata dem Samkhya-System zuschreibt, liegt in der Legende Mbh. I. 3131 fg.; vgl. J. Davies, Sankhya Karika 6.

Samkaracarya, der große Vedantalehrer, an verschiedenen Stellen seines Kommentars zu den Brahmasutras (I.1.5; II.1.1,2) eingehend ausgeführt, daß die Lehre Kapilas schriftwidrig (asabda), dem Veda widerstreitend (veda-viruddha) und im Veda unbekannt (a-vedaprasiddha) sei, sowohl wegen der Annahme der Urmaterie und ihrer Entfaltungen als auch wegen der Aufstellung einer Vielheit individueller Seelen. Dieser Erklärung Samkaracaryas gegenüber stehen allerdings zahlreiche Berufungen auf die 'Schrift' in den systematischen Samkhya-Texten; aber diese Texte sind sehr spät, lange nach der Blütezeit des Systems im Schoße des Brahmanentums, entstanden; und da darf es uns nicht wundernehmen, daß die Verfasser dieser Texte bemüht gewesen sind, das System als 'schriftgemäß' darzustellen und zu empfehlen. Keinem, der die Samkhya-Texte aufmerksam durchliest, kann entgehen, daß die Berufungen auf die Schrift etwas Künstliches, nicht zur Sache Gehöriges sind; und daß die Versuche, die Samkhya-Lehren mit der brahmanischen Orthodoxie zu vermitteln, mißlungen sind.

Nach diesem durch den Zusammenhang gebotenen Ausblick muß ich zu der Frage nach dem vorbuddhistischen Alter der Samkhya-Philosophie zurückkehren. Weitere Gründe dafür lassen sich aus dem Brahmajala Sutta gewinnen. Dieses merkwürdige Werk²⁹ enthält eine Aufzählung der zu Buddhas Zeit vorhandenen und von Buddha bekämpften philosophischen Schulen. Mag nun das geistige Leben Indiens um 500 vor Chr. noch so rege und mannigfaltig gewesen sein, so ist doch nicht daran zu denken, daß die im Brahmajala Sutta beschriebenen Schulen, deren Zahl sich auf 62 beläuft, wirklich bei Buddhas Auftreten existiert haben; vielmehr sind hier deutlich mit echt-indischer Systematisierungssucht die theoretisch möglichen Lehrmeinungen über bestimmte Gegenstände der Spekulation erschöpft und als wirklich vorhanden hingestellt worden. Dabei aber werden einige Ansichten erwähnt, die sich mit den Lehren uns bekannter Schulen auf den ersten Blick identifizieren lassen. Zu ihnen gehören die Hauptlehren des Samkhya-Systems. Diese werden im Brahmajala Sutta als eine Kategorie der zweiten Abteilung mit folgenden Worten beschrieben (nach Gogerlys Übersetzung, S. 72): „Priests, some Samanas and Brahmans hold“ - es ist dies die stehende Einkleidung einer jeden Lehrmeinung - „the eternity of existences (satta-vada), and in four forms affirm that the soul and the word are of eternal duration.“ In seiner Anmerkung dazu sagt Gogerly: „The Sassata-Wada therefore held, that both mind and matter existed from eternity and would exist to eternity“, anscheinend ohne zu erkennen, daß er mit diesen Worten die Quintessenz der Samkhya-Philosophie zum Ausdruck gebracht hat. Bemerkenswert ist außerdem die Tatsache, daß sassata-vada (skt.: sasvata-vada) ein Synonymon von sat-karya-vada ist, mit welchem Worte die Samkhyas in ihren Schriften gern ihr System charakterisieren.

An der angeführten Stelle werden dann weiter die vier Unterabteilungen beschrieben, in welche die Anhänger des Sassata-vada zerfallen: „die drei ersten“, heißt es, „haben ihre Leidenschaften bezwungen und, ausdauernd und beharrlich in der Ausübung der Tugend [des Ethischguten], diejenige Ruhe des Geistes erreicht, durch die sie sich die verschiedenenartigen Zustände früherer Existenzen in unendlichen Zeiträumen vergegenwärtigen. Daher wissen sie, daß die Seele und die Welt ewig sind.“³⁰

²⁹ Ed. Grimblot in >Sept Suttas Palis, tirés du Digha-Nikaya<, Paris 1876, nebst einer englischen Einleitung und Übersetzung von Gogerly; später auch übersetzt von Rhys Davids in den >Sacred Books of the Buddhists<, II. 1 fg. Vgl. auch Otto Schraders Doktordissertation >Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahaviras und Buddhas<, Straßburg i. Els. 1902. Für diese Schrift ist die jainistische Literatur über die 363 Darsanas (philosophische Ansichten) benutzt worden.

³⁰ Fußnote des Hrsg.: Samkhya-Yoga ist theistisch interpoliert. Siehe weiter unten Max Walleser, >Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus<, Heidelberg 1904, und Hermann Jacobi,

Mit diesen drei Kategorien scheinen die Anhänger des Yoga gemeint zu sein, die durch Konzentration des Denkens zu dem ekstatischen Erschauen der Wahrheit zu gelangen glauben, wogegen die vierte Kategorie deutlich die Vertreter der Samkhya-Philosophie im engeren Sinne umfaßt. Über diese letzteren wird (nach Rhys Davids Übersetzung S. 28, 29) gesagt: „In this case, brethren, some recluse or Brahman is addicted to logic and reasoning. He gives utterance to the following conclusion of his own, beaten out by his argumentations and based on his sophistry: ‘Eternal is the soul; and the world, giving birth to nothing new, is steadfast as a mountain peak (kutatto = skt. kutastha, ein spezieller Samkhya-Terminus), as a pillar firmly fixed; and these living creatures, though they transmigrate and pass away, fall from one state of existence and spring up in another, yet they are for ever and ever’. This, brethren, is the fourth state of things on the ground of which, starting from which, some recluses and Brahmins are Eternalists, and maintain that the soul and the world are eternal.“

Weiterhin wird dann noch (S. 34 derselben Übersetzung) diesen Philosophen folgende Lehre, die - abgesehen von den Bezeichnungen der Seele - in jedem Samkhya-Texte stehen könnte, in den Mund gelegt:

„This which is called eye and ear and nose and tongue and body is a self which is impermanent, unstable, not eternal, subject to change (viparinama-dhammo). But this which is called heart (besser wäre etwa intelligence), or mind, or consciousness is a self which is permanent, steadfast, eternal, and knows no change, and it will remain for ever and ever (nicco dhuvo sassato apari-nama-dhammo sassati-samam tath’ eva thassati).“

Schließlich wären noch Abteilungen der angeblich 44 Schulen, die „über die Zukunft philosophieren“ (bei Rhys Davids S. 43, 45) auf die Anhänger des Samkhya-Systems zu deuten; nämlich diejenigen, von denen es heißt, daß sie unconscious existence after death (nach der Erlösung) annehmen. Die acht Unterabteilungen freilich sind rein theoretisch aufgestellt nach den verschiedenen Anschauungen, die über die Natur der Seele möglich sind, wobei sich jedoch die Meinung, daß die Seele immateriell und endlich sei, mit der Lehre des Samkhya-Systems decken würde.

Bei dem unzweifelhaft hohen Alter des Brahmajala Sutta, das zu den ältesten Teilen des buddhistischen Kanons gehört, und bei der hervorragenden Stellung, die das Werk in der Sutta-Literatur einnimmt, sind diese nicht mißzuverstehenden Angaben von der größten Bedeutung; sie würden allein schon genügen, um die Priorität des Samkhya-Systems vor dem Buddhismus zu beweisen.

>Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga<, außerdem Kapitel I.7: Die Yoga-Sutras des Patanjali.

1.2: >Samkhya-pravacana-bhashya –
Vijnanabhikshu's Commentar zu den Samkhyasutras³¹
übersetzt von
Richard Garbe

Einleitung

Wenn ich von den Samkhyatexten, welche ich während meines Aufenthalts in Benares studirte, zuerst den Commentar des Vijnanabhikshu zu den Sutras in Uebersetzung vorlege, so hat mich zu dieser Wahl der Umstand bestimmt, dass in keinem andern Werke die Lehren der Samkhyaschule in der gleichen Ausführlichkeit behandelt sind. Wer aber glaubt, deshalb aus diesem Buche allein ein zutreffendes Bild von dem Inhalt des Samkhyasystems gewinnen zu können, wird durch einen Einblick in die anderen Sutra-Commentare und in die >Samkhya-tattva-kaumudi< eines bessern belehrt werden. In vielen Einzelheiten bieten diese Bücher, deren Bearbeitung ich hoffe in Kürze veröffentlichen zu können, ältere und richtigere Auffassungen als Vijnanabhikshu, dessen philosophischer Standpunkt eine durchweg objektive Erklärung der Samkhyasutras unmöglich machen musste. Vijnanabhikshu ist ein theistischer Vedantist des 16. Jahrhunderts, der seinen Samkhya-Commentar mit der ausgesprochenen Absicht geschrieben hat, die thatsächlich sich widersprechenden Lehren des Vedanta- und des Samkhyasystems mit einander in Einklang zu bringen, wie schon vor ihm der unbekannt Verfasser der Sutras bemüht gewesen ist, die offenkundigen Gegensätze zwischen der Cruti und dem Samkhya hinwegzudeuten. Vijnanabhikshu hat oft genug charakteristische Eigenthümlichkeiten des Samkhyasystems verwischt und vor allen Dingen die atheistische Grundlage desselben als einen Mangel beanstandet. [...]

Vijnanabhikshu's Kommentar zu den Samkhya-Sutras

S. 2: Da nun aus den Schriftstellen [den ursprünglichen Samkhya-Schriften] bekannt waren:

1. das Ziel des Menschen,
 2. die Erkenntnis, welche die Erreichung desselben bedingt,
 3. das Wesen des Selbstes, welches der Gegenstand dieser [Erkenntnis] ist, u.s.w.,
- lehrte [...] Kapila in dem in die Sechs-Kapitel-Form gekleideten Lehrbuch >Von der unterscheidenden Erkenntnis< für diese Gegenstände die mit der Schrift im Einklang stehenden Beweisgründe.

S. 5: ... der Gedanke der Samkhya-Lehrer ist: Wenn die Existenz eines ewigen Gottes nicht im Anschluss an die Meinung der Materialisten geleugnet würde, so läge ein Hindernis für die Uebung der unterscheidenden Erkenntnis vor, weil dadurch, dass man an die Existenz eines unendlichen, ewigen, makellosen Gottes glaubt, sich das Gemüt in denselben vertieft. [...] Solche Aussprüche aber wie:

„Keine Erkenntnis ist der des Samkhya, keine Kraft der des Yoga gleich (Mhb. 12, 11.676a)“ [und:] „Darüber hege keinen Zweifel: Die Erkenntnis des Samkhya ist die höchste Lehre (Mhb. 12, 11.198a)“

lehren den Vorzug der Samkhya-Erkenntnis vor [denen] der anderen Systeme nur hinsichtlich des Theils, der von der Unterscheidung [des Geistes von der Materie] handelt, aber nicht auch hinsichtlich des Theils, der von der Gottesleugnung handelt.

³¹ Quelle: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, IX. Band, Nr. 3, Leipzig 1889.

S. 6: Der hauptsächlichste Gegenstand des Samkhya-Systems aber ist das höchste Ziel [...] und die zu diesem Ziele führende Unterscheidung von Materie und Seele [richtiger atheistisch: Psyche]; und deshalb bleibt es [...] als Mittel zu richtiger Erkenntnis bestehen [...].

S. 10: [Zwischen dem >Sechs-Kapitel-Lehrbuch< (Samkhya-pravacana) und dem >Leitfaden des Yoga-Systems< (Tattvasamasa³²)] besteht folgender Unterschied: In dem ersten wird nur eine ausführliche Darstellung der im >Tattvasamasa< gelehrt Gegenstände geboten, in dem letzteren aber ist die Lücke [welche sich in jenen beiden Lehrbüchern befindet] dadurch vermieden [d.h. ausgefüllt] dass [ein] Gott constatirt wird, der in den beiden [Samkhya-Büchern] in Folge eines Zugeständnisses [an die alltägliche Anschauung] geleugnet wird. – Ferner ist der Name Samkhya für dieses [vorliegende Lehrbuch] ein bedeutungsvoller [auf den Inhalt hinweisender], wie sich z. B. aus der folgenden Stelle des >[Maha]bharata< [12, 11.409b, 11.410a] und sonstigen Zeugnissen ergibt: ‚Zur Samkhya bekennen sie sich und die Urmaterie nehmen sie an; vierundzwanzig sind ihre Prinzipien, darum heißen sie Samkhyas.‘

S. 11: Samkhya bedeutet ‚Erklärung des Selbstes in seiner völligen Verschiedenheit‘ [von allem Materiellen, d.h. von allem anderen schlechthin]. Deshalb hat das [daraus abgeleitete] Wort Samkhya eine engere Bedeutung als die etymologische [...]

Diese Lehre von der Erlösung zerfällt in vier Abschnitte, wie die medizinische Wissenschaft. Denn wie die vier Abschnitte oder vielmehr Gebiete der Medizin, d. h. Krankheit, Gesundheit, Ursache der Krankheit und Heilung, gelehrt werden müssen, so auch die vier Abschnitte der Lehre von der Erlösung, d.h.

[1.] dasjenige, wovon man sich befreien muss,

[2.] die Befreiung,

[3.] die Ursache desjenigen, wovon man sich befreien muss, und

[4.] das Mittel zur Befreiung;

denn die Kenntnis [dieser Dinge] wird von den nach der Erlösung Trachtenden erstrebt. Unter diesen [vier] ist

1. dasjenige, wovon man sich befreien muss, ‚das dreifache Leiden‘;

2. die Befreiung, das absolute Aufhören desselben [des dreifachen Leidens];

3. die Ursache desjenigen, wovon man sich befreien muss, ‚die Nicht-Unterscheidung, welche auf der Verbindung der Materie und der Seelen [der Psychen] beruht‘; und

4. das Mittel zur Befreiung, [das ist] ‚die unterscheidende Erkenntnis‘. [...]

1. Nun also: das absolute Ziel [...] ist das absolute Aufhören des dreifachen Leidens.

[...] Und so ist der Sinn des Sutra-Satzes: Das Ziel der Seele [der Psyche], wie es beschrieben ist, samt dem dazu Gehörigen, d. h. den Mitteln zur Erreichung [dieses Zieles] u.s.w. ist an die Spitze [an den Anfang] gestellt, d. h. da es die Hauptsache ist, wird von uns mit der Erörterung desselben begonnen. Das Leiden ist dreifach:

[1.] subjektiv,

³² Gedruckt von Hall, >Samkhya Sara<, Preface S. 42 und mit dem Commentar Samkhya-kramadipika nebst Übersetzung von Ballantyne, >A Lecture on the Sankhya Philosophy<, Mirzapore 1850.

- [2.] von [anderen Lebe-] Wesen oder
[3.] von Göttern [Naturgewalten] stammend.

Darunter ist ‚subjektiv‘ dasjenige, welches von dem Selbst d.h. von dem eigenen Körper seinen Ausgang nimmt: leibliches und innerliches [psychisches Leid]. Leibliches ist das aus Krankheit u. dgl., innerlich [psychisch] das aus Leidenschaften [Affekten] u. dgl. hervorgehende [Leid]. ‚Von den [anderen Lebe-] Wesen stammend‘ ist dasjenige, welches von den Wesen, d. h. dem Lebenden [außer uns] seinen Ausgang nimmt: das von Tigern, Dieben, u.s.w. herrührende [Leid]. ‚Von den Göttern stammend‘ ist dasjenige, welches von den Göttern [den Naturgewalten], Agni [dem Feuer], Vaju [dem Winde] u. a. seinen Ausgang nimmt: das von Hitze, Kälte, u.s.w. herrührende. In diese Teile zerfällt es [das dreifache Leiden]. Wenn nun auch jedes Leiden innerlich ist [d. h. auf Affektionen des inneren Sinnes beruht], so ist doch dadurch, dass das eine *nur* im inneren Sinn, das andere *nicht nur* in demselben entspringt, der Unterschied zwischen innerlichem und nicht-innerlichem gegeben. Das ‚absolute Aufhören dieser dreifachen Leiden‘ ist das Aufhören derselben in ihrer Gesamtheit, grober und feiner, so dass kein Rest übrig bleibt. Dies ist das absolute, d. h. das höchste Ziel der Seele [richtig: der Psyche], d. h. der Wunsch des den Seelen [den Psychen] zugehörigen Innenorgans. [...]

[Die Psyche], die [...] ihrem Wesen nach rein, erkennend und frei ist, steht nicht mit diesem [dem Schmerz] in Verbindung, wenn keine Verbindung mit jener [der Materie] vorliegt. [...] Auch von den Vedantisten wird die Wahrnehmung der Außendinge durch eine Uebertragung auf den Geist gedeutet; und diese Uebertragung ist ohne einen Reflex nicht möglich [...] Der Reflex, der in diese und jene Upadhis³³ fällt, bedeutet eine Veränderung des Denkorgans in die Form des aufgefassten Objekts. Es existiert also die Verbindung mit dem Schmerz, genannt Empfindung, in der Seele [Psyche] in der Gestalt eines Reflexes. Darum ist es ganz richtig, das Aufhören dieser [Verbindung] in eben jener Form für das Ziel der Seele zu erklären. [...]

S. 44: ... [Unsere Gegner - die Samkhyin - behaupten:] dass der gesamten aus Ursachen und Wirkungen bestehenden Welt ein nur momentanes Dasein eigen sei ...

S. 45: ... ‚Wenn das Produkt entsteht, dann ist das Material da‘ und ‚wenn das Material nicht da ist, dann entsteht das Produkt nicht‘ ...

S. 48: ‚Demzufolge (evam) sei das Nichts die einzige Realität; dann ist erst recht das Forschen nach den Ursachen des Gebundenseins überflüssig, da dieses absolut nichtig (tuccha) ist‘. Mit diesem Einwand tritt jetzt der Matador der Heretiker [der die buddhistische Sekte der Madhyamikas repräsentiert] gegen uns auf:

44. Das Nichts ist die Realität; das Seiende vergeht, da Vergänglichkeit die Eigenart der Dinge ist.

Das Nichts ist die einzige Realität, weil alles Seiende schlechthin vergeht, und was vergeht illusorisch ist wie die Traumbilder. Deshalb hat, da der Anfang und das Ende aller Dinge nichts anderes als das Nichtsein ist, in der Mitte das Gebundensein und [die Erscheinungswelt] momentanes Dasein, ist [mithin] trughaft, nicht wirklich. Was könnte also gebunden werden und wodurch? Dies ist die Meinung [der Madhyamikas oder Cunjavadins]. Als Grund für die Vergänglichkeit des Seienden [wird von ihnen

³³ Die Seelen können hier Upadhis genannt werden, weil der Verfasser von dem aufgefassten Gegenstand ausgeht, wie der Spiegel als Upadhi z. B. des reflektierten Topfes gilt.

angeführt]: ‚Da Vergänglichkeit die Eigenart der Dinge ist‘, d. h. da Vergänglichkeit das Wesen der Dinge ist. Kein Ding besteht, wenn es sein Wesen aufgibt. [...]

S. 50: ‚Der Yogin, dessen innerer Sinn in den Aether dahingegangen [d.h. von den äußeren Eindrücken unbeeinflusst] ist, der die drei Welten für luftartig und seinen eignen Leib für dunstgleich hält, wird Brahman genannt.‘

Denn die Worte ‚Aether‘ (akaca) und ‚Nichts‘ [oder] ‚Leere‘ (cunja) [in dem obigen Vers] sind [als] Synonyma [gebraucht]. Unter (manas), dem ‚inneren Sinn‘ ist [in dem letzten Vers] das gesamte Innenorgan zu verstehen, d.h. das ‚große Prinzip‘ [das Urteilsorgan, buddhi] und die [beiden] anderen [nämlich das Subjektivierungsorgan, ahamkara, und das Wahrnehmungsorgan, manas]; ‚in den Aether dahingegangen‘ bedeutet ‚in dem unendlichen äthergleichen Gebiet des Geistes aufgegangen‘. [...]

S. 51: Auch die folgende Meinung, welche gleichfalls von jenen [Madhyamikas] vorgebracht wird, nämlich: ‚Lasst doch das Nichts deshalb Ziel der Seele [der Psyche] sein, weil es [entweder unmittelbar] das Aufhören des Schmerzes oder das Mittel dazu bedeutet‘ [...]

S. 55: 55. Auch die Verbindung mit jener folgt aus der Nichtunterscheidung; [deshalb] finden sie nicht ebenso Anwendung.

Auch die oben [im Commentar zu Sutra 19] beschriebene Verbindung der Seele mit jener [d. h. der Materie] folgt aus der Nichtunterscheidung; denn nur in Folge der zu beschreibenden Nichtunterscheidung als der Veranlassung besteht [diese] Verbindung. Deshalb finden die [früher] vorgebrachten Widerlegungsgründe nicht ebenso [auf uns] Anwendung. Das ist der Sinn. Diese Nichtunterscheidung nun findet sich nicht bei den Erlösten [den Weisen], und deshalb gibt es für diese keine neue Verbindung [mit der Materie]. Wenn [uns nun eingewendet wird]: ‚Die Nichtunterscheidung kann doch hier nicht die Ueberzeugung von der Identität (abheda) der Seelen mit der Materie sein; denn [die Nichtunterscheidung] ist ja die Ursache der Verbindung beider [...].‘

S. 59: Die Leidenschaft aber ist ein Produkt der Nichtunterscheidung; auch dieser Satz ist zwei Yogasutras zu entnehmen; und zwar aus dem Grunde, weil die Hauptlehren [des Samkhya- und des Yoga-Systems] dieselben sind. Diese beiden Sutras sind [Y. S. 2.12,13]: ‚Die Schwächen (kleca) sind die Wurzeln der Werkmasse (karmacaya)‘ und ‚So lange die Wurzel existiert, reifen ihre [der Werke] Früchte heran: Geburt, Alter und Empfinden‘. Mit dem Wort ‚Schwächen‘ [richtig: Übel] sind die fünf Dinge gemeint, deren erstes das Nichtwissen ist, [d. h. ausserdem noch nach Yogasutra 2, 3: Subjektivismus, Zuneigung, Abneigung und Hang [Gier] zum Leben].

S. 60: [...] Die Nichtunterscheidung ist die Wurzelursache desjenigen, wovon man sich befreien muss, d. h. des Gebundenseins [und erzeugt dasselbe] vermittelt der empirischen Existenz, die wir ‚Verbindung‘ nennen.

Von hier an lehrt [der Verfasser – ein Vedantist] den jetzt an die Reihe kommenden Abschnitt von den Mitteln zur Befreiung ausführlich bis zum Ende des Lehrbuchs [...]

56. Aus einer feststehenden Ursache folgt ihre Beseitigung, wie die der Finsternis.

In dem Falle des Wahnes, dass Perlmutter Silber sei, oder ähnlicher Wahnvorstellungen folgt ‚ihre Beseitigung‘, d. h. die [Beseitigung] der Nichtunterscheidung, [einzig und allein] aus der in der ganzen Welt bekannten feststehenden Ursache, d. h. aus der unmittelbaren Erkenntnis des Unterschiedes; - ‚wie

die der Finsternis', das bedeutet: wie die Finsternis nur in Folge des Lichtes als der feststehenden Ursache verschwindet, [aber] durch kein anderes Mittel [beseitigt werden kann], ebenso verschwindet auch die Nichtunterscheidung [von Materie und Psyche] allein in Folge der Unterscheidung, nicht aber unmittelbar in Folge von Werken u. dgl. Eben dasselbe ist in dem Yogasutra [2. 26] gelehrt: ‚Das ununterbrochene Erschauen des Unterschiedes ist das Mittel zur Befreiung‘; [...]

S. 61: ‚... dass nämlich der auf dem Gipfel der Konzentration Angelangte [d.h. der bei Lebzeiten Erlöste] die Werke aufgibt, [und zwar wird dies gelehrt] um festzustellen, dass die Erkenntnis³⁴ die Hauptursache der Erlösung ist. Es geschieht das nämlich auf Grund folgender Erwägung: Wenn das Werk [das Handeln] zerstreudend wirkt, also die Erkenntnisübung hindert, dann ist nach dem Grundsatz [der Purvamimamsa] ‚Wo das Beiwerk fällt, [fällt] nicht das, dem es beigegeben ist‘, um die Hauptsache [d. h. die Erkenntnis] zu erhalten, das Werk, das nur Nebensache ist, aufzugeben, wie dies von Jadabharata³⁵ u. a. getan ist.

S. 68: 60. Die Erkenntnis unsichtbarer [unbekannter] Dinge entsteht durch Schlussfolgerung, wie die des Feuers durch den Rauch u. s. w.

‚Unsichtbarer Dinge‘ bedeutet: solcher Dinge, die [mit den Sinnen, d. h. mit dem Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, u.a.] nicht wahrgenommen werden. Nur einige Gegenstände werden ja sofort durch die Wahrnehmung erfasst: die groben Elemente und deren Produkte, Körper u. s. w. Bei den durch die Wahrnehmung nicht erfassten Dingen [aber], bei Urmaterie, Seele [Psyche] u. s. w., entsteht die Erkenntnis, d. h. das Zustandekommen des auf [der erleuchtenden Einwirkung von Seiten] der Seele beruhenden Resultats, durch das Mittel der Schlussfolgerung; wie sich das Vorhandensein eines [nicht sichtbaren] Feuers aus der Schlussfolgerung ergibt, die durch den Rauch oder ähnliche Anzeichen hervorgerufen wird. [...]

S. 70: 61. Der Zustand des Gleichgewichts von Sattva, Rajas und Tamas ist die Urmaterie; aus der Urmaterie entsteht ‚der Große‘ (mahan) [das ‚große Prinzip = das Urteilsorgan]; aus ‚dem Großen‘ das Subjektivierungsorgan, aus dem Subjektivierungsorgan die fünf Grundstoffe [und] die Sinne beiderlei Art, aus den Grundstoffen die groben Elemente. [Dazu kommt] die Seele [die Psyche]. Das ist die Reihe der fünfundzwanzig.

S. 93: 71. Das erste Produkt heisst ‚das Große‘, es ist das Denkorgan.

Das erste Produkt [der Urmaterie] heisst ‚das Große‘; es ist das Denkorgan [manas], [so genannt], weil seine Funktion das Denken (manana) ist. Denken bedeutet hier ‚Urteil‘ [Entscheidung = niccaya] und dies ist die Funktion des Urteilsorgans (buddhi), [als welches hier das Denkorgan zu verstehen ist]; denn dass das Urteilsorgan das erste Produkt [der Urmaterie ist], lernen wir aus solchen Stellen wie:

‚Dieser ausgestreute Same, welcher der Urmaterie und [scheinbar auch] der Seele [Psyche] angehört und ‚das große Prinzip‘ heißt, wird als Urteilsprinzip bezeichnet.“

72. Darauf folgt das Subjektivierungsorgan.

³⁴ Fußnote des Hrsg.: Die Erkenntnis der Endlichkeit unserer Existenz ist die eigentliche Befreiung und die Ursache der Erlösung.

³⁵ Fußnote von Richard Garbe: D. i. ein Mann namens Bharata, dem die Leute den Beinamen Jada (einfältig, apathisch) deshalb gegeben, weil er sich von dem Welttreiben abgewendet. Vgl. Bhag. P. 5, 9 und 10. Das adi erklärte mir der Pandit mit Rshabhadeva und Cukadeva.

Das auf dieses [Urteilsorgan] unmittelbar folgende ist das Subjektivierungsorgan (ahamkara, wörtlich ‚Ihmacher‘), so genannt, weil es den Begriff des [empirischen] Ich erzeugt; seine Funktion ist der Subjektivierungswahn [abhimana].

1.3: >Dhamma und Brahman<

von
Wilhelm Geiger³⁶

Jede Darstellung des Buddhismus, die wissenschaftlichen Charakter tragen soll, wird sich bemühen müssen, ihn möglichst innig mit der allgemeinen Entwicklung des indischen Geisteslebens zu verbinden. Sie wird die Fäden aufzudecken haben, welche die buddhistische Lehre mit älteren Vorstellungen verknüpfen, und wird andererseits den Wirkungen nachgehen müssen, welche der Buddhismus in der Folge auch auf außerbuddhistische Kreise und ihre Gedankenwelt ausgeübt hat. Nichts wäre unwissenschaftlicher als den Buddhismus aus den geschichtlichen Zusammenhängen herauszureißen und als Sondererscheinung betrachten zu wollen.

Zu den ersten der beiden Aufgaben, zu der Verknüpfung der buddhistischen Lehre mit älteren Vorstellungen in Indien, glaube ich einen Beitrag liefern zu können, der vielleicht einiges Interesse verdient und in gewissem Sinne den Buddhismus in eine neue Beleuchtung rückt.

In einer demnächst erscheinenden akademischen Abhandlung haben meine Frau und ich in ausführlicher Weise die mannigfaltigen Bedeutungen und Beziehungen des Begriffes ‚dhamma‘ durch die kanonische Literatur und darüber hinaus verfolgt. Der Zweck dieser Abhandlung ist zunächst ein lexikalischer. Sie soll Beiträge liefern zu dem Pali-Wörterbuch, das ein dringendes Bedürfnis unserer Wissenschaft darstellt. Wir haben aber im Verlaufe unserer Untersuchung eine Beobachtung gemacht, die für das Verständnis des Begriffes wohl von Wichtigkeit ist; und wir glauben sie auch aus den Quellen erweisen zu können. Das ist die Beobachtung, daß der Begriff ‚dhamma‘ von dem Begründer des buddhistischen Systems mit vollem Bewußtsein an die Stelle des älteren Begriffes ‚brahman‘ gesetzt wurde und diesen zu verdrängen und zu ersetzen bestimmt war.

[...]

Hätte Frau Rhys Davids die Beispiele, die sie anführt, noch um eines aus der indischen Gedankenwelt vermehrt, hätte sie hinzugefügt: was dem Brahmanen vor Buddhas Zeit und von da ab sein ‚brahman-atman‘ war, das ist in dem Buddhisten der ‚dhamma‘ – so hätte sich ihre Anschauung auf das engste mit der unsrigen berührt.

Auch das Wort ‚dhamma‘ hat seine Vorgeschichte. Es war ein feierlicher, ein heiliger Begriff schon in vorbuddhistischer Zeit. Dadurch wird verständlich, wie der Buddha ihn in seinem System an die erste Stelle setzen durfte, wie er in erfolgreichen Wettbewerb treten konnte mit dem hochheiligen ‚brahman‘. Es ist ja kennzeichnend für die Buddhalehre, daß sie die den gleichzeitigen Philosophenschulen geläufigen Termini nicht über Bord wirft, sondern sie in einem veränderten Sinn verwertet, ihnen eine besondere Prägung gibt, sie in eine neue Beleuchtung rückt.³⁷

³⁶ Quelle: >Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde<, von Wilhelm Geiger, hrsg. von Heinz Bechert, Steiner Verlag 1973.

Im Rigveda ist ‚dharman‘ – so lautet die älteste Form des Wortes – nahe verwandt mit ‚rta‘ (Rv.9.7.1, 9. 110.4) und mit ‚vrata‘ (Rv. 5,72.2). Es bedeutet, wie diese, „Gesetz, feststehende Norm“. Es ist die kosmische wie die sittliche Weltordnung. Insbesondere sind es die Götter Mitra und Varuna, die über dem dharman walten, und deren Macht in dem dharman begründet ist. „O Erde und Himmel, durch des Varuna Gesetz (Varunasya dharmana) seid ihr getrennt befestigt“ (Rv. 6. 70.1). „Wenn wir unwissentlich deine heilige Ordnung (tava dharma) verletzt haben, so strafe uns nicht, o Gott (Varuna), um dieses Frevels willen“ (Rv. 7.89.5).

Der eben zitierte Vers kehrt im gleichen Wortlaut auch im Atharvaveda (Av. 6.31.5) wieder. Und hier wird ferner in einem Zauberlied von der heiligen „Ordnung des Varuna“ (Av. 6.132.1-5) gesprochen, von der Erde, die durch die kosmische „Ordnung“ gefestigt ist (Av. 12.1.17), und von den heiligen „Ordnungen“ des Opfers (Av. 7.5.1). Aber im Atharvaveda kommt nun auch die jüngere Wortform dharma vor (Av. 11.7.17); sie hat die Bedeutung „guter Brauch, Pflicht“ (Av. 18.3.1), oder „das Gute, die Tugend“ (Av. 12.5.7). Das Wort nimmt also schon mannigfaltigere Bedeutung an, wie sie später in Pali dhamma zur reichsten Entwicklung gelangt.

Die Fortsetzung dieser Entwicklung können wir in den Brahmana-Texten beobachten. Sie im einzelnen zu verfolgen, würde zu weit führen. Man mag darüber bei Oldenberg >Die Weltanschauung der Brahmana-Texte<, S. 191 ff., nachlesen. Ich möchte nur auf eine von Oldenberg nicht berücksichtigte Stelle im Aitareya-Brahmana (8.12.5) hinweisen. Es wird da von Indra ausgesagt, er sei „Hüter des brahman, Hüter des dharma“. Das ist für uns von Wichtigkeit, weil die beiden Begriffe, um die es sich für uns handelt, hier in engster Verbindung gebracht erscheinen.

Etwas Hochheiliges endlich ist der Begriff dharma in den Upanishaden. Das haben wir in unserer Arbeit über Pali dhamma aus zwei Stellen der Brhadaranyaka (1.4.14) und der Mahanarayana Upanishad (21.6) erwiesen. In der ersteren wird gesagt, daß der (männliche Gott) Brahman über sich hinaus eine höhere Erscheinungsform, den dharma geschaffen habe: „das ist die Herrschermacht der Herrschermacht: der dharma; darum gibt es nichts höheres als den dharma“. In der zweiten Stelle heißt es: „Durch den dharma wird die ganze Welt umfaßt; nichts ist schwerer zu beschreiben als der dharma, darum freut man sich am dharma“.

So fand der Buddha in dem Wort dharma einen Begriff vor, der in den Brahmanenschulen seiner Zeit geläufig war, und mit dem sich die Vorstellung von etwas Großem, Erhabenem, Allumfassendem verband. Er war für ihn das ehrwürdige Gefäß, das er mit neuem Inhalt füllte. Dharma-dhamma bedeutet „Gesetz, Weltgesetz“. In Buddhas System ist es das ehrene Gesetz von der Vergänglichkeit, der aniccata, von dem Flusse des ewigen Entstehens und Vergehens. Im Kausalitätsgesetz findet er die erklärende Formel für diesen endlosen Kreislauf. Und wie er aus jenem seine Lehre vom Leiden der Welt ableitet, so aus diesem die vom Wege zur Erlösung.. Das ist der Inhalt seines Dhamma.

Welch ein Gegensatz! Das Brahman ist das ewige, unveränderliche Sein, gegenüber der Welt der Erscheinungen, die Realität schlechthin. Der Dhamma aber besagt: es gibt überhaupt kein Sein, es gibt nur ein Werden und Vergehen. Es ist nun aber echt buddhistisch, daß der ehrwürdige Begriff des Brahman keineswegs ohne weiteres beseitigt wird. Er erhält nur eine besondere Färbung, eine neue Beleuchtung. Die Vereinigung mit dem Brahman ist das höchste Ziel des Menschen. Also wird das Wort

³⁷ Anmerkung des Hrsg.: Man könnte auch ganz offen und ehrlich sagen: die Begriffe wurden theistisch interpretiert.

brahman dem Buddhisten zu einer Bezeichnung des Nirwana. Der „Brahmapfad“ (brahmanpatha) ist der Weg, der zum Heil, zur Erlösung, zum Nirwana führt. In einem dem Annatakondanna zugeschriebenen Verse (Therag. 689) heißt es von dem menschgewordenen Allbuddha, daß er wandle auf dem Brahmapfade, und daß ihn, wie die Menschen, so auch die Götter verehren. Es ist nun bezeichnend, daß im Anguttara-Nikaya (III, S. 346), wo der Vers angeführt wird, eine Handschrift hinter brahmapathe die Glosse amatapathe „auf dem Nirwanapfade“ einsetzt. Damit wird die von uns angenommene Bedeutung des Wortes brahman bestätigt.

Der Ausdruck „Brahmapfad“ ist aber nun schon vorbuddhistisch. Er findet sich in der Chandogya-Upanishad (4.15.5), wo von denen, die den Atman erkannt haben, gesagt wird: „Ob man nun an ihnen (wenn sie gestorben sind) die Bestattungsbräuche vollzieht oder nicht, sie gehen (nach dem Tode) in die Flamme ein, von der Flamme in den Tag, vom Tag in die Monatshälfte des zunehmenden Mondes, von dieser Monatshälfte in die (Zeit der sechs) Monate, wo die Sonne nach Norden geht, von diesen Monaten in das Jahr, vom Jahr in die Sonne, von der Sonne in den Mond, vom Mond in den Blitz; dann läßt sie der erhabene Weltgeist in das Brahman eingehen. Das ist der Götterpfad, der Brahmapfad. Die auf ihm dahinschreiten, die kehren nicht mehr in den Kreislauf menschlichen Daseins zurück.

Besonders lebhaft werden wir endlich an die Ausdrucksweise der Upanishaden erinnert in einer im Kanon mehrfach³⁸ wiederholten Wendungen, die den Zustand des Erlösten schildert: „Sich selbst nicht quälend, den anderen nicht quälend, bei Lebzeiten schon durstgestillt, erloschen, abgekühlt, Glücksgefühl empfindend, verweilt er mit zum Brahman gewordenen Selbst (brahmabhutena attana)“. Nach der Lehre der Upanishaden geht der Geist des Erlösten in das Brahma ein. Der Buddhist würde sagen: der Erlöste besitzt das Nirwana, er genießt schon lebend seine Wonne oder, wie es an anderer Stelle heißt: er wohnt mit dem Brahman zusammen.

[...]

1.4: „Ākâsha“ [Aether] gleich „Brahman“

[Eine häufige Verwechslung mit wahrhaft katastrophalen Auswirkungen ist diejenige zwischen Brahman (der kosmischen Weltvernunft) und dem Schöpfergott Brahma. In der Philosophie kam und kommt es auch heute noch zu vielerlei irreführenden Behauptungen auf Grund dieser Verwechslung. Im Verlauf der weiteren Untersuchung möchte ich beweisen, dass in der ursprünglichen Samkhya-Lehre der Begriff des Brahman identisch ist mit dem Ākâsha.

In dem Werk >Die Sutra's des Vedanta oder die Cariraka-Mimansa des Badarayana nebst dem vollständigen Kommentare des Cankara [Shankara]<, aus dem Sanskrit übersetzt von Paul Deussen, Leipzig 1883, finden wir eine hochinteressante Definition des Aethers (ind. Ākâsha) und seiner Merkmale:]

*Achtes Adhikaranam
22. âkâshas, tal-lingat
der Aether, seine Merkmale*

³⁸ So z. B. Digha-Nikaya III. S. 232/3; Majjhima-N. I. 341 und öfters, II. 159; Anguttara-N. II. 206, Puggalapannatti 56 unten.

Im Chandogyam kommt folgende Stelle vor: „Welches ist der Ausgangspunkt dieser Welt?“ – Der Aether, so sprach er, denn der Aether allein ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen; der Aether ist älter als sie alle; der Aether ist das höchste Ziel“ (Chand. 1, 9, 1).

Hier erhebt sich die Frage, ob mit dem Wort >Aether< das höchste Brahman oder das Naturelement des Aethers gemeint ist. Woher diese Frage? Weil das Wort in beiderlei Sinne verwendet wird. Denn als Bezeichnung eines besonderen Elements ist das Wort Aether im Gebrauche des Lebens wie im Veda ja sehr üblich. Zuweilen jedoch wird es auch von Brahman gebraucht, in der Art, dass aus dem Zusammenhange der Rede oder wegen Erwähnung von Eigenschaften, die nicht beiderseits gemeinsam sind, die Beziehung auf Brahman eine unzweifelhafte ist. So z. B. wenn es heißt: „Wenn in dem Aether nicht diese Wonne wäre“ (Taitt. 2, 7), oder „der Aether, wahrlich, ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; worin diese beiden sind [oder: was in diesen beiden ist], das ist das Brahman“ u.s.w. (Chand. 8,14). Daher also obiger Zweifel. Aber welches ist nun hier das Richtige?

Man könnte denken: ‚das Element des Aethers? Weil dieses wegen des häufigern Gebrauches sich zunächst im Bewusstsein einstellt. Denn es kann nicht behauptet werden, dass das eine Wort >Aether< eben wohl für beide [Element und Brahman] gebraucht werden könne, weil dann bei dem Wort [der Fehler der] Doppelsinnigkeit eintreten würde. Man muss also annehmen, dass das Wort >Aether< von Brahman nur in übertragenem Sinne vorkommt, sofern das Brahman in vielen Stücken, z. B. in der Alldurchdringung u.s.w., allerdings dem Aether ähnlich ist. Wo aber der eigentlich Sinn eines Wortes ausreicht, da hat man kein Recht, zu dem uneigentlichen Sinne zu greifen. Und an unserer Stelle ist es ja doch möglich, den eigentlichen Aether zu verstehen.‘ – Aber zu der Annahme, dass das Element des Aethers gemeint sei, passt doch nicht das Folgende, wo es heißt: „Denn der Aether ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen u.s.w. (Chand. 1, 9). – ‚Das ist kein Fehler, weil auch das Element des Aethers als die Ursache angesehen werden kann, welche durch die Zwischenstufen des Windes u.s.w. zur Welt sich entwickelt hat. Denn es heißt bekanntlich: „Fürwahr, aus diesem Atman ist der Aether entstanden, aus dem Aether der Wind, aus dem Wind das Feuer“ u.s.w. (Taitt. 2, 1). Auch dass der Aether an unserer Stelle (Chand. 1, 9, 1) „der älteste und allervortrefflichste“ genannt wird, lässt sich von dem Element des Aethers, sofern man ihn mit den andern Elementen vergleicht, verstehen. Somit ist unter dem Wort >Aether< das Element des Aethers zu verstehen.‘

Auf diese Behauptung erwidern wir: „der Aether, weil seine „Merkmale“, d.h. unter dem Worte Aether muss man hier das Brahman verstehen; warum? Weil seine Merkmale dabei vorkommen; denn wenn es heißt: „der Aether ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen“, so ist dieses ein Merkmal des höchsten Brahman; denn nach den Grundsätzen der Vedantatexte ist es das höchste Brahman, aus welchem die Entstehung der Wesen statthat. – ‚Aber wurde nicht gezeigt, dass auch das Element des Aethers als die Ursache angesehen werden kann, welche durch die Zwischenstufen des Windes u.s.w. sich zur Welt entwickelt hat?‘ – Allerdings ja, das wurde gezeigt. Aber gleichwohl darf man hier nur die Wurzelursache d. h. das Brahman verstehen, weil sonst der Ausdruck: „der Aether allein ist es“, und das den Wesen beigegebene Adjektivum „alle“ nicht passend sein würden. Und wenn es weiter von den Wesen heißt, der Aether sei es „in welchen sie wieder untergehen“, so liegt auch hier ein Merkmal des Brahman vor; und auch in den folgenden Worten: „der Aether ist älter als sie alle, der Aether ist das höchste Ziel“, ist von einem Älter-sein die Rede, wie es in dieser Unbedingtheit nur dem höchsten Atman allein beigelegt werden kann, wie dies z.B. geschieht in der Stelle: „er

ist älter als die Erde, älter als der Luftraum, älter als der Himmel, älter als diese Welten“ (Chand. 3, 14, 3). Ferner ist auch die Bezeichnung als „das höchste Ziel“ nur auf den höchsten Atman, weil er die letzte Ursache ist, ganz zutreffend; wie denn auch eine Schriftstelle sagt: „Brahman ist Wonne und Verstand, des Gaben-Spenders höchstes Ziel“ (Brih. 3, 9, 28). Hierzu kommt, dass [von den drei Männern, die sich an unserer Stelle (Chand. 1, 8-9) über den letzten Urgrund des Udgitha unterreden] Jaivali, nachdem er gegen die Auffassung des Calavatya den Vorwurf der Endlichkeit [seines Erklärungsgrundes] erhoben hat, etwas Unendliches bezeichnen will und als solches den >Aether< nennt; und indem er diesen Aether mit dem Udgitha in Zusammenhang bringt, so schließt er mit den Worten: „dieser Allervortrefflichste ist der Udgitha, er ist der Unendliche“ (Chand. 1, 9, 2); diese Unendlichkeit aber ist ein Merkmal des Brahman. Was ferner die obige Bemerkung betrifft, dass man bei dem Worte >Aether< zunächst an das Element als das bekanntere denke, so entgegen wir darauf: wenn man auch zunächst daran denkt, so kann man doch dabei nicht stehen bleiben, wenn man die im weitern Verlaufe vorkommenden, dem Brahman eigenen Bestimmungen zu Gesichte bekommt. Dass aber das Wort >Aether< auch von Brahman gebraucht wird, wiesen wir schon oben aus der Stelle nach: „der Aether, wahrlich, ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt“ (Chand. 8, 14). Und in derselben Weise werden auch die mit >Aether< synonymen Worte von Brahman gebraucht, wenn es z. B. heißt: „des Liedes Laut, auf den im höchsten Raume die Götter allesamt sich niederließen“ (Rigv. 1, 164, 39); - „dieses ist die Lehre des Bhrigu, Sohnes des Varuna, die in dem höchsten Raume gegründet steht“ (Taitt. 3, 6); - Om! Brahman ist Freude, Brahman ist Weite, die uranfängliche Weite“ (Brih. 5, 1, 1 vermengt mit Chand. 4, 10, 5) u.s.w. – Hieraus ergibt sich, dass man auch schon zu Anfang unserer Stelle, da wo das Wort >Aether< vorkommt, dieses um des weiter Folgenden willen auf das Brahman beziehen muss; ähnlich wie man in der Stelle: „Agni studiert die Lektion“ auch schon unter dieser zu Anfang vorkommenden Bezeichnung als „Agni“ den Brahmanenschüler zu verstehen hat. Somit ist bewiesen, dass (Chand. 1, 9, 1) unter dem Worte >Aether< das Brahman zu verstehen ist.

[Außerdem ist „Brahman“ identisch mit „Prâna“:]

Neuntes Adhikaranam

23. ata' eva prânah

aus eben dem Grunde der Prâna (Odem, Leben)

Bei der Besprechung des Udgîtha heisst es: „die Gottheit, o Preisrufer, auf welche sich der Preisruf bezieht“, – und weiter: „Welches ist diese Gottheit? – Der Prâna, so antwortete er; denn alle diese Wesen (bhûta) gehen ein in den Prâna und aus dem Prâna [wörtlich: in Bezug auf den Prâna] entspringen sie; dieses ist die Gottheit, auf welche sich der Preisruf bezieht“ (Chând. 1, 10, 8 – 1, 11, 5.) Hier sind Frage und Klarstellung ebenso wie im Vorigen zu behandeln. Nämlich in Stellen wie: „denn das Leben (prâna) ist die Bindungsstätte des Manas“ (Chând. 6, 8, 2) oder „des Odems (prâna) Odem“ (Brih. 4, 4, 18), wird | das Wort „Prâna“ von Brahman gebraucht; hingegen bedeutet es gewöhnlicher im Leben und im Veda eine Abart des Windes; daher die Frage sich erhebt, welches von beiden hier unter dem Worte Prâna zu verstehen ist. Was ist also hier das Richtige?

Man könnte sagen: ,das Richtige ist hier, unter Prâna den eine Abart des Windes bildenden, in fünf Funktionen [als Prâna, Apâna, Vyâna, Samâna, Udâna] sich

bethätigenden Lebensodem zu verstehen; denn in dieser Bedeutung wird das Wort Prâna, wie bereits bemerkt, am gewöhnlichsten gebraucht. [...]

Aus diesem Grunde, weil auch hier wieder seine Merkmale vorkommen, muss das höchste Brahman auch unter dem Worte »Prâna« verstanden werden, indem auch dem Prâna hier von der Schrift Merkmale beigelegt werden, welche dem Brahman angehören; nämlich es heisst: »denn alle diese Wesen gehen ein in den Prâna, und aus dem Prâna entspringen sie« (Chând. 1, 11, 5); wenn hier für den Ursprung und Untergang aller Wesen als Ursache der Prâna angegeben wird, so beweist dies, dass der Prâna das Brahman sein muss. – Aber wir sagten doch, dass, auch wenn man unter dem Prâna den Mukhya Prâna verstehe, das Eingehen und Hervorgehen der Wesen ohne Widerspruch bestehen könne, indem wir dabei auf die Erscheinungen des Einschlafens und Erwachens hinwiesen. – Darauf dient zur Antwort: beim Einschlafen und Erwachen sind es nur die Sinnesorgane allein, welche in den Prâna eingehen und wieder aus ihm hervorgehen; an unserer Stelle hingegen redet die Schrift nicht nur von allen Sinnesorganen, sondern von allen Wesen mitsamt ihren Leibern und den in sie eingegangenen individuellen Seelen, wenn sie sagt: „alle diese Wesen (bhûta.)“. Und selbst wenn man hier unter den Wesen (bhûta) nur die [fünf] Elemente (mahâbhûta) verstehen will, so bleibt auch dann wahr, dass dem Prâna Merkmale beigelegt werden, welche nur dem Brahman eigen sind. – Aber lehrt nicht die Schrift, dass die Sinnesorgane mitsamt den Sinnendingen beim Einschlafen und Erwachen in den Prâna ein- und aus ihm wieder hervorgehen; denn es heisst doch: „wenn einer so eingeschlafen ist, dass er kein Traumbild | schaut, so ist er eins geworden in jenem Prâna; dann gehet in ihn ein die Rede mitsamt allen Namen, [das Auge mitsamt allen Gestalten, das Ohr mitsamt allen Tönen]“ u.s.w. (Kaush. 3, 3)? – Auch an dieser Stelle ist es, weil seine Merkmale vorkommen, Brahman allein, welches unter dem Prâna verstanden werden kann. Wenn aber weiter behauptet wurde, dass das Wort Prâna nicht Brahman bedeuten könne, weil daneben die Nahrung und die Sonne erwähnt würden, so ist das ungereimt; denn wenn einmal aus dem Zusammenhange die Beziehung des Wortes Prâna auf das Brahman festgestellt worden ist, so thut es gar nichts zur Sache, was ausserdem noch daneben erwähnt wird. Wenn ferner geltend gemacht wurde, dass das Wort »Prâna« am gewöhnlichsten den fünffachen Lebenshauch bedeutet, so ist dieser Punkt ganz ebenso zu behandeln wie es bei dem Worte »Äther« [im vorigen Adhikaranam] geschah. Somit steht fest, dass der als die Gottheit des Prastâva erwähnte Prâna (Chând. 1, 11, 5) das Brahman bedeutet. [...]

Soweit der Auszug aus Paul Deussen.

Der Aether (ind. Âkâsha) ist gleich dem Brahman und der Brahman ist gleich dem Prâna, demnach ist auch der Aether gleich dem Prâna. Was können wir daraus schlussfolgern? – Nun, wir haben genau die gleiche Physiktheorie wie in der Stoa: Der Aether besteht aus einem passiven und einem aktiven Prinzip. Die Aether-Materie ist passiv, der Aether-Logos ist aktiv. Der Aether-Brahman ist das passive und der Aether-Prâna das aktive Prinzip, in der Samkhya-Philosophie bisher meist nur als pakriti (Materie) und als purusha (Geist) bezeichnet.

Diese Schlussfolgerung hat bereits Hellmuth Kiowski in seinem Buch >Evolution und Erlösung – Das indische Samkhya< gezogen. Er schreibt ab Seite 24:

„Brahman als Ursache der Welt und als sie selbst ist höchste Realität. Es ist die Basis alles Irdischen. Alles Existierende ist nur dessen Transformation [Verwandlung:

aus dem Aether entsteht Wasser, Luft, irdisches Feuer und Erde] oder Metamorphose. Alles Seiende ist von ihm durchdrungen. [...]

Ein neuer Begriff verbindet sich mit dem Brahman – der Atman. Seine Grundbedeutung ist Atem und wird auch mit Wind, vâta, erwähnt, denn der Wind ist der Atem der Götter. – Er unterscheidet sich vom Lebensgeist, Prâna, welcher Ausdruck sich mehr dem Körperlichen zuneigt als eingeatmete Luft, Energie, Kraft; im Samkhya als Seele [Psyche] wiedergegeben. [...] Wie im Körper der Atem lebt, so ist es nicht anders als Prâna-Âtman in der Natur. [...]

Der Âtman wohnt in den Dingen, so wird erläutert, wie das Salz im Meer. [...] Brahman ist das kosmische [physische] und Âtman das psychische Prinzip.“

Der Stoiker Zenon von Kition hat eine ähnliche Metapher gebraucht. Tertullian berichtet (ad. nat. II.4): „Zenon lasse Gott [alias den Aether-Logos] durch die Welt hindurchgehen, wie Honig durch die Waben“.

Unerheblich ist, dass für Prâna auch das Wort Âtman gebraucht wird. Aber auch die Stoiker setzten für Pneuma (warmer Hauch) das Wort Logos.

Hellmuth Kiowsky liefert die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Âtman auf Seite 28 seines o. g. Werkes: „Âtman ist die Stammform vom maskulinen Âtmâ (Nom). Es bedeutet Wesenheit, Atem, Seele, Leben, das Selbst, Natur, Geist, Weltseele.“

Fassen wir noch einmal zusammen: Nach der Samkhya-Philosophie besteht der Âkâcha aus einer passiven und einer aktiven Kraft. Ebenso besteht bei den Stoikern der Aether aus einer passiven und einer aktiven Kraft oder Wirkung.

Folgende Begriffe sind daher identisch: Die passive Materie ist gleich Aether (ind. Âkâcha), ist gleich Prakriti, ist gleich Brahman.

Der aktive Logos (ind. Âtman) ist gleich Vernunft oder Naturgesetz, ist gleich Purusha, ist gleich Prâna oder Âtman (gr. Pneuma).

Der Advaita-Vedanta des Sankara (auch Shankara oder Shankaracarya, von Paul Deussen Cankara geschrieben) ist unzweifelhaft aus der Samkhya-Philosophie abgeleitet. Ich bin der Überzeugung, wenn wir die Sanskrittexte des Shankara in einer atheistischen Terminologie übersetzen, tritt die Nähe zur Samkhya-Philosophie offen zu Tage.

Die Einheit der individuellen Psyche mit dem Absoluten, dem Brahman oder Âkâsha, in der Samkhya-Philosophie ist mit der der Stoa identisch. Nach der stoischen Physiktheorie ist die Psyche des Menschen ein winziges Aether-Teilchen, das dem Aether-Logos entstammt, die menschliche Vernunft ist daher ein winziges Bruchstück des Aether-Logos.

In der Frühzeit der indischen Philosophie, lange vor Siddhartha Gautama, dem Buddha, waren Brahman und Âtman identische Begriffe. Da Brahman sich als das Universum, alias die Urmaterie, alias Âkâsha manifestiert, ist alles, was existiert, mit Brahman identisch. Brahman ist homogen und besteht nicht aus Teilen. Brahman, alias Âkâsha, ist die materielle Ursache des Universums. Betrachtet man die absolute Realität als Objekt, nennt man diese Brahman, betrachtet man sie als Subjekt, nennt man sie Âtman.

Die Urmaterie ist der Âkâsha, der Aether. Er ist wie in der stoischen Physiktheorie gleichzeitig das Naturgesetz, alias der Brahman-Âtmân, alias der Aether-Logos, alias die Vernunft. Der Aether-Begriff der Samkhya ist identisch mit dem der Stoiker.

1.5: >Yoga-Sutras<

von
Patanjali

[Zwischen der ursprünglichen atheistischen Samkhya-Lehre und den Yoga-Sutras des Patanjali besteht nach Meinung des Herausgebers nur ein geringer Unterschied. Die Yoga-Lehre ist bekanntlich sehr knapp gefasst, während die Samkhya-Lehre des legendären Kapila weitläufiger ausgeführt war. Auch bei den Yoga-Sutras müssen wir davon ausgehen, dass sie im Laufe der Jahrhunderte von den Kopisten theistisch interpoliert wurden.

Max Walleser schrieb in der >Vorbemerkung< seines Buches >Prajna Paramita – Die Vollkommenheit der Erkenntnis<³⁹ auf Seite 32: „*Es mag verwegen erscheinen, einen Text, wie es der vorliegende ist, übersetzen zu wollen; denn wenn schon in dem bildsamen und als philosophische Sprache unvergleichlichen Sanskrit der Gedanke in einem beständigen Kampf mit dem Wort und Ausdruck liegt, so muß sich diese Schwierigkeit in noch höherem Grade geltend machen, wenn es sich, wie in unserem Falle, darum handelt, an der Grenze der Ausdrucksfähigkeit schwebende Vorstellungen in eine fremde Sprache [d. h. ins Deutsche] zu bannen.*“

Dies gilt m. E. für alle Samkhya-Texte, die in der Sanskrit-Sprache überliefert sind und daher in der Übersetzung große, ja fast diametral entgegengesetzte Auslegungen ermöglichen. Noch genauer formuliert: Die Schriften lassen sich sowohl theistisch als auch atheistisch interpretieren. Ich bin der Überzeugung, nicht alle Schriften der ursprünglichen atheistischen Samkhya-Lehre sind unwiederbringlich verloren, sondern viele wurden ins Theistische interpoliert oder auch von europäischen Übersetzern fälschlich theistisch ausgelegt.

Ich habe das Experiment unternommen, die Yoga-Sutras des Patanjali atheistisch zu interpretieren. Das Ergebnis hat mich selbst überrascht. Vor uns liegt die atheistische Samkhya-Philosophie in kurzgefasster Form, deutlicher noch als in der Übersetzung von Paul Deussen, aber dieser musste sich ja an eine möglichst originalgetreue Übersetzung halten.

Die indischen Materialisten im 7. und 6. Jahrhundert v. u. Zr. glaubten so wenig an die Seelenwanderung wie heutige Materialisten. Demnach glaubten sie auch nicht an ein ewiges Selbst, an eine Seele. Sie unterschieden so konsequent wie heutige Existentialisten zwischen Seele und Psyche. Ich musste daher nur einige wenige theistische Begriffe durch atheistische ersetzen. Anstatt Seele - Psyche und anstatt Gott habe ich Naturgesetz oder Beherrscher des Alls, was ja ebenfalls das Naturgesetz ist, gesetzt.

Die Auslassungen im vorliegenden Text (die Nummern I: 19 - 21 u. 27 - 28; II: 13, 44; III: 18 - 32 u. 36 - 46) sind nach meiner Überzeugung spätere Einfügungen von theistischen Kopisten und daher für unsere Beweisführung - Ursprung des Buddhismus und Stoizismus aus der Samkhya-Philosophie - uninteressant.]

Teil I: Über die Erleuchtung [Samadhi Pada]

Die Lehre von der Selbstbeherrschung [Yoga]

1. Nun folgt die Lehre von der Selbstbeherrschung.
2. Selbstbeherrschung [Yoga] ist das zur Ruhe kommen von allen Gemüts-Erregungen [citta-vritti-nirodha].

³⁹ Prajna Paramita : Die Vollkommenheit der Erkenntnis ; nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, übersetzt von Max Walleser, Göttingen und Leipzig 1914.

3. Dann ruht der Sehende in seiner Wesensidentität.
4. Und er ist regungslos in allem.

Die fünffachen psychischen Vorgänge

5. Es gibt fünferlei [psychische] Vorgänge, [und sie sind entweder] leidvoll oder leidlos.
6. [Und zwar die folgenden:] Gültiges Wissen, Irrtum, Illusion, Traum und Erinnerung.
7. Gültiges Wissen gibt es dreierlei Art: Wahrnehmung, Schlussfolgerung und Überlieferung.
8. Irrtum ist eine verkehrte Erkenntnis, die sich auf etwas gründet, was dem Wesen einer Sache nicht entspricht.
9. Illusion [vikalpa] ist eine [angebliche] Erkenntnis, die nur auf Worten beruht, die bar jeder Wirklichkeit ist.
10. Traum ist ein Bewußtseinszustand [vritti], in dem der Gegenstand der Wahrnehmung abwesend ist.
11. Erinnerung ist das Nicht-Abhandenkommen von [früher] erfahrenen [Sinnes]-Gegenständen.

Der Weg zur Allgeist-Kenntnis [Purusha-Kyather]

12. Das Zur-Ruhe-Kommen der psychischen Vorgänge [der Gemütsregungen] erlangt man durch Übung und Loslösung.
13. Übung ist die intensive Bemühung [zur Beherrschung der Gemütsregungen].
14. Wenn diese Übung lange Zeit ununterbrochen und mit Hingabe vollzogen wird, bereitet sie eine feste Grundlage.
15. Das Nicht-Begehren nach allen gesehenen und gehörten Gegenständen ist die Loslösung, die auch Selbstbeherrschung [vashikara] genannt wird.
16. Darin Vollendung erreichen bedeutet, in Allgeist-Kenntnis [purusha-khyater] die Erscheinungsformen nicht mehr zu begehren.

Der vollkommene Weise [Samprajnatah]

17. Wenn [das Zur-Ruhe-Kommen = vritti-nirodha] mit Hilfe von logischem Denken, prüfender Überlegung, Glück und Selbstbewusstsein erlangt wird, führt es zur Versenkung [samadhi], das ist der vollkommene Weise [samprajnatah].
18. Eine andere Art [von Versenkung und Weisheit] entsteht als Ergebnis der Übung, die zur Erfahrung des Stillstandes führt, wobei nur ein Rest der vergangenen psychischen Eindrücke bleibt.
21. Den intensiv Strebenden ist [die Versenkung und Weisheit] nahe.
22. Aufgrund einer schwachen, mittleren oder höchsten Intensität ergeben sich Unterschiede [in der Versenkung und Weisheit].

Der Weg der Ergebung

23. Durch Ergebung an die Natur [kommen die psychischen Vorgänge zur Ruhe].
24. Die Natur [die Beherrscherin des Sonnensystems] ist ein Allgeist [purusha-vishesha], der nicht berührt wird von den Leiden des Lebens, den Taten und deren Folgen, sowie den Eindrücken, die diese Taten hinterlassen.
25. In ihm [dem Allgeist, dem Aether] ist der unübertroffene Keim der Allwissenheit.
26. Er allein ist der Meister der früheren [Meister], weil er nicht durch die Zeit begrenzt ist.

29. Dadurch gelangt man in die Tiefe des Bewusstseins und die Hindernisse lösen sich auf.

Acht Hindernisse und deren Überwindung

30. Krankheit, Starrheit, Zweifel, Nachlässigkeit, Faulheit, falsche Anschauung, das Nicht-Erreichen des Grundes [der Selbstbeherrschung], das Nicht-Ausharren, wenn man ihn einmal berührt hat – diese sind die Zerstreuungen [des Geistes], die Hindernisse [auf dem Weg der Selbstbeherrschung = Yogaweg].

31. Leiden, Gemütsstörungen [Depressionen wegen der Nichterfüllung von Wünschen], Körperschwäche, unnatürliches Ein- und Ausatmen sind die Begleiterscheinungen eines zerstreuten Geistes.

32. Um diese Hindernisse zu beseitigen, [soll man] die Konzentration auf ein Prinzip üben.

33. Die Verwirklichung von Liebe, Mitleid, Heiterkeit und Gleichmut in bezug auf Freude und Leid, Gutes und Böses [führt zur] Abgeklärtheit des Geistes.

34. [Meditation mit Hilfe] von Ausatmen und Anhalten des Atems [führt zur Ruhe des Geistes].

35. [Meditation über] das Entstehen einer intensiven Beschäftigung in bezug auf einen Gegenstand [führt zur Festigung des Geistes].

36. [Meditation über] einen Zustand der Leidlosigkeit, der die Eigenschaft der Erleuchtung hat [führt zur Festigung des Geistes].

37. [Meditation über] einen Geisteszustand, der frei ist von der Begierde nach Sinnesgegenständen [führt zur Festigung des Geistes].

38. [Meditation über] die Erfahrung, die im Traum oder im Schlaf gewonnen wurde [führt zur Festigung des Geistes].

39. Auch durch Meditation über einen geliebten Gegenstand [erlangt man die Ruhe des Geistes].

40. Die Beherrschung des [gefestigten Geistes] reicht vom kleinsten Atom bis zur höchsten Höhe.

Von der Festigkeit zur Klarheit

41. Wenn die psychischen Erregungen zur Ruhe gekommen sind, wird der Geist [klar und rein] wie ein Kristall; die zwischen dem begreifenden Subjekt, dem Begreifen und dem zu begreifenden Objekt stattfindende Klärung wird „betrachtende Vereinigung“ [samapattih] genannt.

42. Wenn diese Betrachtung [samapattih] eine Mischung der Vorstellungen von Wort, Sinn und Erkenntnis enthält, ist sie eine mit dem Denken verbundene Meditation [savitarka].

43. Wenn [der Geist] von Eindrücken der Erinnerung völlig gereinigt ist, wird er wie entleert von seiner eigenen Form, und es leuchtet nur die Wirklichkeit allein. Diese Betrachtung wird eine vom Denken freie [nirvitarka] genannt.

44. Damit ist auch die Unterscheidung zwischen der mit Erwägung verbundenen [savicara] und der von Erwägung freien Betrachtung erklärt, sowie deren feine Gegenstände.

45. Die Feinheit der Gegenstände führt zu einem Zustand ohne charakteristische Merkmale [an denen sie unterschieden werden können].

46. Diese [vier Arten der Betrachtung] werden als keimhafte Versenkung [sabija-samadhi] bezeichnet. Erfahrung in einer von Erwägung freien Betrachtung führt zur inneren Abgeklärtheit.

Von der keimhaften zur keimlosen Erleuchtung [Samadhi]

47. Bei demjenigen, der von [schlechten] Gedanken frei zu sein gelernt hat, ist das höchste Selbst ganz rein.
48. Hier findet man Weisheit, die der ewigen Ordnung voll ist.
49. Diese Weisheit unterscheidet sich von der Intelligenz der Worte und Schlussfolgerungen, denn sie hat eine besondere Bedeutung.
50. Die aus dieser Weisheit entsprungenen Eindrücke verdrängen die anderen Eindrücke.
51. Wenn selbst diese [neuen Eindrücke] zur Ruhe kommen, kommt alles zur Ruhe [und daraus entsteht] die keimlose Erleuchtung [nirbija samadhi].

Teil II: Über die Übung [Sadhana Pada]

Selbstbeherrschung der Tat [Kriya-Yoga]

1. Askese, Selbst-Studium und Naturgesetz-Hingabe machen Selbstbeherrschung der Tat aus.
2. Der Zweck [der Selbstbeherrschung] durch Meditation und Versenkung ist Verringerung der Leiden.

Die fünf Arten der Übel

3. Die Arten der Übel sind: Nicht-Wissen, Egoismus, Vergnügens-Sucht, Hass und Begierde.
4. Das Nichtwissen ist der Nährboden der anderen [vier Übel], ob sie schlummern, verringert, gespalten oder in voller Aktivität sind.
5. Nichtwissen [avidya] ist [die falsche Anschauung], die das Vergängliche für unvergänglich, das Reine für unrein, das Leidvolle für Glück und das Nicht-Selbst für das Selbst hält.
6. Ichverhaftung [asmita] ist [dasjenige Übel, das] die Kraft des Sehens und die Kraft des Gesehenen fälschlich für identisch hält.
7. Vergnügens-Sucht [raga] ist [dasjenige Übel, das] dem Vergnügen anhängt.
8. Hass [dvesha] ist [dasjenige Übel], der das Leid folgt.
9. Wer von gierhafter Sucht beherrscht wird, wissentlich sogar, den nennt man „von Begierde besessen“.
10. Die Übel sind mit Hilfe der reduzierenden Gegenströmung [pratiprasava = Gegen-Schaffung] aufzulösen, da sie sehr subtil sind.
11. Die psychischen Erregungen, die von ihnen [den Übel] hervorgerufen werden, sind durch Meditation aufzulösen.
12. Die Ansammlung von Handlungsresten, deren Wurzel die Übel sind, wird in dem sichtbaren [gegenwärtigen] und unsichtbaren [im vergangenen oder zukünftigen] Sein erkennbar.
14. Die Erfahrungen von Freude oder Bedrängnis sind die Früchte von Handlungen, die von guter oder böser Absicht motiviert sind.
15. Aufgrund der Übel, die durch die Veränderungen, die Bedrückungen und die unterbewussten Eindrücke entstehen, und weil die Bewegungen der Kräfte der Natur sich gegenseitig stören, erkennen die unterscheidenden Weisen, dass alles Leid ist.
16. [Und] das zukünftige Leid kann vermieden werden.
17. Da die Bindung des Sehenden [purusha] mit dem Gesehenen [prakrti] die Ursache des Leides ist, kann es vermieden werden.

Der Sehende und das Gesehene

18. Das Gesehene hat die Qualitäten des Lichts, der Aktivität und der Trägheit. Diese drei Eigenschaften manifestieren sich in den [anorganischen] Elementen und in den [Wesen mit] Sinnesorganen, und ihr Zweck besteht darin, daß sie zu Wohlergehen und Erlösung führen.
19. Die Formen der dreifachen Kräfte [gunas] sind entweder bestimmt oder unbestimmt, entweder mit oder ohne sichtbare Kennzeichen.
20. Der Sehende ist nichts anderes als die Energie der Schau. Obwohl er in sich völlig rein ist, sieht er durch die Erfahrung.
21. Das Gesehene existiert nur für den Sehenden.
22. Für den, der das Ziel erreicht hat, löst [das Gesehene] sich auf, aber es existiert noch weiter für die anderen, wegen der Verschiedenheit der Erfahrung.
23. Die Verbindung [des Sehenden mit dem Gesehenen] ist der Grund dafür, daß die Wesensidentität des Herrn und der Kräfte erkannt wird.
24. Die Ursache dieser Verbindung ist das Nichtwissen.
25. Wenn das Nichtwissen aufhört, hört auch die Verbindung [zwischen purusha und prakti] auf. Dies führt zur absoluten Freiheit des Sehenden.

Die achtblättrige Blüte der Selbstbeherrschung

26. Die ununterbrochene Schauung der unterscheidenden Erkenntnis, das ist der Weg, um [das Nichtwissen] aufzuheben.
27. Die Weisheit, die aus dieser [unterscheidenden Erkenntnis] entspringt, erstreckt sich auf sieben Stufen [des achtgliedrigen Selbstbeherrschungswegs].
28. Wenn die Unreinheit geschwunden ist durch die Ausübung der [acht] Selbstbeherrschungs-Glieder, leuchtet die Erkenntnis bis zur Schauung der Wirklichkeit.
29. Die acht Glieder der Selbstbeherrschung sind:
 1. Moral [yama] – das gewaltlose und wahrhafte [ethischgute] Verhalten anderen gegenüber.
 2. Selbstdisziplin [niyama] – das Verhalten gegenüber sich selbst, Reinheit.
 3. Körperliche Disziplin [asana] – die körperlichen Übungen der Yoga-Stellungen.
 4. Mentale Disziplin [pranayama] – die Beherrschung des Atems.
 5. Das Sich-nach-innen-Ausrichten – Disziplin der Sinne.
 6. Konzentration [dharana].
 7. Meditation [dhyana].
 8. Versenkung oder All-Einheit [samadhi] – Verwirklichung der völligen Ruhe des Geistes.
30. Die äußeren Disziplinen [yama] sind:
 1. Gewaltlosigkeit [Enthaltung von Gewalt].
 2. Wahrhaftigkeit [Enthaltung von Lüge oder Falschheit].
 3. Nicht-Stehlen [Enthaltung von Diebstahl oder Betrug].
 4. Reiner Lebenswandel [Enthaltung von unreinem Lebenswandel].
 5. Uneigennützigkeit [Enthaltung von Gierhaftigkeit].
31. Diese Regeln umfassen das große Gelübde, das alle Bereiche des Lebens durchdringt und unabhängig ist von den Begrenzungen durch Geburt, Ort, Zeit und Umstände.
32. Die inneren Disziplinen sind: 1.) Reinheit. 2.) innere Ruhe. 3.) Askese. 4.) Selbststudium. 5.) Hingabe an die Naturgesetze.
33. Bei einer Behinderung durch störende Gedanken soll man über das Gegenteil meditieren.

34. Störende Gedanken sind Gewaltsamkeiten, usw. [wie Lügen, Stehlen, Zügellosigkeit und Besitzgier]. Sie entstehen aus getanen, veranlassten oder gebilligten Handlungen, die von Gier, Zorn oder Verwirrung motiviert sind und die in schwachem, mittlerem oder hohem Grad auftreten. Ihr Ergebnis ist endloses Leid und Nichtwissen. [Dagegen hilft] Meditation über das Gegenteil.
35. Wenn man in der Gewaltlosigkeit fest gegründet ist, [schafft man eine Atmosphäre des Friedens, und] alle, die in die Nähe kommen, geben die Feindschaft auf.
36. Wenn man in der Wahrhaftigkeit fest gegründet ist, schafft man eine Grundlage für die Reifung der [guten] Taten.
37. Wenn man im Nicht-Stehlen [Nicht-Betrügen] fest gegründet ist, kommen einem alle Schätze von selbst zu.
38. Wenn man im reinen Lebenswandel fest gegründet ist, erlangt man große Kraft.
39. Wenn man in Uneigennützigkeit fest gegründet ist, erkennt man das Wesen des Lebens.
40. Aus der Übung der Reinheit entsteht eine Abneigung gegen den eigenen Körper und gegen die Berührung mit anderen Körpern.
41. Sie führt auch zu innerer Reinheit, Güte, Konzentration, Beherrschung der Sinne und befähigt zur Erkennung des eigenen Selbst.
42. Aufgrund der inneren Ruhe erlangt man unübertreffliche Freude.
43. Die Askese führt zur Beherrschung von Körper und Sinnen, weil die Unreinheiten beseitigt werden.
45. Durch Hingabe an die Naturgesetze erlangt man die vollkommene Erleuchtung [samadhi-siddhir].
46. Die Sitzhaltung soll fest und angenehm sein.
47. Diese Sitzhaltung soll man in völliger Entspannung und in einem Zustand der Betrachtung des Unendlichen einnehmen.
48. Daraus ergibt sich eine Unempfindlichkeit den Gegensatzpaaren [wie z. B. Glück und Leid, usw.] gegenüber.
49. Wenn man darin feststeht, folgt die Atemregelung, die eine Disziplinierung im Rhythmus von Ein- und Ausatmen ist.
50. [Die Atemregelung] besteht aus den Vorgängen des Ausatmens, Einatmens und Anhaltens, und sie ist lang oder subtil, wenn Ort, Dauer und Zählung beobachtet werden.
51. Die vierte Form [der Atemregelung] übersteigt die äußeren und inneren Gegenstände.
52. Dadurch wird der Schleier, der die innere Erleuchtung bedeckt, entfernt.
53. Es entsteht die Fähigkeit zur Konzentration des Denkens.
54. Wenn die Sinne sich von den Objekten zurückziehen und sozusagen in das Eigenwesen des Geistes eingehen, so heißt dieser Zustand das Zurückziehen der Sinne [pratyaharah].
55. Daraus entsteht die größte Macht über die Sinne.

Teil III: Über die höchsten Kräfte [Vibhuti Pada]

Die Blüte der Selbstbeherrschung

1. Das Festhalten des Bewußtseins in der Leere des Raumes ist Konzentration [dharana]. Oder: Die Verbundenheit des Bewußtseins mit dem Betrachtungsgegenstand ist Konzentration.
2. Versenkung [dhyana] ist das Einstimmen in einen einzigen Erfahrungsakt [während der Konzentration].
3. Nur die Meditation, die den Gegenstand allein zum Leuchten bringt, wobei man sozusagen der eigenen Identität entblößt ist, ist Erleuchtung [samadhi].

Von der Versenkung zur Sammlung [Samyama]

4. Diese drei [dharana, dhyana, samadhi] werden zusammen als Sammlung [des Bewusstseins] [samyama] bezeichnet.
5. Deren Meisterschaft führt zur Weisheitsschau.
6. Sie wird auf verschiedenen Bereichen [der Meditation] angewendet.
7. Diese drei [dharana, dhyana, samadhi] sind der innere Kern der früheren Aspekte der Selbstbeherrschung [d. h. yama, niyama, asana, pranayama und pratyahara].
8. Diese drei sind wiederum nur die äußeren Aspekte der keimlosen Versenkung [nirbija].
9. Wenn die unterbewußten Eindrücke des erregten Wachzustandes und des Ruhezustandes abwechselnd auftreten und das Bewußtsein sich jeden Augenblick mit dem Ruhezustand verbindet, geschieht eine Verwandlung, die die Verwandlung in den Ruhezustand [nirodhahaparinama] genannt wird.
10. Das Dahinströmen des Bewußtseins ist friedvoll durch die Eindrücke des Ruhezustandes.
11. Das Aufhören der Zerstreuung des Geistes durch alle Arten von Gegenständen und das Erwachen einer einzigen Konzentration ist die Verwandlung der Versenkung [samadhi-parinama].
12. Dabei führt der Ausgleich zwischen dem friedvollen Zustand und dem Erwachen der Konzentration wieder zu einer Verwandlung des Bewußtseins in Erleuchtungs-Reife [ekagrata-parinama].
13. Damit sind die drei Verwandlungen in Körper und Sinnesorganen, nämlich der Beschaffenheit [dharma], des Merkmales [laksana] und des Reife-Zustandes [avastha], erklärt.

Die Welt der selbstbeherrschten Wirklichkeit

14. Der Träger der Eigenschaften [dharmi] macht die drei gleichen Wandlungen wie die Eigenschaften durch: die Ruhe [das Vergangene], das Erwachen [die Gegenwart] und das Nicht-zu-Benennende [die Zukunft].
15. Die Verschiedenheit der Reihenfolge ist der Grund für die Verschiedenheit der Verwandlung.
16. Wendet man die Sammlung [die geistige Konzentration] auf die drei [erwähnten] Verwandlungen hin, so entsteht ein Erkennen von Vergangenen und Zukünftigem.
17. Wenn man Wort, Gegenstand und Vorstellung miteinander verwechselt, entsteht eine Verwirrung. Wendet man die Sammlung [samyama] auf die klare Unterscheidung der drei hin, so erlangt man Erkenntnis der Sprache aller Lebewesen.
33. Oder durch den Blitzstrahl der Intuition erkennt man alles.
34. [Durch Sammlung] im Herzen erlangt man Erkenntnis des Bewusstseins.
35. Die Welterfahrung [bhoga] ist ein Erleben, das nicht unterscheidet zwischen der reinen psycho-physischen Natur [sattva] und dem Geist [purusha], die völlig unvermischt sind. Diese Welterfahrung bezieht sich auf einen anderen. Wendet man die Sammlung auf das in sich selbst Gründende hin, so entsteht Geist-Erkenntnis [purusha].
47. Wendet man die Sammlung auf die Empfänglichkeit, das eigene Wesen, das Ichbewusstsein, die Beziehung und die Sinnhaftigkeit [der Sinnesorgane] hin, so erlangt man Beherrschung der Sinne.
48. Daraus entsteht Schnelligkeit des Geistes, ein Zustand der Loslösung [von den körperlichen Organen] und die Beherrschung der Urnatur.

49. Einer, der die reine Schau der Verschiedenheit zwischen der reinen psychophysischen Natur [sattva] und dem Allgeist [purusha-anyata] besitzt, erlangt Allmacht und Allwissenheit.
50. Durch Verzicht selbst auf diese Vollkommenheit werden alle Keime der Unreinheit zerstört, und er erlangt die völlige Freiheit [kaivalyam].
51. Wenn man von Hochgestellten eingeladen wird, soll der Selbstbeherrschte weder davon berührt noch hochmütig sein, weil [dieser Umgang] immer wieder unerwünschte Folgen hat.
52. Wendet man die Sammlung auf die zeitlichen Momente und ihre Aufeinanderfolge hin, so erlangt man aus Unterscheidung geborene Erkenntnis.
53. Eine daraus entstandene Wahrnehmung kann sogar zwischen zwei Dingen unterscheiden, die aufgrund von Gattung, Merkmal, Ort usw. gleich erscheinen.
54. Eine Erkenntnis, die erlösend ist, alles zum Gegenstand hat, die Gegenstände in all ihren Aspekten begreift und keine zeitliche Folge kennt, ist die aus Unterscheidung geborene Erkenntnis.
55. Wenn die absolute Reinheit in dem psycho-physischen Wesen [sattva] und im Allgeist gleich ist, entsteht völlige Freiheit [kaivalyam].

Teil IV: Über die Freiheit [Kaivalya Pada]

Die Natur und der Mensch

1. Die wunderbaren Fähigkeiten [siddhi] sind entweder angeboren oder sie entstehen durch [Heil-] Pflanzen, durch Worte [mantra], durch Askese oder durch Versenkung.
2. Die Verwandlung zur Reife geschieht aufgrund des Überströmens natürlicher Neigungen.
3. Die [menschlichen] Kausalursachen bewirken nicht die Vorgänge in der Natur. [Der Mensch] unterscheidet sich durch sein Wählenkönnen; daher ist er wie ein Bauer [der durch Dämme das Wasser auf seine Felder leitet].
4. Das [individuelle] geschaffene Bewusstsein geht allein aus dem Ichbewusstsein hervor.
5. Obwohl sie sich in der Funktion unterscheiden, ist ein Bewusstsein die Ursache des Bewusstseins unzähliger Individuen.
6. Dabei ist das aus der Meditation geborene [Bewusstsein] frei von Resten der unterbewussten Eindrücke.
7. Das Handeln des Selbstbeherrschten [des Weisen] ist weder licht noch dunkel, aber die [Werke] der anderen Menschen sind dreifach [licht, dunkel und gemischt].
8. Daraus [aus diesen drei Aspekten von Werken] entfalten sich die unterbewussten Eindrücke, die ihren ausgereiften Ergebnissen entsprechen.
9. Obwohl sie [die unterbewussten Eindrücke und deren Ursache] durch [die Umstände von] Geburt, Raum und Zeit getrennt sind, hängen sie eng zusammen, weil die Erinnerung [smriti] und die Eindrücke [samskara] dasselbe Wesen haben.
10. Und diese [Eindrücke] sind anfangslos, weil der Lebenswunsch [dauernd und] unzerstörbar ist.
11. Da die Eindrücke zusammengehalten werden durch die Ursache, das Ergebnis, die Grundlage und die Abhängigkeit von Gegenständen, führt die Aufhebung dieser [Faktoren] auch zur Aufhebung der Eindrücke.
12. Vergangenheit und Zukunft bleiben in ihrer eigenen Identität bestehen, die Eigenschaften unterscheiden sich nur aufgrund des zeitlichen Abstandes.
13. Diese Eigenschaften sind entweder sichtbar oder verborgen, entsprechend der Wesenheit der Kräfte der Urnatur.

Mensch, Bewusstsein und Welt

14. Die den Dingen zugrunde liegende Wirklichkeit [vastu] beruht auf ihrer Einheit in der Verwandlung.
15. Auch wenn die Wirklichkeit dieselbe ist, unterscheiden sich die Wege von Gegenstand und Bewusstsein wegen der Verschiedenheit des individuellen Bewusstseins.
16. Die Sache ist nicht von einem einzigen Bewusstsein abhängig, weil es nicht erwiesen ist – denn wie könnte sie sonst existieren?
17. Eine Sache wird erkannt oder nicht erkannt, je nach der Leidenschaft [oder der Färbung] des Denkens.
18. Die psychischen Vorgänge [citta-vritti] sind ihrem Besitzer immer bekannt, weil der Allgeist [purushasya] keinen Wandlungen unterworfen ist.
19. Das Bewusstsein ist nicht selbst-erleuchtend, weil es zum Gesehenen gehört.
20. Es kann nicht beide [Gesehenes und Sehenden] zur gleichen Zeit erkennen.
21. Wenn ein Bewusstsein von einem anderen Bewusstsein wahrgenommen werden könnte, dann würde sich ein absurder Regressus von Intelligenz zu Intelligenz ergeben und Verwirrung des Gedächtnisses folgen.
22. Wenn der Geist, dem die Gestalt eines Objektes gegenwärtig ist, unverändert bleibt, dann wird er sich seiner eigenen Intelligenz bewusst.
23. Wenn das Bewusstsein sowohl den Sehenden wie das Gesehene widerspiegelt, wird es allumfassend.
24. Obwohl das Bewusstsein von unzähligen unterbewussten Eindrücken vielfältig gefärbt ist, dient es einem anderen [höheren Bewusstsein], weil es in Gemeinsamkeit [mit ihm] wirkt.

Schöpferische Freiheit

25. Derjenige, der die einzigartige Schauung besitzt, wird befreit von der Vorstellung der Ichbezogenheit.
26. Dann neigt sich das Bewusstsein der Unterscheidung [der unterscheidenden Erkenntnis] zu und strebt von selbst zur Freiheit [kaivalyam].
27. In den Zwischenräumen des Bewusstseins tauchen aufgrund der unterbewussten Eindrücke wieder andere Vorstellungen auf.
28. Es heißt, daß man diese [unterbewussten Eindrücke] ebenso beseitigen soll wie die Übel [klesha].
29. Wenn es gelingt, in unermüdlicher und unablässiger Erleuchtung zu verharren, so erlangt man die Schauung der „Wolke der ewigen Ordnung“ [dharma-megha-samadhi].
30. Dadurch hört die Wirkung der Übel und der Tat-Folgen [karma] auf.
31. Dann ist infolge der Entfernung aller Hüllen und Unreinheiten dasjenige, was [durch den Geist] erfahren werden kann, nur wenig im Vergleich zu dem unendlichen Wissen [das bei der Erleuchtung erreicht wird].
32. Daher enden die aufeinanderfolgenden Verwandlungen der Kräfte der Urnatur [gunas] für solche, die das Ziel erreicht haben.
33. [Zeitliche] Aufeinanderfolge [krama] wird [nur dann] beobachtet, wenn die Verwandlung, die den einzelnen Momenten zukommt, ans Ende gelangt ist.
34. Den Kräften der Urnatur, die nun für den Allgeist-Sinn [purusha-artha] sinnlos geworden sind, entgegengesetzte Strömung ist Freiheit [kaivalyam]. Oder: In freier Selbständigkeit fest gegründet steht die Bewusstseins-Kraft.

Ende [iti]

1.6: >Die Fragen des Griechenkönigs Menandros< ⁴⁰

Erstes Buch: Die Aussen-Erzählung

Es gibt im Land der Ionier [der Griechen]⁴¹ eine große Handelsstadt namens Sagala, in herrlicher Lage zwischen Flüssen und Bergen, ein entzückender Fleck Erde. Trefflich angelegt sind ihre Straßen, Kreuzwege, Plätze und Märkte, und sie ist geschmückt durch hundert und tausend wie Gipfel des Himalaya in die Höhe ragende, prächtige Häuser. Von Elefanten, Rossen, Wagen und Fußgängern sind die Straßen gefüllt, Scharen schöner Männer und Frauen wandeln auf und ab, und Krieger sieht man und Priester und Handwerker und Diener: ein Gewimmel von Menschen aller Stände. Auch mancherlei Cramanen⁴² und Brahmanen hört man einander begrüßen. Denn die Stadt ist ein Sammelpunkt von Philosophenhäuptern aller Art.

Dort in Indien in der Stadt Sagala herrschte ein König namens Menandros, ein gelehrter, redegewandter, einsichtiger, fähiger Monarch, der stets darauf bedacht war, alle Vorschriften seines Glaubens, sie mochten sich auf Vergangenes, Zukünftiges oder Gegenwärtiges beziehen, zur rechten Zeit auszuführen. Viele Lehrbücher und Wissenschaften hatte er studiert: die heilige Schrift, das Gesetz, Samkhya, Yoga, Nyaya, Vaiceshika, Arithmetik, Musik, Medizin, die vier Veden, die Puranen, die Erzählungen, Astronomie, Zauberei, Prophetie, Beschwörungen, Kriegskunst, Poetik, Urkundenlehre, in einem Wort, alle neunzehn. Als Disputant war es schwer ihm gleichzukommen, schwer ihn zu besiegen; und den Schulhäuptern galt er als die höchste Autorität. In ganz Indien war niemand, der dem König Menandros glich, auch nicht in Kraft, Schnelligkeit und Mut. Dazu war er reich an Geld und Gütern; und Heere ohne Ende waren seines Befehls gewärtig.

Eines Tages nun gelüstete es den König Menandros, die ausserordentlich starke vierfache Schlachtreihe seines Kerntruppenheeres zu mustern, und er begab sich hinaus vor die Stadt. Und als er draussen die Heerschau abgehalten hatte, da sprach der König, der Redeturniere liebte und begierig war, mit einem Kasuisten, Sophisten oder dergleichen in einen Disput einzutreten, mit einem Blick auf die Sonne zu seinen Ministern: „Noch ein grosser Rest des Tages ist übrig; was sollen wir beginnen, wenn wir jetzt in die Stadt kommen? Gibt es nicht irgend einen gelehrten Cramanen oder Brahmanen, ein Schulhaupt, Ordenshaupt oder einen Ordenslehrer, und sollte er zum verehrenswerten, höchsten Buddha sich bekennen, der mit mir diskutieren und meine Zweifel lösen kann?“

Zu jener Zeit nun war der als Schulhaupt, Ordenshaupt und Ordenslehrer bekannte, berühmte und weithin hochgeschätzte ehrwürdige Nagasena, der damals in der Begleitung seiner Cramanenschar predigend und Almosen sammelnd durch die Dörfer, Städte und Residenzen wanderte, gerade bei der Stadt Sagala angekommen und hielt sich dort mit seinen zahllosen Asketen in der Sankheyya-Einsiedelei auf. Er war im Besitz der

⁴⁰ Quelle: Aus dem Pali zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt von Dr. phil. F. Otto Schrader, vom Herausgeber gekürzt. Originaltitel: >Die Fragen des Königs Menandros<, Verlag von Paul Raatz, Berlin.

⁴¹ Fußnote des Hrsg.: Mit dem Land der Ionier ist das Herrschaftsgebiet des Griechenkönigs Menandros, das sogenannte Baktrische Reich, gemeint.

⁴² So hießen alle diejenigen, die auf eigene Faust oder als Angehörige eines Ordens eine von der brahmanischen Orthodoxie nicht anerkannte religiöse oder philosophische Idee befolgten oder verkündigten. Von solchen Cramanen (Pali: Samana) war, in Folge der absoluten Religionsfreiheit, schon zur Zeit der Samkhya-Buddhas das Land überschwemmt.

höchsten Weisheit, vollkommen vertraut mit der heiligen Überlieferung, Herr der höheren Geisteskräfte⁴³. Die Lehre des Meisters (des Samkhya-Buddha?) in ihren neun Teilen wusste er vollkommen auswendig und gleich befähigt war er, im Worte des Überwinders den tieferen Sinn und die äussere Lehre zu erfassen. Unerschöpflich waren seine Einfälle aller Art, wechselreich seine Rede, schön seine Sprache, und schwer war es, mit ihm Schritt zu halten, schwer, ihn zu übertreffen, schwer, ihm zu antworten, schwer, ihm zu widersprechen, schwer, ihn abzubringen von seinem Ziel. Unerschütterlich wie der Ozean, standhaft wie der König der Berge (der Himalaya): so schlug er seine Schlachten (gegen die Zweifler), die Finsternis zerstreugend, Licht verbreitend. Den Weisen und Verständigen, die mit willigem Ohr zu ihm kamen, erklärte er das neunfache Juwel der Buddha-Lehre, zeigte er den Weg der Wahrheit, brachte er die Fackel der Wahrheit. Und wie mit Löwengebrüll und dem Donnern Indras, und doch mit lieblich klingender Stimme brachte er volle Sättigung aller Welt durch die, von den trefflichen Blitzen seines Wissens umringte, das Wasser des Mitleids tragende, große Nirvana-Wolke der Wahrheit.

Und Devamantiya sprach zum König Menandros: „Freilich, Großkönig, freilich. Da ist, o Großkönig, ein Senior namens Nagasena, ein gelehrter, beredter, weiser, zurückhaltender, selbstbewusster Mann, ein Meister der Rede, nie verlegen um eine treffende Antwort, im vollendeten Besitz der höheren Geistesfähigkeiten, den Sinn, den Gehalt, den Ursprung und die wirksame Auslegung des Wortes zu erkennen. Der hält sich jetzt in der Sankheya-Einsiedelei⁴⁴ auf. Geh, o Großkönig, und lege dem ehrwürdigen Nagasena deine Fragen vor. Der ist fähig, mit dir zu diskutieren und deine Zweifel zu lösen.“

[...]

Zweites Buch: Die Kennzeichen

I. Kapitel

1. Kein unveränderliches Ich

König Menandros näherte sich dem ehrwürdigen Nagasena, begrüßte ihn freundlich und höflich und setzte sich in der durch die Sitte gebotenen Entfernung. Der ehrwürdige Nagasena erwiderte den Gruß in einer Weise, die dem König Menandros das Herz beruhigte.

König Menandros sprach: „Wie heißt du, Ehrwürdiger; wie ist dein Name, Meister?“

„Nagasena heiße ich, o Großkönig. Nagasena reden mich meine Genossen an. Aber wenn auch Mutter und Vater einem Kind Namen geben wie Nagasena, Surasena, Virasena, Sihasena, so ist doch dieses >Nagasena< nur ein Name, eine Benennung, eine Bezeichnung, ein Ausdruck, ein bloßes Wort. An ein unveränderliches, gleichbleibendes Ich ist hierbei nicht zu denken.“⁴⁵

⁴³ Die vier patisambhidas sind: 1. Erkenntnis des Sinnes, 2. Erkenntnis der tieferen (philosophischen) Bedeutung, 3. Erkenntnis des Ursprungs der Worte, 4. Fähigkeit der korrekten Auslegung.

⁴⁴ Fußnote des Hrsg.: Der weise Nagasena hält sich nicht in einem buddhistischen Kloster, sondern in einer Samkhya-Einsiedelei auf.

⁴⁵ Wörtlich: „Eine Person (puggala) wird hierin nicht erfaßt.“ Dies ist der dritte Satz der Lehre von den drei Attributen: der berühmte, in Indien wie in Europa oft mißverständene und bekämpfte Satz vom Nicht-Selbst (anatta, anatman). Er wendet sich gegen die naive Annahme einfacher und unveränderlicher (substantieller) Träger der Geistes- und Naturerscheinungen. Wie der Stamm des Pisang-Baumes aus lauter übereinander gerollten Blattscheiden ohne einen festen Kern besteht, so, lehrt der Buddha, ist jede, organische wie unorganische, sinnlich erkennbare wie übersinnliche

Da sprach der König Menandros: „Hört, ihr werten fünfhundert Griechen und ihr unzähligen Asketen! Dieser Nagasena sagt: ‚An ein unveränderliches, gleichbleibendes Ich ist hierbei nicht zu denken.‘ Ist es wohl recht, dem beizustimmen?“

Der König sprach weiter zum ehrwürdigen Nagasena: „Meister Nagasena, wenn an ein unveränderliches, gleichbleibendes Ich nicht zu denken ist, so sage mir doch, wer euch denn euer Asketengewand gibt und die Nahrung und Wohnung und Arznei für die Kranken und was ihr sonst nötig habt? Wer den Genuß von diesen Dingen hat? Wer sich der Tugend befließigt? Wer die Meditation übt? Wer den Pfad mit seinen Früchten und das Nirvana erlebt? Wer der Totschläger ist? Wer Nichtgegebenes nimmt? Wer, in Lüsten wandelnd, seine Zeit vergeudet? Wer die Unwahrheit sagt? Wer sich betrinkt? Wer die (genannten) raschwirkenden Sünden begeht? Also gibt es auch kein Gutes, gibt es kein Böses, gibt es niemand, der gute, niemand, der böse Taten tut oder tun läßt? Gibt es nicht Lohn noch Strafe für die guten und die bösen Taten? Dann, Meister Nagasena, begeht auch der keinen Mord, der dich tötet, und ebenso, Meister Nagasena, gibt es dann keine Lehrer bei euch und keine Meister und keine Ordination. Was ist dann aber das für ein Nagasena, von dem du sagtest: Nagasena, o Großkönig, reden mich meine Genossen an? Ist etwa, Meister, dein Haupthaar Nagasena?“

„Gewiß nicht, Großkönig.“

„Oder sind die Haare des Körpers Nagasena?“

„Auch nicht.“

„Oder sind die Nägel, die Zähne, die Haut, das Fleisch, die Sehnen, die Knochen, das Mark, die Nieren, das Herz, die Leber, der Unterleib, die Milz, die Lungen, die Gedärme, der Magen, die Galle, der Eiter, das Blut, der Schweiß, das Fett, die Tränen, der Speichel, das Gelenköl, der Urin oder das Gehirn Nagasena?“

„Nein, Großkönig.“

„Ist wohl, Meister, der Körper Nagasena?“

„Nein, Großkönig.“

„Oder sind die Gefühle, die Vorstellungen, die Dispositionen, das Erkennen Nagasena?“

„Nein, Großkönig.“

„Oder, Meister, sind Körper, Gefühl, Vorstellungen, Dispositionen und Erkennen zusammen Nagasena?“

„Nein, Großkönig.“

Natureinheit (dhamma, dharma) nur ein entstehendes, durch kürzere oder längere Zeit im „Bestehen“ sich erneuerndes (vgl. den durch die moderne Naturwissenschaft nachgewiesenen „Stoffwechsel“) und schließlich sich auflösendes System von Kräften oder Samskaras (wörtlich: „Zubereitungen“ = Tendenzen, Strebungen, vgl. Schopenhauers „Willen“) also weder als Ganzes noch im einzelnen ein Feststehendes, Beharrendes oder ein „Selbst“ (atta, atman). Daß wir im praktischen Denken diese Kräfte stets an Substanzen gebunden glauben, daß wir das Ding als etwas neben seinen sog. Eigenschaften Bestehendes betrachten, kommt daher, daß wir die Dinge und Wesen einheitlich vorstellen und benennen, wie „grob“, „fein“, „Nagasena“, „Wagen“, „Haar“, „Deichsel“ u.s.w. In diesem Sinne ruft der Buddha immer wieder seinen Jüngern zu: „Werft ab, ihr Mönche [richtig: ihr Asketen], was nicht euer ist: die Körperlichkeit, die Gefühle, die Vorstellungen, die Dispositionen, das Erkennen“, d. h. die fünf Skandhas aus denen ihr besteht. Allein in diesem Sinne fordert er sie auf, alle Daseinselemente zu erforschen und bei jedem ohne Ausnahme zu sagen: „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, nicht ist dies mein Selbst“. Über das wahre Selbst aber bewahrt er „strengstes Schweigen“, weil es „das Ungreifbare, das Unvorstellbare ist, für das es ein Bild nicht gibt“, weil „wo alle Dinge aufgehoben sind, auch alle Möglichkeiten der Sprache aufgehoben sind“ (Sutta-Nipata 1149, 1076).

„Ich mag also fragen, wie ich will, Meister, ohne einen Nagasena zu finden. Wer ist dann aber hier Nagasena? Eine Unwahrheit sprichst du, Meister, eine Lüge, wenn du sagst, es gäbe keinen Nagasena.“

Hierauf sprach der ehrwürdige Nagasena zum König Menandros so: „Du bist, o Großkönig, an fürstlichen Luxus, an außerordentliche Bequemlichkeit gewöhnt, so daß, wenn du zur Mittagszeit auf dem erhitzten Boden, dem heißen Sande einen Gang machst und auf die spitzen Steine, den scharfen Kies und Sand trittst, die Füße dir weh tun, dein Leib ermattet, dein Geist umnebelt wird und so ein Bewußtsein von körperlichem Leiden entsteht. Wie nun: Bist du zu Fuß hierher gekommen oder in einem Wagen?“

„Ich gehe nicht zu Fuß, Meister; in einem Wagen bin ich gekommen.“

„Wenn du, o Großkönig, in einem Wagen gekommen bist, so erkläre mir, was ein Wagen ist. Ist die Deichsel der Wagen?“

„Nein, Meister.“

„Ist die Achse der Wagen?“

„Nein, Meister.“

„Sind die Räder der Wagen?“

„Nein.“

„Ist der Wagenkasten der Wagen?“

„Nein.“

„Ist der Fahnenstock der Wagen?“

„Nein.“

„Ist das Joch der Wagen?“

„Nein.“

„Sind die Zügel der Wagen?“

„Nein.“

„Ist der Stachelstock der Wagen?“

„Nein.“

„Wie denn, Großkönig: Sind Deichsel, Achse, Räder, Wagenkasten, Fahnenstock, Joch, Zügel und Stachelstock der Wagen?“

„Nein, Meister.“

„Oder ist etwas außerhalb von Deichsel, Achse, Rädern, Wagenkasten, Fahnenstock, Joch, Zügel und Stachelstock der Wagen?“

„Nein.“

„Also, Großkönig, ich kann fragen wie ich will, einen Wagen entdecke ich nicht. - Ein bloßes Wort, o Großkönig, ist der Wagen. Was ist denn hier der Wagen? Unwahres sprichst du, Großkönig, eine Lüge; es gibt keinen Wagen. Du bist, o Großkönig, der höchste Herrscher in ganz Indien: Vor wem fürchtest du dich denn, daß du eine Lüge sagst? Hört es von mir, ihr werten fünfhundert Griechen und zahllosen Asketen: Dieser König Menandros sagte, er sei mit dem Wagen hierher gekommen. Darauf gefragt: ‚Wenn du im Wagen hierher gekommen bist, so erkläre mir den Wagen‘ ist er unfähig, dieses zu tun. Kann man dem wohl beistimmen?“

Auf diese Worte klatschten die fünfhundert Griechen dem ehrwürdigen Nagasena Beifall und sprachen zum König: „Jetzt rede, Großkönig, wenn du kannst.“

Darauf sprach der König Menandros zum ehrwürdigen Nagasena: „Ich spreche keine Lüge, Meister Nagasena. Die Deichsel, die Achse, die Räder, der Wagenkasten, die Fahnenstange geben den Anlaß zu dem Namen, der Benennung, der Bezeichnung, dem Ausdruck, dem Wort >Wagen<.“

„Richtig, o Großkönig, verstehst du den Wagen. Gerade so geben auch mein Haupthaar, meine Körperhaare, meine Nägel, mein Gehirn, geben meine Körperlichkeit, meine

Gefühle, meine Vorstellungen, meine Dispositionen und mein Erkennen den Anlaß zu dem Namen, der Benennung, der Bezeichnung, dem Ausdruck, dem bloßen Wort >Nagasena<. Für den höchsten Gesichtspunkt aber ist hierin ein unveränderliches, gleichbleibendes Ich nicht zu erfassen. Eben dieses, o Großkönig, hat auch die Nonne Vajira in Gegenwart des Erhabenen (Buddha) ausgesprochen mit den Worten: ‚Wie nämlich infolge der Zusammenfügung der Bestandteile des Wagens das Wort >Wagen< sich ergibt, ebenso nimmt, wo die (fünf) Skandhas (zusammen) sind, die gemeine Meinung ein Ich [ein Selbst] an‘.“

„Wunderbar, Meister Nagasena! Erstaunlich! Vielerlei Fragen, die ich auf dem Herzen hatte, sind jetzt gelöst.“

2. Die Zeit ist nur ein Spiegelbild

„Wie alt bist du (als Asket), Meister Nagasena?“

„Sieben Jahre⁴⁶, Großkönig.“

„Was sind diese deine sieben Jahre? Bist du sieben, oder was ist die Zahl sieben?“

In diesem Augenblick warf gerade die, mit allen Insignien versehene, prächtig geschmückte Gestalt des Königs Menandros ihren Schatten in ein auf dem Boden stehendes Wassergefäß, so daß in diesem ihr Spiegelbild zu sehen war. Und der ehrwürdige Nagasena sprach zum König Menandros: „Dieser dein Schatten, o Großkönig, fällt auf den Boden und spiegelt sich im Wassergefäß. Wie nun, Großkönig: Bist du der König oder ist das Spiegelbild der König?“

„Ich, Meister Nagasena, bin der König, nicht ist dieses Spiegelbild der König. Von mir abhängig ist das Dasein des Spiegelbildes.“

„Genau so, o Großkönig, ist die Zahl der sieben Jahre, nicht aber bin ich sieben. Vielmehr ist in Abhängigkeit von mir die Zahl sieben da, so wie das Spiegelbild in Abhängigkeit von dir.“

3. Wie diskutiert ein Weiser?

Der König sprach: „Meister Nagasena, willst du (noch weiter) mit mir diskutieren?“

„Wenn du, o Großkönig, als Gelehrter diskutieren willst, ja, wenn als König, nein.“

„Wie diskutieren denn Gelehrte, Meister Nagasena?“

„Wo Gelehrte diskutieren, da findet ein Aufwinden und ein Abwinden, ein Besiegen und ein Zurücknehmen (der falschen Behauptung) statt, da wird ein Vorzug festgestellt und ein Gegenvorzug, und bei alledem geraten Gelehrte nicht in Zorn. So diskutieren Gelehrte, Großkönig.“

„Wie aber, Meister, diskutieren Könige?“

„Könige stellen im Disput eine Behauptung auf, und widerlegt jemand diese Behauptung, so verfügen sie eine Strafe gegen ihn. ‚Gebt dem Kerl eine Strafe!‘, heißt es da. So diskutieren Könige.“

„Wie ein Gelehrter will ich diskutieren, Meister, nicht wie ein König. Ganz zwanglos sollst du reden, so zwanglos, wie du mit einem Asket oder einem Novizen oder einem Laienbruder oder einem Tempeldiener dich unterredest. Sei ohne Furcht!“

„Sehr gut, Großkönig“, sagte dankbar der Meister Nagasena.

Der König sprach: „Meister, ich möchte dich etwas fragen.“

„Frage, o Großkönig.“

⁴⁶ Fußnote des Hrsg.: Auch die Therapeuten in Philons Werk >De Vita Contemplativa< begannen mit ihrem Eintritt in den Asketen-Orden eine neue Zählung ihres Lebensalters. Siehe weiter unten das Kapitel 3.4>Über das kontemplative Leben<.

Da dachte der König Menandros: Gelehrt ist dieser Asket, wohl fähig mit mir zu diskutieren, und viele Dinge werde ich haben, über die ich ihn fragen möchte, so daß ich mit meinen Fragen noch nicht zu Ende sein werde, wenn bereits die Sonne untergeht. Wie wäre es, wenn ich mich morgen im Palast mit ihm unterredete.

Und der König sprach zu Devamantiya: „Teile du dem Meister mit, daß eine weitere Unterredung mit mir morgen im Palast stattfinden soll.“ Nach diesen Worten erhob sich der König Menandros von seinem Sitz, verabschiedete sich vom Nagasena, bestieg sein Roß und entfernte sich, ein über das andere Mal „Nagasena, Nagasena“ murmelnd.

Devamantiya sprach zum ehrwürdigen Nagasena: „Der König Menandros läßt dir sagen, Meister, daß morgen im Palaste die Unterredung weiter stattfinden soll.“

„Sehr wohl“, erwiderte erfreut der Asket.

4. Keine Seele

Nunmehr begaben sich Devamantiya, Anantakaya und Mankura an den Ort, wo der ehrwürdige Nagasena weilte, und sprachen zu ihm: „Der König, Meister Nagasena, läßt dir ausrichten, du mögest kommen und so viele Asketen mitbringen, wie du willst.“

Darauf nahm der ehrwürdige Nagasena seinen Speisenapf und sein Asketengewand und machte sich mit zahllosen Asketen nach Sagala auf den Weg.

Und Anantakaya, der an der Seite des ehrwürdigen Nagasena ging, richtete an diesen die Worte: „Meister Nagasena, wenn ich jetzt >Nagasena< sage, wer ist da Nagasena?“

Der Asket sprach: „Was meinst du wohl, wer da Nagasena ist?“

„Jene Seele, die da als Atem ein- und ausgeht; die, denke ich, ist Nagasena.“

„Wenn nun dieser Wind auszöge und nicht wiederkäme, oder einzöge und nicht mehr austräte, würde dann der Mensch leben?“

„Gewiß nicht, Meister.“

„Wenn aber jene Muschelbläser ihre Muschel blasen, kommt da ihr Atem zu ihnen zurück?“

„Nein, Meister.“

„Wenn ferner jene Pfeifenbläser ihre Pfeife blasen, kehrt da ihr Atem zu ihnen zurück?“

„Nein, Meister.“

„Wenn ferner jene Hornbläser ihr Horn blasen, kehrt da ihr Atem zu ihnen zurück?“

„Nein, Meister.“

„Aber warum sterben jene nicht?“

„Ich bin nicht fähig, mit dir, dem Kenner, zu diskutieren. Erkläre mir, guter Meister, wie es sich verhält.“

„Da ist keine Seele. Einatmen und Ausatmen sind Dispositionen des Körpers.“ So erklärte der Senior nach dem Abhidharma. Da bekannte sich Anatakaya als Upasaka⁴⁷.

5. Das höchste Ziel der Entsagung

So kam denn der ehrwürdige Nagasena zum Palast des Königs Menandros und setzte sich auf den ihm zurechtgemachten Sitz. König Menandros bot in eigener Person dem ehrwürdigen Nagasena und seinem Gefolge schmackhafte Speisen, feste und weiche, so lange an, bis sie dankten. Außerdem schenkte er jedem Asket zwei Röcke und dem ehrwürdigen Nagasena eine vollständige Asketentracht und sprach allsdann zum ehrwürdigen Nagasena: „Meister, nimm mit zehn Asketen hier Platz und laß die übrigen fortgehen.“ Und als der König Menandros sah, daß der ehrwürdige Nagasena nicht mehr

⁴⁷ Upasaka = Laienbruder.

aß und seine Hand vom Mahl genommen hatte, nahm er einen niedrigen Stuhl und setzte sich zu ihm. Der König sprach: „Meister Nagasena, worüber wollen wir uns unterhalten?“

„Wir streben alle einem Ziel zu, o Großkönig. Laß dieses Ziel den Gegenstand unserer Unterhaltung sein.“

Und der König sprach: „Welchen Zweck, Meister Nagasena, hat euer Asketentum, und was ist euer höchstes Ziel?“

Der Abt sprach: „Du weißt, Großkönig, daß unser Asketentum den Zweck hat, das gegenwärtige Leiden schwinden zu machen und neuem Leiden vorzubeugen, und daß unser höchstes Ziel ist, durch Aufgeben des Haftens (an der Welt) gänzlich zu erlöschen.“

„Wie denn: Haben alle Asketen dieses (hohe) Ziel?“

„Freilich nicht, Großkönig. Einige werden Asketen um dieses Zieles wegen, andere, um sicher zu sein vor der Tyrannei der Könige, andere, um nicht beraubt zu werden, wieder andere, weil Schulden sie bedrängen, und manche, um ihren Lebensunterhalt zu haben. Die aber das rechte Möchtum befolgen, die befolgen es um dieses Zieles wegen.“

„Schwebte auch dir, Meister, dieses Ziel vor, als du in den Orden eintratest?“

„Ich, o Großkönig, wurde schon als Knabe Mitglied des Ordens. Ich dachte damals nicht an ein bestimmtes Ziel. Ich sagte mir: Weise sind diese Cramanen, die dem Buddha folgen. Sie werden mich belehren. Und ich habe von ihnen gelernt, und ich verstehe und sehe jetzt, daß diesem Ziel das Asketentum dient.“

6. Wer wird nicht wiedergeboren?

Der König sprach: „Meister Nagasena, gibt es irgendjemand, der nach dem Tode nicht wiedergeboren wird?“

Der Abt sprach: „Der eine wird wiedergeboren, der andere nicht.“

„Wer wird wiedergeboren und wer nicht?“

„Der Fehlerhafte wird wiedergeboren, der Fehlerlose nicht.“⁴⁸

„Du aber, Meister, wirst du wiedergeboren werden?“

„Wenn ich in der Sterbestunde noch Verlangen nach Dasein habe, so werde ich wiedergeboren werden; andernfalls nicht.“

7. Denken und Erleuchtung

Der König sprach: „Meister Nagasena, wenn jemand nicht wiedergeboren wird, wird er da wegen seines scharfen Denkens nicht wiedergeboren?“

„Wegen seines scharfen Denkens, wegen seiner Einsicht und wegen seiner sonstigen guten Eigenschaften.“

„Ist aber nicht scharfes Denken dasselbe wie Erleuchtung?“

„Nein, Großkönig, Denken und Einsicht sind zweierlei. Denken tun auch die Ziegen, Schafe, Ochsen, Büffel, Kamele und Esel. Aber Erleuchtung haben sie nicht.“

8. Eigentümlichkeiten des Denkens und der Einsicht

Der König sprach: „Was ist die Eigentümlichkeit des Denkens, Meister, und was ist die Eigentümlichkeit der Einsicht?“

„Zusammenfassen (Synthese) hat das Denken als Merkmal, Abschneiden ist das Merkmal der Einsicht.“

„Inwiefern ist Zusammenfassen das Wesen des Denkens und Abschneiden das der Einsicht? Gib mir ein Gleichnis dafür.“

„Kennst du die Gerstenschnitter, Großkönig?“

⁴⁸ Fußnote des Hrsg.: Der Fehlerlose, d. h. der Samkhya-Buddha, der Erleuchtete, wird nicht wiedergeboren, denn seine Erleuchtung ist die Erkenntnis seiner endlichen Existenz.

„Freilich, Meister, kenne ich sie.“

„Und wie, Großkönig, schneiden sie die Gerste?“

„Mit der linken Hand ergreifen sie den Gerstenbüschel; in die rechte Hand nehmen sie die Sichel und schneiden ihn damit ab.“

„Ebenso, Großkönig, ergreift der in der Geistessammlung sich Übende mit seinem Denken seinen Verstand und schneidet darauf mit seiner Einsicht [Erleuchtung] seine Fehler ab. So also, Großkönig, ist Zusammenfassen das Merkmal des Denkens und Abschneiden das der Einsicht.“

9. Die anderen guten Eigenschaften

Der König sprach: „Meister Nagasena, du sprachst noch von anderen guten Eigenschaften. Was sind das für gute Eigenschaften?“

„Rechte Lebensführung, Großkönig, und Vertrauen, Ausdauer [Willenskraft], ernstes Denken und Konzentration, das sind jene guten Eigenschaften.“

„Was ist das Merkmal der rechten Lebensführung [und der Tugenden]?“

„Die rechte Lebensführung hat als Merkmal, daß sie die Grundlage aller guten Eigenschaften ist. Die moralischen Kräfte, die Kennzeichen der Heiligkeit, der Pfad, das ernste Denken, die rechte Anstrengung, die Bedingungen des magischen Wirkens, die ekstatischen Zustände, die Befreiungen, die Konzentration, die Erlangungen: sie alle haben die rechte Lebensführung zur Voraussetzung. Wer an der rechten Lebensführung [den Tugenden] festhält, Großkönig, dem gedeihen alle guten Eigenschaften.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie die vielen Arten kleiner und großer Lebewesen, die da werden, wachsen und sich entwickeln, auf die Erde sich stützen, auf der Erde ruhen in ihrem Wachstum, ebenso entfaltet, auf die rechte Lebensführung sich stützend, in ihr fußend, der Weisheitsbeflissene die fünf moralischen Kräfte: Vertrauen, Willenskraft, ernstes Denken, Konzentration und Erleuchtung.“

„Gib mir noch ein Gleichnis.“

„Gleich wie alle Tätigkeiten, die körperliche Anstrengung verlangen, in Abhängigkeit von der Erde, auf der Erde als Stützpunkt vollzogen werden, ebenso entfaltet, auf die rechte Lebensführung sich stützend, in ihr fußend, der Weisheitsbeflissene die moralischen Kräfte: Vertrauen Willenskraft, ernstes Denken, Konzentration und Erleuchtung.“

„Gib mir noch ein Gleichnis.“

„Gleich wie ein Städtebauer, wenn er eine Stadt erbauen will, zuerst das Terrain säubert, indem er es von Stämmen und Gebüsch befreit und eben machen läßt, dann erst die Straßen, Kreuzungen und Plätze anlegt und so die Stadt erbaut, ebenso entfaltet, auf die rechte Lebensführung sich stützend, in ihr fußend, der Weisheitsbeflissene die fünf moralischen Kräfte: Vertrauen, Willenskraft, ernstes Denken, Konzentration und Erleuchtung.“

„Gib mir noch ein Beispiel.“

„Gleich wie ein Akrobat, der seine Kunststücke zeigen will, zuerst durch Umgraben des Bodens und Entfernung der Steine und Scherben eine ebene Fläche sich schafft und erst dann, auf dem weichen Boden, seine Kunst zeigt, ebenso entfaltet, auf die rechte Lebensführung sich stützend, in ihr fußend, der Weisheitsbeflissene die fünf moralischen Kräfte: Vertrauen, Willenskraft, ernstes Denken, Konzentration und Erleuchtung. Auch vom Erhabenen ist dies ausgesprochen worden mit den Worten:

Auf ernste Lebensart gestützt
Pflegt Herz und Geist der weise Mann.
Entwirrt mit innigem Bemüh'n
Der kluge Asket das Daseinsnetz.

Sie ist der Grund, der erdengleich die Menschen trägt,
Sie ist die Wurzel, daraus alles Gute wächst,
Sie ist der Eingang aller Buddha - Religion;
Dem Tugendlosen wird Erleuchtung nicht zuteil.

10. Das Kennzeichen der Weisheit

Der König sprach: „Meister Nagasena, was ist das Kennzeichen der Weisheit?“

„Die Weisheit, o Großkönig, hat zwei Kennzeichen: die Beruhigung und das Vorwärtsstreben.“

„Inwiefern, Meister, hat die Weisheit die Beruhigung zum Merkmal?“

„Wenn die Weisheit aufkommt, so müssen die Hindernisse vor ihr weichen, und, frei von Hindernissen, wird das Herz rein, heiter, geklärt. Insofern hat die Weisheit die Beruhigung zum Merkmal.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie ein mächtiger Herrscher, der mit seinem vierfachen Heer auf dem Marsch sich befindet, über ein kleines Wasser kommt und das Wasser, von den Elefanten, Rossen, Wagen und Fußgängern aufgerührt, trübe, schmutzig und schlammig wird, und der König gäbe nun, auf dem anderen Ufer angelangt, seinen Leuten den Befehl: >Bringt mir zu trinken, ich habe Durst<, so würden, falls im Besitze des Königs ein wasserklärender Edelstein (Zauberstein) sich befände, auf jenen Befehl hin die Leute den Edelstein in das Wasser werfen, und es würden infolgedessen in jenem Wasser der Sand und die Pflanzen verschwinden und der Schlamm sich setzen, so daß das Wasser so rein, klar und durchsichtig würde, daß man dem König davon zu trinken bringen könnte. Dem Wasser ist das Herz zu vergleichen, den Dienern des Königs der Weisheitsbeflissene, dem Sand, den Wasserpflanzen und dem Schlamm die Fehler, dem wasserklärenden Edelstein die Weisheit. Gleich wie in dem Wasser, in das der wasserklärende Edelstein geworfen ist, Sand und Pflanzen verschwinden und der Schlamm sich setzen und das Wasser rein, klar und durchsichtig werden muß, ebenso müssen, wenn die Weisheit aufkommt, die Hindernisse vor ihm verschwinden, und, frei von Hindernissen, wird das Herz rein, heiter und geklärt. In diesem Sinne, Großkönig, ist Beruhigung das Merkmal der Weisheit.“

„Und inwiefern hat die Weisheit das Vorwärtsstreben als Merkmal, Meister?“

„Insofern der Weisheitsbeflissene, der bei anderen Herzensreinheit sieht, vorwärts strebt, um die erste oder die zweite oder die dritte oder die höchste Stufe auf dem Heilswege zu erreichen, und so sich Mühe gibt, das zu erlangen, was er noch nicht erlangt hat, das zu erfahren, was er noch nicht erfahren hat, das zu verwirklichen, was er noch nicht verwirklicht hat, insofern hat die Weisheit das Vorwärtsstreben als Merkmal.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Denke dir, Großkönig, daß auf einen Berggipfel ein gewaltiger Regen sich ergießt. Das abwärts fließende Wasser füllt zuerst die Rinnen, Spalten und Schluchten des Berges und beginnt dann in einen Strom sich zu ergießen, so daß derselbe über sein Ufer tritt. Nun kommen viele Leute, einer nach dem anderen, und bleiben, da sie die Breite und Tiefe des Flusses nicht kennen, furchtsam und zögernd am Ufer stehen. Endlich aber kommt ein Mann, der, im Vertrauen auf seine Kraft und Stärke, sich fest gürtet, in den

Strom geht und hinübergelant. Jetzt, da sie jenen am anderen Ufer sehen, durchqueren auch die vielen anderen den Strom. Geradeso strebt der Weisheitsbflissene, wenn er bei anderen Herzensreinheit sieht, vorwärts, um die erste oder die zweite oder die dritte oder die höchste Stufe des Heilswegs zu erreichen, und gibt sich so Mühe, das zu erlangen, was er noch nicht erlangt hat, das zu erfahren, was er noch nicht erfahren hat, das zu verwirklichen, was er noch verwirklicht hat. Insofern hat die Weisheit das Vorwärtstreben als Merkmal. Auch der Erhabene hat dieses wie folgt im Samyutta - Nikaya ausgesprochen:

Die Weisheit⁴⁹ führt uns durch den Strom,
Der Ernst uns durch die Lebenssee;
Standhaftigkeit besiegt das Leiden,
Und Erleuchtung macht von Fehlern rein.

11. Das Kennzeichen der Willenskraft

Der König sprach: „Meister Nagasena, was ist das Kennzeichen der Willenskraft?“

Das Unterstützen ist das Kennzeichen der Willenskraft. Durch die Willenskraft unterstützt bleiben alle guten Eigenschaften bestehen.“

„Gib ein Gleichnis.“

„Gleich wie ein Mann, dessen Haus einzufallen droht, es durch einen neuen Pfosten stützt, und nun durch diese Stütze das Haus vor dem Fall bewahrt wird, so auch hat die Willenskraft das Unterstützen als Merkmal. Und so bleiben, durch die Willenskraft unterstützt, alle guten Eigenschaften bestehen.“

„Gib ein weiteres Gleichnis.“

„Gleich wie, Großkönig, wenn ein kleines Heer von einem großen geschlagen worden ist, der König des ersteren alle möglichen Hilfsmittel und Verstärkungen heranzöge, und nun mit diesem (neuen Heer) das kleine das große schlug, ebenso hat die Willenskraft das Unterstützen als Merkmal, und so bleiben, durch die Willenskraft unterstützt, alle guten Eigenschaften bestehen. Denn der Erhabene hat gesagt: >Der ausdauernde Jünger der Wahrheit, ihr Asketen, vertreibt das Böse und bringt das Gute hervor; weist das Tadelnswerte ab und tut das Untadelhafte, bewahrt sich die Reinheit des Gemütes.“

12. Das Kennzeichen des ernststen Denkens

Der König sprach: „Meister Nagasena, was ist das Kennzeichen des ernststen Denkens (der Meditation)?“

„Wiederholung, Großkönig, und Annehmen sind die Kennzeichen des ernststen Denkens.“

„Inwiefern hat das ernstste Denken die Wiederholung als Merkmal?“

„Wo ernstes Denken aufkommt, da ruft es einem die Gegensätze des Nützlichen und Schädlichen, des Tadelnswerten und Untadelhaften, des Gemeinen und Edlen, des Dunklen und Lichten u.s.w. ins Gedächtnis. Da wiederholt man sich: >Dies sind die vier Richtungen des ernststen Denkens, dieses die vier Arten der rechten Anstrengung, dieses die vier Bedingungen des magischen Wirkens, dieses die fünf moralischen Kräfte, dieses die fünf Geisteskräfte, dieses die sieben Bedingungen der Erleuchtung, dieses ist der edle achtfache Pfad, dieses die Ruhe, dieses die klare Erkenntnis, dieses das Wissen, dieses die Erleuchtung<. So übt der Weisheitsbflissene die übenswerten Eigenschaften und nicht die nichtübenswerten. So erlangt er die Eigenschaften, derer er bedarf, und wird nicht derer teilhaftig, die er nicht haben darf. Insofern hat das ernstste Denken die Wiederholung zum Merkmal.“

⁴⁹ Fußnote des Hrsg.: Im Original steht für Weisheit – Glaube, eine theistische Interpolation.

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie der Schatzmeister eines mächtigen Herrschers seinen königlichen Herrn früh und spät an seinen Ruhm erinnert mit den Worten: >So viele Kriegselefanten hast du, o König, so viel Reiterei, so viele Streitwagen, so viel Fußvolk, so viele Schätze, so viel Gold, so viel Reichtum. Bedenke das, Majestät!< und so ihm seine Machtmittel wiederholt, gerade so ruft ernstes Denken, wo es aufkommt, einem die Gegensätze des Nützlichen und Schädlichen, des Tadelnswerten und Untadelhaften, des Gemeinen und Edlen, des Dunklen und Lichten u.s.w. ins Gedächtnis. Insofern hat das ernste Denken die Wiederholung zum Merkmal.“

„Und inwiefern, Meister, hat das ernste Denken das Annehmen als Kennzeichen?“

„Wo ernstes Denken aufkommt, da erforscht man die Wirkungen der guten und bösen Eigenschaften. Da findet man: Diese Eigenschaften sind gut, jene böse; diese Eigenschaften sind nützlich, jene schädlich. Und so stößt der Weisheitsbeflissene die bösen Eigenschaften von sich und nimmt die guten an, legt die schädlichen Eigenschaften ab und nimmt die nützlichen an. Insofern, Großkönig, ist Annehmen ein Merkmal des ersten Denkens.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie der vertrauliche Berater jenes mächtigen Herrschers, der da weiß, was dem König heilsam ist und was nicht, zu ihm sagt: >Das ist gut für den König, das Schlecht; dieses nützlich, jenes schädlich<, und infolgedessen der König das Böse abweist, das Gute annimmt, das Schädliche abweist, das Nützliche annimmt, ebenso geht man, wo ernstes Denken aufkommt, den Wirkungen der guten und bösen Eigenschaften nach und findet: Diese Eigenschaften sind gut, jene böse; diese Eigenschaften sind nützlich, jene schädlich. Und so stößt der Weisheitsbeflissene die bösen Eigenschaften von sich und nimmt die guten an, legt die schlechten Eigenschaften ab und nimmt die nützlichen an. Insofern hat ernstes Denken das Annehmen zum Merkmal. Auch hat der Erhabene so gesprochen: >Das ernste Denken, wahrlich, ihr Asketen, nenne ich den Maßstab aller Dinge<.“

13. Das Kennzeichen der Konzentration

„Der König sprach: „Was, o Meister, ist das Kennzeichen der Konzentration?“

„Daß sie der Leiter ist, Großkönig, das ist das Kennzeichen der Konzentration. Denn sämtliche guten Eigenschaften, so viele es ihrer gibt, haben die Konzentration als Leitung, haben die Konzentration als Niederung, haben die Konzentration als Abhang, haben die Konzentration als Senkung.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie an einer Hütte mit einem Spitzdach alle Dachsparren, so viele es deren gibt, zur Spitze hinaufgehen, von der Spitze hinabgehen, an der Spitze sich treffen, so daß für alle zusammen an der Spitze der höchste Punkt ist, ebenso haben sämtliche guten Eigenschaften, so viele es deren gibt, die Konzentration als Leitung, die Konzentration als Niederung, die Konzentration als Abhang, die Konzentration als Senkung.“

„Gib mir noch ein Gleichnis.“

„Stelle dir irgend einen König vor, der die vier Abteilungen seines Heeres in eine Schlacht führt. Die ganze Armee - Elefanten, Reiter, Schlachtwagen, Fußvolk - hat ihn als ihren Leiter, sieht auf ihn zurück, richtet sich nach ihm in allen Dingen, bewegt sich um ihn als ihren Mittelpunkt. So auch haben sämtliche guten Eigenschaften, so viele es ihrer gibt, die Konzentration als Leitung, die Konzentration als Niederung, die Konzentration als Abhang, die Konzentration als Senkung. So hat die Konzentration dies als Kennzeichen, daß sie der Leiter ist. Dies hat der Erhabene ausgesprochen mit den

Worten: >Übt die Konzentration, ihr Asketen! Der Gesammelte erkennt die Dinge, wie sie wirklich sind<.“

14. Das Kennzeichen der Erleuchtung

Der König sprach: „Meister Nagasena, was ist das Kennzeichen der Erleuchtung?“

„Ich sagte bereits, Großkönig, das die Erleuchtung das Abschneiden als Kennzeichen hat. Doch hat sie auch das Erhellen als Kennzeichen.“

„Inwiefern hat die Erleuchtung (Einsicht) das Erhellen zum Kennzeichen?“

„Wenn die Erleuchtung kommt, so zerstreut sie die Finsternis der Unwissenheit, so läßt sie die Helligkeit des Wissens erscheinen, so läßt sie das Licht der Erkenntnis erstrahlen, so macht sie die Edlen Wahrheiten klar, so daß der Weisheitsbeflissene alsbald mittels der vollkommenen Erleuchtung die Dauerlosigkeit (Endlichkeit allen Lebens), das Leiden und die Wesenlosigkeit aller Dinge erkennt.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie jemand in ein dunkles Zimmer eine Lampe bringt und nun die Lampe die Finsternis zerreißt, Helligkeit erzeugt, Licht erstrahlen läßt und alle Dinge sichtbar macht, ebenso zerstreut die Erleuchtung, wo sie aufkommt, die Finsternis der Unwissenheit, läßt die Helle des Wissens erscheinen, läßt das Licht der Erkenntnis erstrahlen, macht die Edlen Wahrheiten klar, und es erkennt jetzt der Weisheitsbeflissene, daß alles vergänglich, leidvoll und wesenlos ist. So hat die Einsicht [die Erleuchtung] das Erhellen zum Merkmal.“

15. Der Zweck der guten Eigenschaften

Der König sprach: „Meister Nagasena, dienen alle diese Eigenschaften, so verschieden sie sind, dem gleichen Zweck?“

„Ja, Großkönig. Alle diese Eigenschaften, so verschieden sie sind, haben ein und dasselbe Ergebnis: Sie beseitigen die Fehler.“

„Wie ist das möglich? Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie die verschiedenen Teile eines Heeres - Elefanten, Reiterei, Streitwagen und Fußvolk - ein und dasselbe Ziel zuwebringen, nämlich die Besiegung des feindlichen Heeres, ebenso erreichen jene Eigenschaften, so verschieden sie sind, einen und denselben Zweck: Sie beseitigen die Fehler [die geistigen Unzulänglichkeiten].“

Zweites Kapitel

1. Ständige Veränderung

Der König sprach: „Meister Nagasena, ist der, welcher entstanden ist, immer derselbe wie zuvor oder ein anderer?“

Der Abt sprach: „Weder derselbe noch ein anderer.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Nun, was meinst du, Großkönig: Als du ein kleines Kind warst, jung, zart, ohne Kenntnis von der Welt, warst du da derselbe wie jetzt, da du groß bist?“

„Nein, Meister. Verschieden ist jenes junge, zarte Kind von mir, dem Erwachsenen.“

„Wenn es so ist, Großkönig, so hast du also keine Mutter gehabt, keinen Vater, keinen Lehrer, so hast du keine Schule durchgemacht, bist nicht in der Moral und nicht in der Weisheit unterwiesen worden! Wie, Großkönig? Hat der Embryo im ersten Stadium eine andere Mutter als im zweiten, hat er im dritten Stadium eine andere und im vierten Stadium wieder eine andere Mutter? Ist die Mutter des kleinen Kindes eine andere als die

des Erwachsenen? Ist es ein anderer, der die Schule besucht, und ein anderer, der aus ihr entlassen wird? Ist der Verbrecher verschieden von dem, der durch Hand- und Fußabhausen für das Verbrechen bestraft wird?“

„Gewiß nicht, Meister. Aber wie würdest du dieses erklären?“

Der Abt sprach: „Ich war jenes junge, zarte, unwissende Kindlein, und ich bin jetzt der Erwachsene. Denn mit Hinblick auf diesen (ohne Unterbrechung fortbestehenden) Körper werden (im Denken) alle jene (Stadien) zu einer Einheit verbunden.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Stelle dir vor, Großkönig, daß jemand eine Lampe anzündet: Könnte diese wohl die ganze Nacht durch brennen?“

„Freilich, Meister, das könnte sie.“

„Wie nun: Ist die Flamme in der ersten Nachtzeit dieselbe wie in der mittleren Nachtzeit?“

„Nein, Meister.“

„Und in der mittleren Nachtzeit dieselbe wie in der letzten Nachtzeit?“

„Nein, Meister.“

„Wie denn, Großkönig: War es eine andere Lampe, die in der ersten, eine andere, die in der mittleren, und eine andere, die in der letzten Nachtzeit brannte?“

„Nein, Meister. An dieselbe Lampe gebunden hat das Licht die ganze Nacht durch gebrannt.“

„In derselben Weise, Großkönig, erneuert sich die Existenz⁵⁰ der Wesen und Dinge. Ein anderer entsteht, ein anderer vergeht. Ohne Pause erneuert sie sich, und so gelangt weder als derselbe noch als ein anderer der Mensch bis zu seinem letzten Bewußtseinsakt.“

„Gib mir noch ein Gleichnis.“

„Es ist hiermit wie mit Milch, die, nachdem sie einmal der Kuh entnommen ist, nach einiger Zeit zuerst zu Setzmilch wird, dann von Setzmilch zu Butter sich umwandelt und darauf von Butter in Ghrita⁵¹. Wenn nun jemand so spräche: ‚Die Milch ist ein und dasselbe wie die Setzmilch, wie die Butter und wie das Ghrita‘, könnte man dem wohl recht geben?“

„Nein, Meister. In Abhängigkeit von jener ist dieses entstanden.“

„In derselben Weise erneuert sich die Existenz der Wesen und Dinge. Ein anderer entsteht, ein anderer vergeht. Ohne Pause erneuert sie sich, und so gelangt weder als derselbe noch als ein anderer der Mensch bis zu seinem letzten Bewußtseinsakt.“

2. Wer wird wiedergeboren?

Der König sprach: „Meister Nagasena, wer nicht wiedergeboren wird, weiß derjenige, daß er nicht wiedergeboren wird?“

„Freilich, Großkönig.“

„Wie kann er das wissen?“

„Daraus, daß die nähere sowohl wie die entferntere Ursache des Wiedergeborenwerdens bei ihm zu existieren aufgehört hat, erkennt er, daß er nicht wiedergeboren wird.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

⁵⁰ Wörtlich: >Fortdauer<.

⁵¹ Ghrita (engl. ghee) ist eine Art zerlassene Butter, die in Ostindien hergestellt wird. Die Butter wird über einem niedrigen Feuer geschmolzen und zum Abkühlen bei Seite gestellt. Der dicke, undurchsichtige, weißliche und flüssigere Teil oder Ghee, der die größere Masse der Butter ausmacht, wird dann genommen. Der weniger flüssige Rest wird, mit Erdnußöl gemischt, als eine geringere Sorte des Ghee verkauft.

„Wenn ein Ackerbau treibender Hausherr pflügt und sät und seinen Kornboden füllt und darauf eine Zeit lang weder pflügt noch sät, sondern von dem aufbewahrten Getreide lebt, es fortgibt oder nach Bedarf damit wirtschaftet: Würde wohl dieser Ackerbau treibende Hausherr merken, daß sein Kornboden nicht voll wird?“

„Freilich würde er das merken.“

„Woran würde er es merken?“

„Daran, daß die nähere und die entferntere Ursache, durch die sein Kornboden sich füllte, zu wirken aufgehört hat.“

„Gerade so, Großkönig, erkennt man, daß man nicht wiedergeboren wird: Daran, daß die nähere und die entferntere Ursache des Wiedergeborenwerdens aufgehört hat.“

3. Vernunft und Erleuchtung

Der König sprach: „Meister Nagasena, hat derjenige, der Vernunft hat, auch Erleuchtung?“

„Ja.“

„Wie, Meister? Sind Vernunft und Erleuchtung dasselbe?“

„Ja.“

„Wenn nun jemand Vernunft und, was dasselbe ist, Erleuchtung hat, kann der noch fehlgehen oder nicht?“

„In einer Hinsicht kann er fehlgehen, in einer anderen nicht.“

„Worin könnte er fehlgehen?“

„Er könnte sich irren in Künsten, die er nicht gelernt hat, oder mit Bezug auf eine Gegend, die er bisher nicht gesehen hat, oder bei Namen und Ausdrücken, die ihm neu sind.“

„Und worin könnte er nicht fehlgehen?“

„In dem, was durch jene Erleuchtung bewirkt worden ist: In der Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit.“

„Und was wird aus seiner falschen Ansicht (betreffs dieser Punkte)?“

„Die falsche Ansicht, Großkönig, geht in dem Augenblick, wo die Vernunft aufkommt, in dieser zugrunde.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie jemand in ein dunkles Zimmer eine Lampe bringt und infolgedessen die Finsternis schwindet und Licht erscheint, geradeso geht in dem Augenblick, wo die Vernunft aufkommt, der Wahn zugrunde.“

„Und was wird aus seiner Erleuchtung, Meister?“

„Wenn die Erleuchtung ihre Wirkung getan hat, so schwindet auch sie. Aber was durch jene Erleuchtung bewirkt worden ist, die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das schwindet nicht.“

„Gib mir ein Gleichnis für das, was du da sagst, daß die Erleuchtung, wenn sie ihre Wirkung getan hat, schwindet, daß aber das, was jene Erleuchtung bewirkt hat, die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, nicht schwindet.“

„Denke dir, Großkönig, es käme jemand bei Nacht auf den Gedanken, einen Brief zu schreiben. Er läßt seinen Sekretär rufen, die Lampe anzünden und diktiert den Brief. Nachdem der Brief beendet ist, läßt er die Lampe löschen. Wie nun: Obwohl die Lampe ausgelöscht ist, der Brief bestehen bleibt, ebenso schwindet zwar die Erleuchtung, nachdem sie ihre Wirkung getan hat, aber was durch sie bewirkt worden ist, die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das schwindet nicht.“

„Gib mir noch ein Gleichnis.“

„In den Ländern des Ostens, Großkönig, haben die Bauern die Gewohnheit, vor jedem Haus fünf Töpfe Wasser gefüllt zu halten, um ein ausbrechendes Feuer gleich unterdrücken zu können. Denke dir nun, der Brand wäre ausgebrochen, und es seien die fünf Töpfe Wasser darauf entleert und das Feuer dadurch gelöscht worden. Würden da wohl die Leute daran denken, noch weiter mit den Töpfen zu hantieren?“

„Nein, Meister. Sie würden die Töpfe fortstellen. Was sollen sie noch mit den Töpfen?“

„Die fünf Töpfe Wasser, Großkönig, sind die fünf moralischen Kräfte: die Kraft des Vertrauens, der Willenskraft, des ernsten Denkens, der Konzentration und der Erleuchtung. Dem Bauern ist der Weisheitsbeflissene analog und dem Feuer die Fehler. Wie durch die fünf Töpfe Wasser das Feuer gelöscht wird, so werden durch die fünf moralischen Kräfte die Fehler getilgt, und sind diese einmal getilgt, so erscheinen sie nicht wieder. Ebenso, Großkönig, schwindet zwar die Erleuchtung, nachdem sie ihr Werk getan hat, aber was durch die Erleuchtung bewirkt worden ist, die Erkenntnis der Vergänglichkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das schwindet nicht.“

„Gib mir noch ein Gleichnis.“

„Es ist hiermit wie mit einem Arzte, der, mit den fünf Hauptarzneimitteln versehen, zu einem Kranken sich begibt, die Arzneimittel zerreibt und sie dem Kranken zu trinken gibt. Wenn nun hierdurch die Krankheit verschwindet, würde es da wohl dem Arzte einfallen, noch weiter die Arzneimittel anzuwenden?“

„Nein, Meister. Sie haben ja ihre Wirkung getan! Wozu soll er sie noch anwenden?“

„Den fünf Hauptarzneimitteln sind die fünf moralischen Kräfte⁵² zu vergleichen: Wissens-Vertrauen, Willenskraft (Energie-Sinn), Achtsamkeits-Sinn, Sammlung und Weisheits-Sinn oder Erleuchtung. Dem Arzte ist der Weisheitsbeflissene, der Krankheit sind die Fehler und dem Kranken der Weltmensch zu vergleichen. Gleich wie durch die fünf Hauptarzneimittel die Defekte des Kranken beseitigt worden sind und der Kranke nunmehr gesund geworden ist, ebenso werden durch die fünf moralischen Kräfte die Fehler beseitigt, so daß sie nicht wiederkommen. Und so auch, Großkönig, schwindet zwar die Erleuchtung da, wo sie ihr Werk getan hat, aber was durch jene Erleuchtung erreicht worden ist, die Erkenntnis der Unbeständigkeit, des Leidens und der Wesenlosigkeit, das bleibt bestehen.“

„Gib noch ein Gleichnis.“

„Es ist hiermit wie mit einem schlachtenkundigen Krieger, der fünf Wurfspieße nimmt und in die Schlacht zieht, um das feindliche Heer zu besiegen. Würde wohl ein solcher, nachdem er seine fünf Speere geworfen hat und nachdem das feindliche Heer geschlagen ist, daran denken, nochmals die fünf Wurfspieße zu gebrauchen?“

„Nein, Meister. Sie haben ja ihre Wirkung getan! Wozu sollen sie ihm noch dienen?“

„Den fünf Wurfspießen sind die fünf moralischen Kräfte zu vergleichen.“

4. Körperliches und geistiges Unlustgefühl

Der König sprach: „Meister Nagasena, empfindet der, welcher nicht wiedergeboren wird, noch irgend welches Unlustgefühl?“

Der Abt sprach: „Eine Art empfindet er, eine andere nicht.“

„Wieso?“

„Körperliches Leiden kann er noch empfinden, geistiges (psychisches) Leiden nicht mehr.“

„Inwiefern, Meister Nagasena, kann er noch körperliches Leiden, aber nicht mehr geistiges (psychisches) Leiden empfinden?“

⁵² Siehe oben >Die fünf geistigen Fähigkeiten<.

„Weil die nähere und die entferntere Ursache des körperlichen Unlustgefühls nicht aufgehört hat, deshalb empfindet er noch körperliche Unlustgefühle. Und weil die nähere und entferntere Ursache des geistigen (psychischen) Unlustgefühls aufgehört hat, deshalb empfindet er kein geistiges Unlustgefühl mehr. Dies hat auch der Erhabene mit den Worten ausgesprochen: *>Ein Gefühl nur empfindet er: das körperliche. Das geistige (psychische) nicht<.*“

„Meister, warum verläßt ein solcher nicht das Dasein, wenn er leidet?“

„Für den Arhat, Großkönig, gibt es kein Begünstigen und kein Abstoßen. Der Arhat schüttelt nicht die unreife Frucht ab: Als ein Weiser wartet er, bis sie reif ist. Dies hat der Senior Sariputta, der Heerführer der Weisheit, in den Versen ausgesprochen:

Nicht sehne ich den Tod herbei,
Nicht wünsche ich das Leben mir.
Ich warte bis die Stunde kommt,
Gleich wie des Solds der Söldner harrt.

Nicht sehne ich den Tod herbei,
Nicht wünsche ich das Leben mir.
Ich warte bis die Stunde kommt,
Gedankenvoll und klar bewußt.

5. Angenehmes Gefühl

Der König sprach: „Meister Nagasena, ist das angenehme Gefühl nützlich oder schädlich oder indifferent?“

„Es kann, Großkönig, nützlich sein, es kann schädlich sein, es kann indifferent sein.“

„Aber, Meister, das Nützliche ist doch nicht schmerzlich und das Schmerzliche nicht nützlich! Wie sollte etwas Nützliches entstehen können, das zugleich schmerzlich ist oder etwas Schädliches, das zugleich angenehm ist?“

„Nun, was meinst du, Großkönig, wenn ein Mann hier in der einen Hand eine zum Glühen erhitzte Eisenkugel und in der anderen Hand einen eisigen Schneeball hielte, würden da nicht alle beide ihn brennen?“

„Freilich.“

„Sind denn beide heiß?“

„Nein, Meister.“

„Oder sind beide kalt?“

„Nein, Meister.“

„So höre, wie du widerlegt wirst. Wenn nur die Hitze brennt und nicht beide heiß sind, so kann nicht von ihr der Schmerz herrühren; und wenn nur die Kälte brennt und nicht beide kalt sind, so kann auch von jener Kugel der Schmerz nicht kommen. Wie sollten sie denn dich beide brennen, da doch nicht beide heiß und nicht beide kalt sind, sondern die Kugel heiß und der Schneeball kalt ist? Daß beide dich brennen, kann weder von der Hitze noch von der Kälte kommen.“

„Ich bin nicht fähig, mit dir, dem Kenner, zu diskutieren. Guter Meister, erkläre mir, wie es sich verhält.“

Da belehrte der Abt den König Menandros nach dem Abhidharma wie folgt: „Jene sechs Freuden, Großkönig, sind die Freuden des weltlichen Lebens und jene anderen sechs die des religiösen Lebens. Jene sechs sind die Leiden des weltlichen Lebens und jene anderen sechs die des religiösen Lebens. Sechs Arten indifferenter Empfindungen gibt es im weltlichen und ebensoviele im religiösen Leben. Das sind sechs mal sechs.“

Und zwar gibt es sechsendreißig Arten vergangener, sechsendreißig Arten zukünftiger und sechsendreißig Arten gegenwärtiger Gefühle, so daß die Gesamtzahl aller Gefühle hundertundacht ist.“

6. Was wird wiedergeboren

Der König sprach: „Meister Nagasena, was ist es, das wiedergeboren wird?“

Der Abt sprach: „Das geistig-leibliche Wesen (Name und Form) wird wiedergeboren.“

„Ist es das selbe geistig-leibliche Wesen, das wiedergeboren wird?“

„Nein, Großkönig, nicht dieses selbe geistig-leibliche Wesen wird wiedergeboren, aber durch dieses geistig-leibliche Wesen werden Werke (Karman) vollbracht, gute und schlechte, und durch diese Werke wird ein anderes geistig-leibliches Wesen wiedergeboren.“

„Wenn nicht dasselbe geistig-leibliche Wesen wiedergeboren wird, würde man dann nicht durch die Wiederverkörperung von den Folgen seiner schlechten Werke befreit werden?“

Der Abt sprach: „Stelle dir vor, Großkönig, es hätte jemand einem anderen eine Mango-Frucht gestohlen und der Eigentümer hätte den Dieb abgefaßt und vor den König geführt. Es würde nun jener auf die Beschuldigung antworten: >Majestät! Ich habe die Mangos dieses Mannes nicht weggenommen. Es sind andere Mangos, die jener gepflanzt hat, und andere Mangos, die ich fortgenommen habe. Ich verdiene keine Strafe<. Wie nun, wäre dieser Mann strafbar?“

„Freilich, Meister, er müßte bestraft werden.“

„Aus welchem Grund?“

„Weil, was er auch einwenden mag, er wegen des letzten (gestohlenen) Mangos strafbar ist, da dieser nicht ohne den ersten (gepflanzten) hätte entstehen können.“

„Gerade so ist ein Mensch, wenn er als das gegenwärtige geistig-leibliche Wesen gute oder böse Werke tut und nun kraft dieser Werke als ein anderes geistig-leibliches Wesen wiedergeboren wird, darum von den Folgen seiner bösen Taten nicht befreit.“

7. Wer wiedergeboren wird

Der König sprach: „Meister Nagasena, wirst du noch einmal wiedergeboren werden?“

„Warum fragst du, Großkönig? Ich habe dir doch bereits gesagt, daß ich wiedergeboren werde, falls ich in der Sterbestunde noch irdische Gelüste habe; im anderen Falle nicht.“

„Gib mir ein Gleichnis hierfür.“

„Denke, dir ein Mann hätte seinem König einen Dienst erwiesen und der König, zufrieden mit ihm, hätte ihm dafür ein Amt gegeben. Jener führte nun sein Amt und genösse dabei jede Art von Bequemlichkeit, erklärte aber den Leuten: >Der König hat mir gar nichts vergolten<. Würde ein solcher wohl recht handeln?“

„Gewiß nicht.“

„Ebenso ist es mit deiner letzten Frage, Großkönig, da ich dir doch schon erklärt hatte, daß ich wiedergeboren würde, falls ich in der Sterbestunde noch irdische Gelüste haben sollte, im anderen Falle nicht.“

8. Was >Name<, was >Form< bedeutet

Der König sprach: „Meister Nagasena, du sprachst von >Name und Form<, dem geistig-leiblichen Wesen. Was bedeutet dabei >Name< und was >Form<.“

„Was es an einem Wesen Grobstoffliches gibt, das ist >Form<, und was es Feines, Geistiges an ihm gibt, das ist >Name<.“

„Woher kommt es, daß nicht der >Name< für sich wiedergeboren wird oder die >Form< für sich?“

„Diese beiden, Großkönig, sind untrennbar mit einander verknüpft: Nur als Einheit können sie ins Dasein treten.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Gleich wie eine Henne Dotter und Eischale nicht getrennt legen kann, weil Dotter und Eischale so voneinander abhängig sind, daß sie nur als Einheit entstehen können, ebenso würde es keine >Form< geben, wenn es keinen >Namen< gäbe. Denn >Name< und >Form< sind derart voneinander abhängig, daß sie nur zusammen entstehen können, und so geschieht es seit undenkbarer Zeit.“

9. Bedeutung des Wortes >Zeit<

Der König sprach: „Du sprichst von der Zeit, Meister Nagasena. Was bedeutet dieses Wort >Zeit< ?“

„Die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit und die gegenwärtige Zeit.“

„Ist denn die Zeit etwas Existierendes?“

„Es gibt Zeit, die existiert, und solche, die nicht existiert.“

„Welche Zeit existiert, Meister, und welche nicht?“

„Die Zeit existiert nicht, die den Dingen entspricht, die nicht mehr da sind, die geschwunden, vernichtet oder gänzlich verwandelt sind. Aber wo Dinge ihre Wirkung tun oder die Möglichkeit des Wirkens in sich tragen oder anderswie zu einem neuen Dasein drängen, da existiert die Zeit. Und für Wesen, die nach dem Tode anderswo wiedererscheinen, auch für sie existiert die Zeit. Hingegen für Wesen, die, wenn sie gestorben sind, nirgends wiedergeboren werden, gibt es keine Zeit. Und auch für die gänzlich erloschenen Wesen existiert die Zeit nicht, weil sie von allem befreit sind.“

Drittes Kapitel

1. Die Wurzel der Zeit

Der König sprach: „Meister Nagasena, was ist die Wurzel der vergangenen Zeit, was ist die Wurzel der zukünftigen Zeit, und was ist die Wurzel der gegenwärtigen Zeit?“

„Die Wurzel der vergangenen, der zukünftigen und der gegenwärtigen Zeit ist die Unwissenheit. Infolge der Unwissenheit entstehen die Dispositionen, infolge der Dispositionen entsteht das Erkennen, infolge des Erkennens entsteht Name-und-Form, infolge von Name-und-Form entsteht der Sechssinnensitz entsteht die Berührung, infolge der Berührung entsteht das Gefühl, infolge des Gefühls entsteht der Durst, infolge des Durstes entsteht das Ergreifen, infolge des Ergreifens entsteht das Werden, infolge des Werdens entsteht die Geburt, infolge der Geburt entstehen Alter und Tod, Leid und Klage, Schmerz, Betrübnis und Verzweiflung, und so (da hiermit wieder die Unwissenheit einsetzt) ist es nicht möglich, einen äußersten Punkt dieses ganzen Zeitlaufes zu finden.“

2. Ein äußerster Punkt der Zeit

Der König sprach: „Meister Nagasena, du sagst, ein äußerster Punkt (der Zeit, d. h. des Werdens) sei nicht zu finden. Erläutere das durch ein Beispiel.“

„Stelle dir vor, Großkönig, daß ein Mann ein kleines Samenkorn in die Erde steckte und daß daraus ein junger Sproß emporkeimte und sich weiter entwickelte und endlich Frucht

trüge, und es pflanzte nun der Mann von dieser Frucht wieder ein Samenkorn und daraus entstünde wieder ein Sproß u.s.w.: Würde es da ein Ende dieser Reihe geben?“

„Nein, Meister.“

„Geradeso ist auch bei der Zeit ein äußerster Punkt nicht zu erkennen.“

„Gib noch ein Gleichnis.“

„Es ist wie wenn die Henne ein Ei legt, aus dem Ei eine Henne wird, diese Henne gleichfalls ein Ei legt u.s.w.: Würde die Reihe ein Ende haben?“

„Nein, Meister.“

„Ebenso ist auch kein äußerster Punkt des Zeitlaufes zu erkennen.“

Der Abt zeichnete einen Kreis auf den Erdboden und fragte den König Menandros: „Hat dieser Kreis ein Ende?“

„Nein, Meister.“

„Genau so verhält es sich mit jenen Kreisen, die der Erhabene lehrte. Infolge des Auges (der Sehkraft) und infolge der Gestalten (Gesichtsobjekte) entsteht Sehbewußtsein. Das Zusammentreffen der drei ist Berührung. Der Berührung folgt das Gefühl, dem Gefühl der Durst, dem Durst die Tat, und aus der Tat entsteht wieder das Auge, und so gibt es kein Ende dieser Reihe, nicht wahr?“

„Nein, Meister.“

„Infolge des Gehörs und infolge der Töne entsteht Hörbewußtsein; infolge des Riechsinn und infolge der Gerüche entsteht Riechbewußtsein; infolge des Geschmacks und infolge der Säfte entsteht Schmeckbewußtsein; infolge des Getastes und infolge der Tastungen entsteht Tastbewußtsein; infolge der Denkkraft und der Vorstellungen (Erinnerungen) entsteht Denkbewußtsein. Das Zusammentreffen der drei ist Berührung. Der Berührung folgt Gefühl, dem Gefühl Durst, dem Durst Tat, und aus der Tat geht ein neues Gehör, ein neuer Geruchssinn, ein neues Schmeckvermögen, ein neuer Tastsinn, ein neues Vorstellungsvermögen hervor. Gibt es also ein Ende dieser Reihe?“

„Das gibt es nicht, Meister.“

„Geradeso ist auch ein äußerster Punkt der Zeit nicht zu erkennen.“

3. Was ist mit „äußerster Punkt der Zeit“ gemeint?

Der König sprach: „Meister Nagasena, wenn du sagst, daß ein „äußerster Punkt“ nicht zu erkennen sei, was meinst du da mit dem „äußersten Punkt“?“

„Von der verflossenen Zeit, Großkönig, von der meine ich den äußersten Punkt.“

„Meister Nagasena, wenn du sagst, daß ein äußerster Punkt nicht zu erkennen ist, meinst du damit, daß von nichts ein äußerster Punkt zu erkennen ist?“

„Zum Teil ist ein solcher erkennbar, zum Teil nicht.“

„Welcher äußerste Punkt ist erkennbar, Meister, und welcher nicht?“

„Von hier (diesem Zeitpunkt aus) rückwärts, Großkönig, sind die Dinge in jeder Weise und allüberall nur Unwissenheit. Insofern diese nicht wurde (sondern stets war), ist von ihr ein erster Anfang nicht zu erkennen. Aber was, ohne gewesen zu sein, wird und, wenn es geworden ist, wieder vergeht, von dem ist ein äußerster Punkt zu erkennen.“

„Meister Nagasena, wenn etwas, ohne gewesen zu sein, wird und, nachdem es geworden ist, vergeht, muß es da nicht, an beiden Enden abgeschnitten, gänzlich aufhören zu sein?“

„Wenn das an beiden Enden Beschnittene aufhörte zu sein, wäre es da nicht auch denkbar, daß das an beiden Enden Beschnittene wieder wüchse?“

„Gewiß, es könnte wieder wachsen. Aber das frage ich nicht, Meister. Ob es von dem äußersten Punkt (dem Schnittpunkt) aus wieder wachsen kann, meine ich.“

„Freilich.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

Darauf wiederholte der Abt das Gleichnis vom Baum und vom Samen und sagte, daß die Skandhas die Samenkörner seien, aus denen stets von neuem der Leidensbaum emporsprosse. Und der König erklärte sich befriedigt.

4. Dispositionen, die entstehen

Der König sprach: „Meister, gibt es Dispositionen, die entstehen?“

„Gewiß, Großkönig.“

„Welche, Meister?“

„Wo das Gesicht ist und Gestalten, da entsteht Sehbewußtsein, und wo Sehbewußtsein ist, da entsteht Sehberührung, wo Sehberührung ist, da entsteht Gefühl, wo Gefühl ist, da entsteht Durst, wo Durst ist, da entsteht Ergreifen, wo Ergreifen ist, da entsteht Werden, wo Werden ist, da entsteht Geburt, wo Geburt ist, da entsteht Alter und Tod, Leid und Klage, Schmerz, Kummer und Verzweiflung. Das ist der Ursprung dieses ganzen Leidensaggregates. Wo aber weder Gesicht noch Gestalten sind, da entsteht kein Sehbewußtsein, und wo kein Sehbewußtsein ist, da entsteht kein Gefühl, wo kein Gefühl entsteht, da entsteht kein Durst, wo kein Durst entsteht, da entsteht kein Ergreifen, wo kein Ergreifen entsteht, da entsteht kein Werden, wo kein Werden entsteht, da entsteht nicht Geburt, wo nicht Geburt entsteht, da entstehen nicht Alter und Tod, Leid und Klage, Schmerz, Kummernis und Verzweiflung. Das ist das Ende dieses ganzen Leidensaggregates.“

5. Dispositionen, die entstehen, ohne daß sie werden

Der König sprach: „Meister Nagasena, gibt es Dispositionen, die entstehen, ohne daß sie werden (die plötzlich, nicht allmählich entstehen)?“

„Nein, Großkönig, sie alle treten allmählich ins Dasein.“

„Gib ein Gleichnis.“

„Nun, was meinst du: Ist dieses Haus, in dem du sitzt, plötzlich entstanden?“

„Nein, Meister, hier ist nichts, das nicht ohne zu werden entstanden ist; allmählich ist alles entstanden. Z. B. die Balken, Meister, waren zuvor im Wald, dieser Lehm war in der Erde, und durch die Mühe und Arbeit von Frauen und Männern ist dieses Haus zustande gekommen.“

„So auch gibt es keine Dispositionen die, ohne zu werden, entstehen; allmählich treten die Dispositionen ins Dasein.“

„Gib noch ein Gleichnis.“

„Gleich wie alle diese Arten von Pflanzen und Bäumen, in die Erde gesetzt, allmählich wachsen, sich entwickeln, zur Reife kommen und dann erst Blumen und Früchte bieten - nicht sind jene Bäume, ohne zu werden, entstanden: durch Werden sind sie entstanden - so auch gibt es keine Dispositionen, die, ohne zu werden, entstehen: Durch Werden vielmehr entstehen die Dispositionen.“

„Gib noch ein Gleichnis.“

„Gleich wie ein Töpfer, nachdem er aus der Erde den Lehm hervorgegraben, daraus die verschiedenen Gefäße macht - nicht sind jene Gefäße, ohne zu werden, entstanden: durch Werden vielmehr sind sie entstanden - so auch gibt es keine Dispositionen, die, ohne zu werden, entstehen: Durch Werden vielmehr entstehen die Dispositionen.“ [...]

6. Gibt es ein erkennendes Prinzip?

Der König sprach: „Meister Nagasena, gibt es ein erkennendes Prinzip?“

„Was verstehst du darunter, Großkönig?“

„Das Lebensprinzip in uns, Meister, das da mit dem Auge die Gestalt sieht, mit dem Ohr den Ton hört, mit der Nase den Duft riecht, mit der Zunge den Geschmack wahrnimmt, mit der Haut die Berührung empfindet und mit dem (geistigen) Vorstellen das Ding erkennt. Gleich wie wir, die wir hier im Palast sitzen, durch jedes beliebige Fenster hinaussehen können, durch das östliche, westliche, nördliche oder südliche, ebenso, denke ich, kann auch das Lebensprinzip in uns durch jede Öffnung hinausschauen, durch die es hinausschauen will.“

Der Abt sprach: „Ich will dir von den fünf Thoren berichten, Großkönig. Höre zu und gib wohl acht. Wenn das Lebensprinzip in uns (das du annimmst) mit dem Gesicht die Gestalt sähe und dieses dasselbe wäre, wie wenn wir, die wir hier im Palast sitzen, durch jedes Fenster hinausschauen, durch das wir gerade hinausschauen wollten, sei es das östliche, westliche, nördliche oder südliche, dann müßte auch jenes Lebensprinzip mit dem Gehör die Gestalt sehen können, mit dem Geruch, dem Geschmack, dem Gefühl, dem Vorstellen die Gestalt sehen können; dann müßte auch von ihm mit dem Auge der Ton zu hören sein, mit dem Geruch, dem Geschmack, dem Tasten, dem Vorstellen der Ton zu hören sein; dann müßte auch mit dem Auge der Duft zu riechen sein, mit dem Gehör, dem Geschmack, dem Tasten, dem Vorstellen der Duft zu riechen sein; es müßte mit dem Auge der Geschmack zu schmecken sein, mit dem Gehör, dem Geruch, dem Tasten, dem Vorstellen der Geschmack zu schmecken sein [...] und endlich müßte man mit dem Gesicht das Phantasiebild erkennen können und ebensowohl mit dem Gehör, dem Geruch und dem Tasten das Phantasiebild erkennen können.“

„Das geht nicht, Meister.“

„So paßt also nicht das letzte zum ersten oder das erste zum letzten (das Lebensprinzip zur Sinneswahrnehmung). Und ferner, Großkönig, wir, die wir hier im Palast sitzen, sehen, wenn wir bei vollem Tageslicht durch die geöffneten Fenster unseren Kopf stecken, vollkommen deutlich die Formen und Farben: Sieht denn in derselben Weise jenes innere Prinzip bei vollem Tageslicht durch die geöffneten Gesichtstore vollkommen deutlich Form und Farbe? Kann es durch die offenen Gehörstore, bei offenem Geruchssinn, bei offenem Geschmack, bei offenem Tasten infolge der Helle des Tages vollkommen deutlich den Ton hören, den Duft riechen, den Saft schmecken, die Berührung fühlen?“

„Nein, Meister.“

„So bringst du auch nicht das letzte mit dem ersten oder das erste mit dem letzten (das Lebensprinzip mit der Sinneswahrnehmung) zusammen. Und ferner, Großkönig, wenn dieser Dinna [Name] hier hinausginge und draußen vor der offenen Tür in der Vorhalle stehen bliebe, wüßtest du dann, Großkönig, daß Dinna hinausgegangen und in der Vorhalle stehen geblieben ist?“

„Freilich, Meister.“

„Und wenn nun Dinna wieder einträte und vor dir stände, wüßtest du da, Großkönig, daß Dinna eingetreten ist und vor dir steht?“

„Gewiß, Meister.“

„Und nun, wenn ein Saft auf die Zunge träfe, würde da das Lebensprinzip in uns den sauren, salzigen, scharfen, stechenden, zusammenziehenden oder süßen Geschmack desselben empfinden?“

„Ja, Meister.“

„Würde es auch diese Empfindung haben, nachdem der Saft in den Magen gewandert ist?“

„Nein, Meister.“

„So bringst du auch nicht das letzte mit dem ersten oder das erste mit dem letzten zusammen. Und ferner, Großkönig, wenn irgend ein Mensch hundert Töpfe Honig in ein großes Honigfaß entleerte und einen Mann mit verbundenem Munde dahineinsteckte, würde der letztere schmecken, daß es Honig ist oder nicht?“

„Nein, Meister.“

„Und warum nicht?“

„Weil der Honig in seinen (verbundenen) Mund nicht eindringen kann.“

„So bringst du auch nicht das letzte mit dem ersten und das erste mit dem letzten zusammen.“

„Ich bin nicht fähig, mit dir, dem Kenner, zu diskutieren. Lieber, erkläre mir den Sachverhalt.“

Darauf belehrte der Abt den König Menandros nach dem Abhidharma wie folgt: „Infolge des Auges und infolge der Gestalten entsteht Sehbewußtsein, und mit ihm zugleich entstehen Berührung, Gefühl, Vorstellung, Denken, Abstraktion, Gemeinsinn (>Lebenskraft<), Aufmerksamkeit. Ein inneres Prinzip ist da nicht zu entdecken. Und ebenso ist es mit dem Gehör und den Tönen, mit dem Geruch und den Düften, mit dem Geschmack und den Säften, mit dem Gefühl und den Tastungen, mit der Vorstellungskraft und den Vorstellungsbildern. Ein inneres Prinzip ist nirgends zu finden.“ [...]

Drittes Buch: Zweifel und Lösungen

Viertes Kapitel

1. Sinneswahrnehmung

Der König sprach: „Meister Nagasena, sind die fünf Sitze der Sinneswahrnehmung durch verschiedene Arten von Karman oder durch nur eine erzeugt?“

„Durch mehrere, Großkönig, nicht durch eine allein.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Nun, was meinst du, wenn man auf einem Felde fünf Arten von Samen säte, würden sich aus diesen verschiedenen Saaten verschiedene Früchte entwickeln?“

„Gewiß, Meister.“

„Ebenso sind jene fünf Sitze der Sinneswahrnehmung durch verschiedene Arten von Karman, nicht durch eine, erzeugt.“

2. Warum sind die Menschen nicht alle gleich?

Der König sprach: „Meister Nagasena, woher kommt es, daß die Menschen nicht alle gleich sind, sondern die einen ein kurzes, die anderen ein langes Leben haben, die einen viel, die anderen wenig krank sind, einige häßlich, andere schön, einige machtlos, andere mächtig, einige arm, andere reich, einige von niedriger Geburt, andere hochgeboren, einige dumm, andere weise sind?“

Der Abt sprach: „Woher kommt es, Großkönig, daß die Bäume nicht alle gleich sind, sondern die Früchte der einen Art sauer, die der anderen salzig, wieder andere stehend, andere bitter, andere zusammenziehend, andere süß schmecken?“

„Vermutlich daher, Meister, daß sie von verschiedenen Arten von Samen stammen.“

„Ebenso, Großkönig, sind auch die Menschen infolge der Verschiedenartigkeit ihrer Taten nicht alle gleich, sondern die einen kurzlebig, die anderen langlebig, die einen viel, die anderen wenig krank, die einen häßlich, die anderen schön u.s.w. Denn der Erhabene

(Buddha) hat gesagt: >Die Tat ist der Menschen Eigentum, die Tat ihr Erbe, die Tat ihre Wiege, die Tat ihr Verwandter, die Tat ihre Rettung. Die Tat teilt die Wesen in gemeine und edle<.“

6. Ist das Nirvana die Auflösung?

Der König sprach: „Meister Nagasena, ist das Nirvana Aufhören? [die Auflösung]?“

„Ja, Großkönig, das Nirvana ist Aufhören [die Auflösung].“

„Inwiefern, Meister, ist das Nirvana Aufhören [die Auflösung]?“

„Alle törichten Weltmenschen haben ihre Freude an den Sinnen und an den Sinnendingen, sprechen ihnen zu und lassen nicht ab von ihnen. Daher werden sie von dem Strom, in dem sie schwimmen (der Sinnenwelt = dem Samsara) fortgetragen; sie werden nicht frei von Geburt, Alter und Tod, Kummer und Klage, von Schmerzen, Trübsal und Verzweiflung; sie werden, sage ich, vom Leiden nicht erlöst. Aber der weise Jünger des Edlen hat keine Freude an den Sinnen und ihren Objekten, spricht ihnen nicht zu, hält sich nicht zu ihnen, und indem er sich nicht an ihnen freut, ihnen nicht zuspricht, sich nicht zu ihnen hält, hört sein Durst auf, und durch das Aufhören des Durstes hört das Ergreifen auf, durch das Aufhören des Ergreifens hört das Werden auf, durch das Aufhören des Werdens hört die Geburt auf, durch das Aufhören der Geburt hören Alter und Tod, Schmerz und Klage, Leid, Trübsal und Verzweiflung auf. Und hiermit ist das Aufhören dieser ganzen Leidensmasse erreicht. In diesem Sinne, Großkönig, ist das Nirvana Aufhören [die Auflösung].“

[...]

Fünftes Kapitel

10. Existiert der Buddha?

Der König sprach: „Meister Nagasena, existiert der Buddha?“

„Ja, Großkönig, der Erhabene existiert.“

„Kann man nachweisen, daß der Buddha hier oder dort existiert?“

„Gänzlich erschloschen ist der Erhabene in dem Element des Nirvana, das keinen Daseinsfunken enthält. Wie sollte es möglich sein, den Erhabenen zu zeigen, zu sagen: >Hier ist er, dort ist er<.“

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Nun, was meinst du, Großkönig: Wo eine große Feuersbrunst wütet, kann man da auf eine Flamme, die ausgegangen ist, zeigen und sagen: >Hier ist sie, da ist sie<?“

„Das kann man nicht, Meister. Verschwunden ist die Flamme, unsichtbar geworden.“

„Geradeso ist der Erhabene in dem Element des Nirvana, das keinen Daseinsfunken enthält, gänzlich erloschen, und so kann man auf den dahingegangenen Erhabenen nicht zeigen und sagen:>Hier ist er, dort ist er<. Aber in dem Körper seiner Lehre, Großkönig, ist vom Erhabenen verkündet worden.“ [...]

Sechstes Kapitel

6. Wem helfen seine Tränen

Der König sprach: „Meister Nagasena, wenn zwei Männer weinen, der eine über den Tod seiner Mutter, der andere aus Liebe zur Wahrheit (Dhamma): Wem von beiden helfen seine Tränen und wem nicht?“

„Des einen Tränen sind von den drei Feuern der Leidenschaft (Gier, Haß, Eitelkeit) getrübt und heiß, des anderen Tränen sind durch Heiterkeit und Gemütsruhe klar und kühl; und Kühlheit kann heilen, Hitze nicht.“

7. Unterschied zwischen dem Gierigen und dem Gierlosen

Der König sprach: „Meister Nagasena, wodurch unterscheiden sich der Gierige und der Gierlose?“

„Der eine, Großkönig, hängt am Leben, der andere nicht.“

„Was heißt das, Meister?“

„Der eine hat (starke) Bedürfnisse, der andere nicht.“

„Ich, Meister, sehe die Sache so: Sowohl der Gierige wie der Gierlose, jeder von ihnen verlangt nach gutem Essen und Trinken, keiner nach schlechtem.“

„Wer von Gier noch nicht frei ist, Großkönig, der empfindet, wenn er sein Mahl verzehrt, den Geschmack und die Lust des Geschmacks. Hingegen empfindet der Gierlose, wenn er sein Mahl verzehrt, nur den Geschmack, nicht aber die Lust des Geschmacks.“

[...]

Siebttes Kapitel

7. Das Gute nimmt zu

Der König sprach: „Meister Nagasena, was ist mehr, Verdienst oder Schuld?“

„Verdienst, Großkönig.“

„Inwiefern?“

„Wer Böses tut, Großkönig, bekommt Reue bei dem Gedanken, ein böses Werk getan zu haben. Infolgedessen nimmt das Böse nicht zu. Wer aber Gutes getan hat, Großkönig, bekommt keine Reue, sondern wird zufrieden, und aus der Zufriedenheit entspringt Fröhlichkeit, und des Fröhlichen Körper ist in Ruhe. Die Ruhe des Körpers führt ein Glücksgefühl mit sich, und des Glücklichen Geist wird gereinigt, und der einheitlich Denkende erkennt die Dinge, wie sie sind. So also nimmt das Gute zu. Ja, so sehr nimmt das Gute zu, daß ein Mann, dem (wegen eines schweren Verbrechens) Hände und Füße abgehauen sind, einundneunzig Kalpas hindurch nicht auf einen schlechten Pfad kommen kann, wenn er nur eine Handvoll Lotusblumen dem Erhabenen [Buddha] geweiht hat. Und darum sage ich: Viel ist des Verdienstes, wenig der Schuld.“

[...]

1.7: >Die Samkhya-Philosophie als Natur- und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<

von
Joseph Dahlmann⁵³

[Die Samkhya-Lehre erfuhr durch Zenon von Kition nicht nur eine Übersetzung in die griechische Sprache, sondern zugleich auch eine Anpassung an die Eigentümlichkeiten der griechischen Kultur. Da es zum Beispiel in der europäischen antiken Welt keine Asketen gab, wie in Indien, musste daher die Lehre Kapilas leicht verändert werden. Zenon war gezwungen, zuerst die Philosophie der Griechen genauer zu studieren, bevor er daran denken konnte, die Grundsätze des Samkhya den Griechen nahezubringen. Zenon ging zuerst bei dem Kyniker Krates in die philosophische Lehre, später hörte er auch Stilpon und Xenokrates, dann erst konnte er daran denken, eigene Vorträge zu halten und sich in Disputationen mit anderen Philosophen einzulassen.]

Nach Joseph Dahlmann hat sich der Buddhismus wie auch der Stoizismus aus einer Quelle entwickelt: der Samkhya-Philosophie.]

II. Die Erlösung im Monismus des jüngeren Vedanta

[...]

Inmitten dieses Wirrwars der [indischen] Systeme und Prinzipien lag es nahe, sich von jeder Lehre, von jedem System loszureissen und sich ausschließlich an das Erlösungsideal selbst zu halten. Was bedarf es denn überhaupt irgend einer Weltanschauung, um erlöst zu werden: Nirvana genügt mir als Leitstern zur Sittlichkeit [zum Ethischguten] und Seligkeit [zum Glücklichsein].

Diesen Gedanken griff Gotama Buddha auf, und indem er ihn ausbildete, wurde er der Begründer jener Ethik, die sich von absoluter und empirischer Seele lossagte, um ein nach jeder Seite einwandfreies Ideal der Sittlichkeit [des Ethischguten] darzustellen.

Buddha lehnte alle Erörterungen über Gott und Seele, Jenseits und Unsterblichkeit ab. In dieser Flucht aller Systeme glaubte er den Widersprüchen zu entfliehen, die den Idealismus der Erlösungslehre begleiteten. Seine Erlösungslehre sollte nur Ethik sein. Für ihn gab es ebensowenig ein Problem der Erkenntnislehre, als ein Problem der Naturlehre. Um ganz in sich selbst zu ruhen, wirft die Ethik eben jene Logik und Physik von sich, der sie das Leben gegeben hatte. Während vorher das Erlösungsideal sich erst seine spekulative Grundlage in der Lehre von den Erkenntnisquellen und in der Seelenlehre schaffen musste, um auf diesem Unterbau festgegründet zu sein, verneint es plötzlich alle Systematik, weil sie ein Hindernis der Erlösung [der Erkenntnis] ist. Die Philosophie soll Erlösungslehre [Erkenntnislehre] und nichts als Erlösungslehre sein. Wenn uns daher in der Darstellung der Lehre immer und immer wieder betont wird⁵⁴, dass das erlösende Wissen dadurch erlösend sein will, dass es sich loslöst von Gott und Geist, Seele und Jenseits, so folgern wir mit Recht, dass die buddhistische Lehre in der ältesten uns zugänglichen Überlieferung dem Idealismus wie dem Materialismus, dem Realismus wie dem Nihilismus in gleicher Weise den Fehdehandschuh hinwarf, um das erlösende Wissen dem Widerstreit der Schulmeinungen zu entreissen. Das Ziel, das Buddha sich gesteckt, hieß: Läuterung des Erlösungsideals. Um die Erlösungspraxis zu retten, zertrümmert er die Erlösungstheorie. Die Theorie der Erlösung ruhte auf der methodischen Erforschung des Urstoffes und der aus ihm fließenden Prinzipien.

⁵³ Erschienen: Berlin (Dames) 1902.

⁵⁴ Die wichtigsten Stellen finden sich bereits zusammengestellt in des Verfassers [Josef Dahlmann] >Buddha, ein Kulturbild des Ostens<, Berlin 1898, S. 98 ff.

So sehr aber auch der Buddhismus in seinem Bestreben, das erlösende Ideal rein zu erhalten, sich gegen alle Theorie sträubte, so wurde er doch in demselben Augenblick in die Schranken der Theorie zurückgetrieben, wo er die Grundformel des Leidens- und Erlösungsproblems, wie es die vier heiligen Wahrheiten entwickelten, verwirklichen wollte. Denn diese Grundformel verlangt Erkenntnis der letzten Ursache des Leidens. Die Erkenntnis der letzten Ursache des Leidens bedingt Erkenntnis aller dazwischen liegenden Ursachen, Erkenntnis des Kreislaufs des Lebens in dem unverbrüchlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Nur wer den Kreislauf von Geburt zu Tod, von Tod zu Geburt in der geschlossenen Kette von Ursachen und Wirkungen durchschaut, ist im Stande, Leben und Leid zu überwinden. So lange er im Zauber der täuschenden Sinnenwelt gefangen bleibt, ist ihm der Urgrund alles Leidens verborgen. Wo aber wird diese Erkenntnis, wie wird sie gewonnen? Nur mittelst der Analyse des kausalen Zusammenhangs, der die mannigfachen Erscheinungen des Lebens zu dem einen Sein verbindet, das Träger des „Ich“ ist. Diese Analyse führte den Buddhismus mitten in die Theorie der Erlösung zurück. Denn der Idealismus als System der Erlösung ist eben die unterscheidende und zusammenfassende Darstellung der Prinzipien, welche als grobstoffliches und feinstoffliches Aggregat Leib und Seele des lebenden Wesens ausmachen. Auf den Boden des im Samkhya zum System ausgebauten Kausalnexus stellt sich der Buddhismus, wenn er in der Grundformel der heiligen Wahrheiten erklärt, die Aufgabe des erlösenden Wissens bestehe darin, durch die Erkenntnis der Entstehung des Kreislaufs das Ende des Kreislaufs der Geburten zu bewirken.

Hier wie dort soll der Kausalnexus das menschliche Wesen in seinen konstituierenden Teilprinzipien erläutern, um die Irrealität dieses Wesens durch Zurückführung auf die Avidya darzutun. Der Buddhismus schließt sich in der Aufstellung des Kausalnexus eng der idealistischen Prinzipienlehre an. Nicht weil „man die kurze Fassung der heiligen Wahrheiten als ergänzungsbedürftig fand“, stellte man neben der allgemeinen Formel von dem Leiden die besondere Formel von den zwölf Prinzipien auf. Der Buddhismus folgte nur der Bahn, welche im Brahma-Idealismus der erlösenden Erkenntnis durch die Zergliederung des individuellen Seins vorgezeichnet war. Es soll gezeigt werden, wie das von der Individuation getragene Sein nur ein Schein-sein ist, und wie wir nur ein Schein-sein zertrümmern, wenn wir uns von allem, was in den Bereich unseres Denkens und Strebens fällt, losreißen. In dem System der vierundzwanzig stofflichen Prinzipien wurde die kosmische Macht des Karman in Ursache (kirana) und Bewegung (khyā) zerlegt. In der buddhistischen Reihe ist es dasselbe Karman, das aus einer zwölfgliedrigen Kette besteht.

So steht der Buddhismus in der Grundlehre vom Leben und Leiden ganz auf dem Boden der Erlösungstheorie des Samkhya. In den drei Grundbegriffen, welche den Weg zur Aufhebung der Leiden bezeichnen, wurzelt die Ethik des Buddhismus ganz im Boden des Idealismus der alten Philosophie. Und nichts spricht deutlicher für die enge und innere Abhängigkeit des Buddhismus als die Tatsache, dass Gotama gerade als Buddha, d. h. als das Urbild aller „Erleuchteten“, nur das Abbild jenes Buddha ist, der das Endziel der idealistischen Erlösungstheorie darstellt, des Weisen, der von dem Erfolg und Misserfolg, von der Wonne und dem Schmerz, der Freundschaft und Feindschaft in gleicher Weise sich losgesagt. Soweit es sich um die physische und ethische Bedeutung des „Ich“ handelt, entdecken wir keinen Unterschied zwischen dem buddhistischen und brahmanischen Nirvana. Hier wie dort kann sich der Mensch nur dadurch dem Einfluss des Lebens und Leidens entreißen, dass er sich von dem betörenden „Ich“ lossagt. Als daher dem jungen Gotama in jener denkwürdigen Nacht die Erlösungsformel bekannt wurde und der nach Erlösung suchende Asket der „Erleuchtete“, Buddha, wurde, da

waren ihm schon viele „Buddha“ vorausgegangen, Jünger der Erlösungslehre, die erkannten: Was ich als mein „Selbst“ empfinde, ist nicht mein „Selbst“, „Ich“ bin nicht „Ich“. Dadurch wurden sie „Erleuchtete“. So steht der neue Buddha ganz im Bannkreis der alten Philosophie, wenn er die Erlösung aus der Erkenntnis der Irrealität seines persönlichen Seins ableitet. An die Spitze der „verkehrten“ Lehren stellt Buddha die Ansicht vom persönlichen Sein. Sechs verkehrte Lehren, o Mönche, gibt es. - Welche sechs? - Da betrachtet, ihr Mönche, der unerfahrene, gewöhnliche, der Heiligen unkundige Mensch den Körper: Der gehört mir. Dies bin ich. Das ist mein Selbst. Er betrachtet das Gefühl: Das gehört mir. Dies bin ich. Dies ist mein Selbst. Er betrachtet die Wahrnehmung: Die gehört mir. Dies bin ich. Dies ist mein Selbst. Er betrachtet die Unterscheidungen: Die gehören mir. Dies bin ich. Dies ist mein Selbst. Und was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erreicht, erforscht, im Geiste untersucht wird, auch davon hält er: Das gehört mir. Dies bin ich. Dies ist mein Selbst. Und auch der Satz, welcher da lehrt: Das ist die Welt. Das ist die Seele. Das werde ich nach meinem Tode werden, unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar werde ich verbleiben, auch davon hält er: Das gehört mir. Dies bin ich. Dies ist mein Selbst. Von der Täuschung dieses betörenden „Ich“ muss sich der Mensch befreien, um zur Klarheit der Erkenntnis zu gelangen. Buddha zeigt weiter, wie der einsichtige Mönch zur Klarheit der Erkenntnis gelangt in der Analyse des Begriffes „Ich“, welche dazu führt, diese Vorstellung und alle mit ihr verbundenen Vorstellungen zu verwerfen: Der erfahrene, heilige Jünger aber, ihr Mönche, betrachtet den Körper: Der gehört mir nicht. Dies bin ich nicht. Dies ist nicht mein Selbst. Er betrachtet das Gefühl: Das gehört mir nicht. Dies bin ich nicht. Dies ist nicht mein Selbst. Er betrachtet die Wahrnehmung: Die gehört mir nicht. Dies bin ich nicht. Dies ist nicht mein Selbst. Er betrachtet die Unterscheidungen: Die gehören mir nicht. Dies bin ich nicht. Dies ist nicht mein Selbst. Und was da gesehen, gehört, gedacht, erkannt, erreicht, erforscht, im Geiste untersucht wird, auch davon hält er: Das gehört mir nicht. Dies bin ich nicht. Dies ist nicht mein Selbst. Und auch den Satz, welcher da lehrt: Das ist die Welt. Das ist die Seele. Das werde ich nach meinem Tode werden u. s. w., auch davon hält er: Das gehört mir nicht. Dies bin ich nicht. Dies ist nicht mein Selbst. Indem er so die Dinge betrachtet, flieht jedes unverständige Zagen und Leben. Es tritt die absolute Ruhe der in Nirvana eingegangenen Seele ein. „Da wird, o Mönche, einem Menschen nicht mehr zu Mute: verloren hab’ ich es, ach, ich besitze es nimmer! O, hätte ich es doch wieder. Ach, nimmermehr werde ich es erlangen! Er ist nicht traurig, nicht gebrochen, er jammert nicht, schlägt sich nicht stöhnend die Brust und gerät nicht in Verzweiflung.“

So ist Gotama der Buddha durch die Macht desselben Wissens geworden, das die erlöste Seele in der Klage über die Torheit und Verblendung des vergangenen Lebens beschreibt.

Was, so rief sie aus, habe ich, der ich ohne „Ich“ bin, mit dem „Mein“ zu tun. Ich habe mich losgerissen von der Sinnenwelt, deren Wesen einzig darin besteht, das Wahnbild des „Ich“ und in dem Wahnbild des „Ach“ das Leiden zu erzeugen. Ich bin zur erlösenden Wahrheit erwacht (buddho ‘smi).

Aber es waltet ein bedeutsamer Unterschied. Und dieser Unterschied leitet sich von dem Grundgedanken des Buddhismus her. Buddha erstrebte eine Erlösungspraxis ohne die idealistische Erlösungstheorie. Das Bleibende ist einzig der Kontrast mit dem Elend des Daseins. Und das Endziel des buddhistischen Denkprozesses ruht in der Macht, sich von dem empfundenen Schmerz zu befreien. Der Idealist findet sich in Brahman, seinem eigensten Selbst, wieder, nachdem er ungezählte Kreisläufe durchlebt hat. Es erstirbt zwar das Bewusstsein, dass ich es bin, der handelt, der sieht und hört, der schmeckt und fühlt,

es erlischt jener Wahn, aus welchem die unruhig bewegte Flamme des Lebens und Leidens stets neue Nahrung schöpft. Aber indem die Welt des Werdens und Wechsels spurlos mit dem Erlöschen des „Ich“ verschwindet, kehrt der unwandelbare Geist, der gleichsam verloren war in dem Strudel der Sinneseindrücke, zu sich selbst zurück. Der Buddhist hingegen hält sich einzig an das Erlöschen des „Ich“. Das Nirvana der Persönlichkeit, die im „Ich“ repräsentiert wird, ist ihm das Ende der Leiden. Und etwas Anderes als das Ende der Leiden erstrebt seine Erlösungsformel nicht. Warum also noch eine das Ende der Leiden überdauernde Seele annehmen? Der Buddhismus hat ganz klar erkannt - und das kommt an zahlreichen Stellen zum Ausdruck - dass die Quelle der materialistisch-nihilistischen Strömungen gerade in dem Begriff der empirischen Seele und ihres Lebens zu suchen war. Darum wurde dieser Begriff eliminiert. Es genügte ihm, zu wissen, dass alles Leben Bewegung, Bewegung aber der Ausgangspunkt der Leiden ist. Ein von allen Schulmeinungen über Gott und Seele geläutertes Ideal der Erlösung sollte die alte Erlösungslehre in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder herstellen.

Meine Aufgabe ist es nicht, den Lauf zu verfolgen, den dieser „Läuterungsprozess“ nahm. An anderer Stelle⁵⁵ habe ich darzulegen gesucht, wie die Weiterbildung der Lehre ein von Stufe zu Stufe fortschreitender Zersetzungsprozess war, der das ethische System des Buddhismus zu einem System des ethischen Materialismus machte. Hier handelt es sich nur um die Stelle, welche das epische Samkhya im Werdegang der philosophischen Schulen Indiens einnimmt. Diese Stelle ist klar gezeichnet in dem Einfluss, den die Erlösungslehre des Samkhya einerseits auf die klassischen Schulen des Samkhya und Vedanta, andererseits auf den Buddhismus gewann. Die Stärke des älteren Samkhya lag in der Verschmelzung des ethischen und metaphysischen Elements. Das praktische Motiv der im Ideal des „Weisen“ verkörperten Ethik gab den Antrieb zu Behandlung all jener Probleme, welche die Naturlehre und Erlösungslehre umfasst. Dieses ethische Ideal blieb der leitende Gedanke, das Zentrum aller nachfolgenden Spekulation, mochte sie auch in den einzelnen Lehrsätzen über Urgeist und Urstoff noch so weit auseinandergehen. Und so wird uns die Genesis des epischen Samkhya erst verständlich im Licht der späteren Entwicklung, die Zeugnis gibt von dem mächtigen Einfluss, den die im Samkhya aufgebaute Theorie und Praxis der Erlösungslehre auf das indische Geistesleben gewann.

Blieb der Einfluss auf das indische Geistesleben beschränkt? Nur zögernd stelle ich diese Frage. Denn sie führt sofort auf den schwankenden Boden von Vermutungen. Und doch kann ich mich dieser Frage nicht ganz entziehen. Denn es hat sich mir im Laufe eines vergleichenden Studiums der indischen und griechischen Philosophie eine Ähnlichkeit ergeben, an der die künftige Forschung nicht achtungslos mehr wird vorüber gehen können, eine Ähnlichkeit, die vielleicht ihresgleichen in dem intellektuellen Verkehr zwischen dem alten Orient und Okzident suchen dürfte.

Ich möchte daher das Bild des epischen Samkhya nicht abschließen, ohne auf die überraschende Ähnlichkeit hinzuweisen, in der sich das epische Samkhya mit einer hervorragenden Schule der griechischen Philosophie begegnet. Wenngleich eine derartige Untersuchung nicht in den Bereich der Aufgabe fällt, die ich mir gestellt habe, so ist die Analogie, die hier zu Tage tritt, eine so charakteristische, dass sie ebensowohl dem tieferen Verständnis des epischen Systems, als der Erforschung des Einflusses zu gute kommt, den etwa die indische Philosophie auf das griechische Geistesleben ausgeübt hat. Wie immer die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung dieser Ähnlichkeit im fortschreitenden Gang der Untersuchung einmal ausfallen wird, die Ähnlichkeit ist eine so hervorstechende,

⁵⁵ >Buddha – ein Kulturbild des Ostens<, von Joseph Dahlmann, Berlin 1898, S. 180 ff.

dass sie, allein und für sich betrachtet, zu einer vergleichenden Gegenüberstellung einladet. Im Licht jener Naturlehre und Ethik, welche das ferne Hellas entwickelte, prägt sich die Eigenart des epischen Samkhya um so wirksamer aus.

Drittes Kapitel. Samkhya und Stoa.

Hört der Leser von Ähnlichkeit zwischen Samkhya und griechischer Philosophie, so denkt er vielleicht sofort an das schon so häufig erörterte Verhältnis des Samkhya zur Zahlenlehre des Pythagoras. Das System des Pythagoras ist auf der Zahlensymbolik aufgebaut. Nun bedeutet aber Samkhya „Zahl“. Und aus der Harmonie der 25 „Zahlen“, welche das Samkhya aufzählt, entspringt die Gesetzmäßigkeit des Weltalls. Da nun Pythagoras in Indien gewesen sein soll, so lag nichts näher, als Pythagoras' Zahlenharmonie mit dem indischen „Zahlensystem“ in Verbindung zu bringen. Und so hat es denn bis in die jüngste Zeit nicht an beachtenswerten Stimmen⁵⁶ gefehlt, die sich für eine Abhängigkeit des Pythagoras vom Samkhya aussprechen.

Aber nicht diese Beziehungen habe ich im Auge, wenn ich von einer Analogie zwischen indischer und griechischer Philosophie rede. Ob Pythagoras wirklich je mit indischer Philosophie in Berührung kam, bleibt einstweilen für mich noch eine offene Frage. Bewiesen ist es jedenfalls nicht⁵⁷. Man würde gleichwohl zu weit gehen, wollte man die Möglichkeit einer solchen Berührung schlechtweg in Abrede stellen.

Ohne auf die kleineren Ähnlichkeiten einzugehen, die für die innere Verwandtschaft geltend gemacht werden, glaube ich jedoch auf Grund des von mir entwickelten epischen Systems des Samkhya feststellen zu können, dass gerade dort, wo man die meiste Ähnlichkeit gesucht, die allergeringste Ähnlichkeit besteht. Der Vergleich mit der Zahlentheorie des Pythagoras hat nicht wenig dazu beigetragen, uns ein falsches Bild vom Grundcharakter des Samkhya zu geben. Wer zwischen beiden Systemen eine Ähnlichkeit zu entdecken glaubt, verkennt ebensowohl die Eigenart des pythagoräischen, wie die des indischen Systems. Die Lehre der Pythagoräer gipfelt in dem Satz, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei. Gleichbedeutend damit ist der Satz, dass die Prinzipien der Zahlen, d. h. das Gerade und das Ungerade oder das Unbegrenzte und das Begrenzte, zugleich die Prinzipien aller Dinge seien. Diese Prinzipien der Zahlen galten demnach den Pythagoräern nicht als Prädikate; sie waren die Substanz, das Wesen der Dinge selbst. Die Welt ist als Kosmos eine Zahlenharmonie. Das dauernde Sein der Dinge ist in den Zahlen zu suchen, das bleibende Wesen alles Seienden liegt in den mathematischen Verhältnissen. Von diesem Gedanken ausgehend, bemühen sich die Pythagoräer, eine Ordnung der Dinge nach dem Zahlensystem herzustellen, indem sie in jedem Erkenntnisgebiet die Grundbegriffe verschiedenen Zahlen zuwiesen und so jeder einzelnen Zahl, hauptsächlich denen von 1 bis 10, eine maßgebende Bedeutung in den verschiedenen Sphären der Wirklichkeit zuerkennen⁵⁸.

Dass sich von dieser Zahlensymbolik im Samkhya nicht die leiseste Spur findet, bedarf keines Beweises mehr⁵⁹. Wohl bedeutet Samkhya „Zahl“; aber nicht die „Zahl“ drückt im

⁵⁶ L. v. Schröder hat diese Frage am gründlichsten behandelt in seinem >Pythagoras und die Inder<, Leipzig 1884.

⁵⁷ Vgl. Garbe, >Die Samkhya-Philosophie<, S. 85 ff.: >Über den Zusammenhang der Samkhya-Lehre mit der griechischen Philosophie< und die dort angeführte Literatur.

⁵⁸ Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, 1894, S. 56 ff.

⁵⁹ Vgl. Garbe a. a. 0., S. 91.

System des Samkhya das Wesen des zu ermittelnden stofflichen Seins in seinen verschiedenen Erscheinungsformen aus, sondern das Prinzip, das in dem kausalen Zusammenhang der Einzelwesen entdeckt und untersucht wird, macht das Wesen des Einzeldings aus. Das System heisst Samkhya, nicht weil ein jedes der aufgezählten Prinzipien irgend eine Zahl repräsentiert, sondern weil es eine methodische Aufzählung und Untersuchung der mittelst der Schlussfolgerung gewonnenen Prinzipien ist. Aufzählung und Untersuchung, beides ist im Begriff des Samkhya enthalten. Während daher die vermeinte Verwandtschaft zwischen indischem und pythagoräischem System in sich zusammenfällt mit allen Folgerungen, die daraus zu Gunsten der Abhängigkeit des Pythagoras von Indien abgeleitet wurden, wird die Ähnlichkeit dort, wo sie sich zu einer geschlossenen Kette von Parallelen entwickelt hat, ganz übersehen. Diese Ähnlichkeit findet sich zwischen dem Samkhya und der älteren Stoa. Und ihre Bedeutung zeigt sich darin, dass die Parallelen sich nicht etwa auf einzelne Sätze des Lehrsystems beschränken, sondern sich auf das Ganze erstrecken, wie es in dem Problem der Logik, Physik und Ethik zum Ausdruck kommt. Ich zweifle sehr, ob sich im weitesten Bereich des morgenländischen Geisteslebens ein ähnliches Beispiel der bis ins Kleinste sich verzweigenden Übereinstimmung findet. Und böten derartige Parallelen, allein und für sich betrachtet, ein zuverlässiges Kriterium für gegenseitige Abhängigkeit, dann gäbe es nur eine Alternative: Entweder ist das Samkhya aus der Stoa, oder die Stoa aus dem Samkhya hervorgegangen. Betrachten wir dieselben für sich selbst, so können wir recht wohl zu dem Schluss kommen: Hier kann eine Abhängigkeit vorhanden sein. Ob sie tatsächlich vorhanden ist, muss erst die geschichtliche Untersuchung feststellen. Einstweilen fällt es schwer einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Samkhya und Stoa zu beweisen. Wir sind in der Lage, die Phasen, in denen sich die ältere Stoa entwickelt hat, genau zu verfolgen, die Grundlage, auf der sie in ihrem Ursprung ruht, bestimmt zu umgrenzen. Wir kennen die historischen Faktoren, die auf ihre Eigenart gestaltenden Einfluss ausgeübt haben, auf eben jene Eigenart, die so hervorstechende Vergleichspunkte zum Samkhya bildet. Dürfen wir darum mit aller Entschiedenheit jeden geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem einen und dem anderen System ablehnen? Wie dem auch sei, je zweifelhafter die Entlehnung einstweilen scheinen mag, um so lehrreicher ist der Parallelismus selbst.

Auf zwei Fragen lässt sich der Parallelismus zurückführen: Wie lösen Samkhya und Stoa das kosmologische, wie das ethische Problem⁶⁰?

I. Samkhya und Stoa als Naturlehre

Die Übereinstimmung, welche zwischen Samkhya und Stoa in der Lösung des kosmologischen Problems besteht, gibt sich sofort in erkenntnistheoretischer Grundlage zu erkennen, auf der sich hier und dort die Lösung zum System der Naturlehre ausbaut.

In seiner erkenntnistheoretischen Grundlage ruht Samkhya als Naturlehre auf der Lehre von der Schlussfolgerung (anumana). Ohne einen Augenblick die „Offenbarung“ als Erkenntnisquelle zu leugnen, so bewegt sich doch das Samkhya in dem erkenntnistheoretischen Problem nicht um die Kriterien der in der „Offenbarung“ uns zugänglichen Erkenntnisquelle, sondern um die des demonstrativen Beweises. In der Lehre vom demonstrativen Beweis hatte, wie wir sahen, die Spekulation einen festen Boden für die wissenschaftliche Beweisführung gewonnen. Darum heisst das Samkhya schlechthin anvikshiki. Nun ist es von höchstem Interesse, zu sehen, wie bereits auf dem

⁶⁰ In der Darstellung des philosophischen Systems der Stoa lege ich zu Grunde: Ed. Zeller (>Philosophie der Griechen<), Ueberweg (>Grundriss ...<), Windelband (>Geschichte der Philosophie<).

erkenntnistheoretischen Boden Samkhya und Stoa in dem Streben zusammentreffen, das Verhältnis der beiden Erkenntnisquellen, die allein neben der „Offenbarung“ in Betracht kommen, klar zu stellen. Die Stoa leugnet so wenig den religiösen Glauben wie das Samkhya⁶¹. Aber indem beide davon absehen, um in den natürlichen Erkenntnisquellen den wissenschaftlichen Ausgangspunkt ihrer Spekulation zu gewinnen, gelangen sie zum Satz, dass es nur zwei Quellen aller Vorstellungen gibt, die sinnliche Wahrnehmung und die auf sie gebauten Schlüsse. Dem pratyaksha entspricht aisthesis, dem anumana der syllogismos. Um diese beiden Erkenntnisquellen dreht sich die ganze Untersuchung. Nach der Lehre der Stoa entstehen zwar alle Vorstellungen aus den Wahrnehmungen, welche die sinnliche Erkenntnis vermittelt. Aber die Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis entspringt erst aus dem Urteil, das die Vernunft auf Grund der Schlussfolgerung fällt. Die Wahrnehmung drückt sich zunächst als Bild der Seele ein⁶². Es sind die eidola, die ganz im Sinne der samskara, welche das Samkhya annimmt, von dem äusseren Objekt ausgehen, um sich der Erkenntniskraft einzuprägen. Die sinnliche Wahrnehmung regt zur Vergleichung an; aber erst die Vernunft ist es, die das entscheidende Urteil fällt. Wenn daher der „Vernunft“ im Samkhya die Funktion des Urteils (adhyavasaya) beigelegt wird, so findet die buddhir adhyavsayini ihr Gegenstück in dem stoischen „Urteil“, das sich auf der Schlussfolgerung analog wie im Samkhya aufbaut.

Diese enge Übereinstimmung in der Lehre von den Erkenntnisquellen ist für das gegenseitige Verhältnis, in dem Samkhya und Stoa zu einander stehen, von großer Bedeutung. Samkhya und Stoa erstreben eine wissenschaftliche Erkenntnis des Weltganzen mit Hilfe des demonstrativen Beweises, so dass das, was das auszeichnende Prädikat des Samkhya ist, die anvikshiki, ebenso sehr das unterscheidende Merkmal der Stoa wird. Gehen sonach beide Schulen von demselben erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, so fragt es sich, welches die Ergebnisse waren. Auf die Ergebnisse kommt es an. Von einer engeren Verwandtschaft kann nur dann die Rede sein, wenn diese in den gemeinsamen oder familienhaft ähnlichen Zügen des kosmogonischen Bildes zu Tage treten.

Wie löst die Stoa das kosmologische Problem?

„Die Stoiker“, so schreibt Überweg, „halten alles Wirkliche für körperhaft. Allerdings werden bei ihnen Stoff und Kraft die beiden obersten Prinzipien genannt, aber die Kraft ist nicht etwa abgesondert vom Stoff, sondern nur ein feiner Stoff, so dass der Stoizismus Materialismus im weiteren Sinne (organischer oder dynamischer Materialismus) und Monismus, nicht Dualismus ist. Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft ist das tätige, bewegende und gestaltende Prinzip. Die wirkende Kraft in dem Ganzen der Welt ist die

⁶¹ Fußnote des Hrsg.: Stoa und Samkhya verwendeten den „religiösen Glauben“ nur als eine Art Tarnkappe, um ihre existenzialistische Philosophie darunter verbergen zu können.

⁶² Fußnote des Hrsg.: Siehe Marcus T. Cicero: >Academici Libri< - Kurzdarstellung der stoischen Philosophie: Die meisten Veränderungen nahm Zenon im dritten Teil der Philosophie vor. Zuerst stellte er über die Sinne selbst viele neue Lehrsätze auf, indem er behauptete, sie erhalten ihre Anregung durch einen gewissen, ihnen von außen her beigebrachten Eindruck, welchen er „phantasia“ nennt, was wir durch das lateinische Wort „visum“ [Eindruck] bezeichnen können. [...] Demjenigen nun, was sich unseren Sinnen darstellt und von diesen gleichsam empfangen worden ist, fügt er noch die Zustimmung der Psyche bei, die nach seiner Ansicht eine ganz von uns abhängige und freiwillige ist. Nicht allem, was sich den Sinnen darstellt, mißt er Zuverlässigkeit bei, sondern nur dem allein, was hinsichtlich der dargestellten Gegenstände eine eigentümliche Klarheit enthält. Eine solche Erscheinung aber, die sich durch sich selbst darstellen lasse, nannte er „das Begreifliche“ [comprehensibile].

Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als ein künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft das All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemäßen Kreisformen.“

Mit Recht bemerkt Zeller, >Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung<, Bd 3.1: „Wenn wir von der platonischen oder aristotelischen Philosophie herkommen, erscheint uns an der stoischen kaum irgend etwas anderes auffallender, als ihr so schroff ausgesprochener Materialismus.“ In ganz anderem Licht erscheint uns dieser Materialismus, wenn wir vom Samkhya aus uns zur Stoa hinwenden. In dem kosmogonischen Bild springt die Ähnlichkeit sofort in die Augen.

Dem Samkhya ist alles Wirkliche ein stoffliches Sein, im Gegensatz zum absoluten Geist. Alle Erscheinungen des Lebens bis hinauf zur höchsten Vernunfttätigkeit, alle Eigenschaften der Wesen, welcher Art sie auch immer sein mögen, nicht bloß die physischen, sondern auch die ethischen, Tugend und Laster, Gutes und Böses, Lohn und Strafe, kurz alles, was in den Bereich der individuellen Wahrnehmung fällt, ist ein Ausfluss des Stoffes [der Materie]. Denn alles, was das Vermögen besitzt, zu wirken und zu leiden, ist nur eine Erscheinungsform des zeugenden Urstoffes. Wirken und Leiden, Bewegen und Bewegtwerden machen das unterscheidende Wesen des Stoffes aus. Da nun alles, was unserer Wahrnehmung mittelbar oder unmittelbar zugänglich ist, entweder als „wirkend“ oder als „leidend“ erscheint, so entstammt der Gesamthalt unserer Erfahrungswelt dem Stoff.

Es ist nun im höchsten Grade auffällig, dass die Stoa ihre Weltanschauung auf derselben Unterscheidung aufbaut. Alles Wirkliche ist in ihren Augen nur ein körperhaftes Sein; denn was immer sich unsere Erkenntnis darbietet, ist entweder wirkend oder leidend. Wirken und Leiden aber haften bloß einem stofflichen Sein an. Daher fallen wirkliches Sein und stoffliches Sein in einen Begriff zusammen. Und so wird alles Sein in ein stoffliches Sein aufgelöst, alle Vorstellungen und Urteile, Affekte und Triebe, Liebe und Hass, Furcht und Hoffnung, Tugend und Laster, alle Fähigkeiten und Fertigkeiten sind etwas durch und durch Körperhaftes.

Wie kam die Stoa zu diesem auffälligen, vom platonischen und aristotelischen Idealismus so schroff abstechenden Materialismus? Die Behauptung, dass der ganze Kreis der Vorstellungen und Affekte, in denen sich das höhere Leben des Menschen bewegt, stofflich ist, steht mit allen älteren Erscheinungen in so befremdendem Gegensatz, dass diesem stoischen Materialismus etwas Fremdartiges anzuhaften scheint.

Wenn das Samkhya die gesamte Erfahrungswelt für körperhaft ansieht, so liegt der Grund in dem Gegensatz, der zwischen Natur und Geist besteht. Vernunft und Wille, Tugend und Laster sind darum Erzeugnisse des Stoffes, weil alles, was nicht mit dem göttlichen Sein identisch ist, dem Bereich der Materie angehört. Denn das göttliche Sein schließt seiner innersten Natur nach alle Eigenschaften und Wandlungen aus. Da nun alles Leben der Seele sich in dem Wandel des Erkenntnis- und Begehungsvermögens kund gibt, so entspringt es dem Urstoff, und die Erfahrungswelt ist in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen nur eine Entfaltung des einen in ewigem Wechsel befindlichen Urstoffes.

Einen solchen Gegensatz von Natur und Geist kennt die Stoa nicht, wohl aber findet die Einheit des Organismus, welche das Samkhya in der Zusammengehörigkeit aller Teile und in dem Zusammenwirken aller Kräfte des Weltalls schildert, ihr vollkommenes Abbild in dem einheitlichen Lebenszusammenhang, den das stoische Weltbild zur Erscheinung bringt. Das Bild in welchem die Stoa die Einheit des Weltganzen darstellt, deckt sich in allen wesentlichen Zügen so vollständig mit dem epischen Bild, dass man es keinem Forscher verdenken könnte, wenn er auf die Vermutung einer Entlehnung käme.

Es ist ein und dasselbe Entwicklungsbild. Und man erkennt sofort, wie es einziger Grundgedanke ist, der hier und dort die Schöpfer des Systems im spekulativen Aufbau des Ganzen leitet.

Die Grundanschauung der Stoiker ist die, dass das ganze Weltall einen einzigen, einheitlichen Lebenszusammenhang bilde. Die Welt steht vor ihren Augen als ein in sich selbst zweckmäßig bewegtes Lebewesen und alle besonderen Dinge erscheinen dem Stoiker als die aus dem Ganzen bestimmten Gestaltungen eines in ewiger Tätigkeit begriffenen „Urwesens“. Die Welt als die Gesamtheit alles Wirklichen ist ein einziges Sein.

Wie eng hier die Stoa mit dem Bild zusammentrifft, in dem uns das Samkhya die Einheit des Makrokosmos vorführt, bedarf keines Beweises mehr. Denn diese stoische Grundanschauung ist ebenso sehr Grundgedanke des epischen Samkhya. Im Purusha kommt die Einheit eines bis in seine kleinsten Teile harmonisch gegliederten Organismus zur vollen Geltung. Die Natur erscheint in dem Aufbau und Wachstum ihrer Teile als die Evolution eines einzigen realen Urwesens. Wie in der Stoa wird auch im epischen Samkhya dieses Urwesen in der Entfaltung zur Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt göttlich gedacht, sodass hier wie dort das System ebenso sehr der Ausdruck des Pantheismus als des Materialismus ist.

Aber nicht in diesem Zusammentreffen liegt das charakteristische Moment, das uns die Übereinstimmung so lehrreich macht. Was uns so überrascht, ist vielmehr die Tatsache, dass Stoa und Samkhya sich in derselben Unterscheidung begegnen, die dieses Urwesen nach der einen Seite als Urstoff, nach der anderen Seite als Urkraft hinstellt.

Das Urwesen, das sich zur Welt entwickelt, ist im Samkhya die Prakriti. Prakriti aber umfasst in ihrem Wesen das doppelte Element des Urstoffes und der Urkraft. Sie ist materielle und wirkende Ursache zu gleicher Zeit. Nun scheint es aber unmöglich, die Gegensätze der stofflichen und wirkenden Ursache in einer Natur zu vereinigen. Wie kann das, was Materie eines Wesens ist, zugleich dessen bildende und gestaltende Ursache sein?

Und gerade die Lösung dieses kosmogonischen Problems finden Samkhya und Stoa in einem und demselben Begriff des Körperlichen als des „Wirkenden“, und „Leidenden“.

Wenn das epische Samkhya trotz seines Monismus, der alle Erscheinungen bis hinauf zur höchsten Vernunfttätigkeit aus der Materie sich entwickeln lässt, den Begriff der zeugenden und gestaltenden Wirkursache bis ins Kleinste ausgebaut hat, so dass das Prinzip der Kausalität die spekulative Grundlage der Naturlehre wird, so zeigt sich darin die engste Verwandtschaft mit der Stoa.

Die Stoa fasste zwar das Weltall als ein einheitliches Urwesen auf. So entschieden aber auch von ihnen die Körperlichkeit alles Wirklichen betont wird, so unterscheiden sie doch innerhalb des Körperlichen selbst wieder zwei Prinzipien, das Wirkende (to poioun) und das „Leidende“ (to paschon). Diese Unterscheidung hinwiederum ruht auf dem Fundamentalsatz, dass alles in der Welt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhanges erfolgt. Es waltet eine ausnahmslose Notwendigkeit alles Seins und Geschehens. Sie wird ausgedrückt in dem Begriff von Ursache und Wirkung. So zerfällt für den Stoiker alles wirkliche und körperliche Sein in ein Sein, das handelt, und in ein Sein, das leidet. Als das „Wirkende“ ist das Urwesen [oder] die Urkraft, als das „Leidende“ die Urmaterie. Da haben wir nun im Gewand der Stoa die Samkhya-Lehre von der Kausalität, wie sie kurz in der Formel karyakarana zusammengefasst wird, vor uns; dem karana „Wirkursache“, entspricht poioun „das Wirkende“, dem karya „Wirkung“ to paschon „das Leidende“.

Das Samkhya ging von der Einheit des Weltganzen aus. Die Einheit verkörperte sich ihm in dem Urwesen, das sich zur Welt entfaltet. Der Kreislauf des Lebens ist nichts anderes, als der Entwicklungsprozess dieses Urwesens. Dieser Prozess vollzieht sich mit ausnahmsloser Notwendigkeit. Und das Gesetz der ausnahmslosen Notwendigkeit wird in dem Satz von dem unabänderlichen Kausalzusammenhang alles Geschehens ausgesprochen. Alles in der Welt ist durch Ursache und Wirkung verknüpft. Es ist entweder „handelnd“ (karana) oder „leidend“ (karya), entweder „Wirkursache“ oder „Stoff“. Auf diesem Satz baut Samkhya das ganze System nach der physischen und nach der ethischen Seite auf. Denn der Satz, dass alles in der Welt vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung erfolgt, muss ebenso sehr für das sittliche wie für das natürliche Leben Geltung haben. In Wirklichkeit gibt es ja nur ein einziges Sein, das aus dem Urstoff hervorquillende Sein. Nur eine künstliche Scheidung ist es, wenn dieses Sein in eine Sphäre des natürlichen und in eine Sphäre des sittlichen Lebens geschieden wird. Es entfaltet sich nur ein einziges Sein und in der Entfaltung dieses Seins kommt nur eine einzige Macht zur Geltung, das Gesetz der festgeschlossenen Verkettung von Ursache und Wirkung. Indem dieses Axiom dem System zum Ausgangspunkt wird, baut es sich zu der in allen Gliedern einheitlich durchgeführten Lehre von der weltzeugenden und weltbestimmenden Macht des Urstoffes aus. Der Urstoff ist in der weltbildenden Urvernunft, die als unmittelbarstes Erzeugnis aus ihm hervorgeht, Quelle des physischen und ethischen Seins, und wie in dem natürlichen Zusammenhang alles Geschehens nur die Urvernunft als die mit ausnahmsloser Notwendigkeit wirkende Ursache zur Geltung kommt, so bringt sie in dem ethischen Zusammenhang des Geschehens als unbedingt bestimmende sittliche Macht nur eine andere Seite ihres einen urstofflichen Wesens zur Entfaltung.

Indem das Samkhya die Einheit des Weltganzen in der festgeschlossenen Verkettung von Ursache und Wirkung zurückverfolgte, gelangte es zu einer Urkraft, aus der sich alle übrigen Wirkungen ableiteten. Diese Urkraft ist das aus dem Urstoff hervorgehende Prinzip, das bald Seele, bald Vernunft, bald Schöpfer [oder Gottheit] genannt wird. All jene Namen drücken nur die eine gestaltende und bewegende Ursache des Weltganzen aus, die Urkraft, in der sich die kosmogonische Macht des zur Welt sich entwickelnden Urwesens konzentriert.

Nun sehen wir, wie das, was im Samkhya das Grundaxiom bildet, in der Stoa nicht etwa als allgemeines Prinzip adoptiert ist, sondern in der gleichen Linie so folgerichtig weitergebildet wurde, als handele es sich um den Ausbau eines einzigen Systems. Der Stoa stellt das Weltall „einen einzigen, einheitlichen Lebenszusammenhang“ dar. Diese Einheit bildet die Fundamentalvorstellung des Stoikers. Die Einheit steht verkörpert vor uns in dem zum Weltall entwickelten Urwesen. Der Kreislauf der Erscheinungen, in dem sich das „All“ dem Auge darbietet, ist nur ein einziger Entwicklungsprozess. Innerhalb dieses Prozesses herrscht die Macht einer absoluten Notwendigkeit. Und diese Macht gründet sich auf der strengsten Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Wie der Samkhyin geht der Stoiker von dem Satz aus, dass alles, was in der Welt geschieht, vermöge eines ausnahmslosen und unabänderlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung erfolgt. Diesen Satz führt er durch in dem Gegensatz von poion und paschon. Alles was in der Welt geschieht, ist entweder „handelnd“ (to poion) oder „leidend“ (to paschon), entweder Ursache oder Wirkung; und in der eisernen Verkettung von poion und paschon vollzieht sich der Weltprozess des Entstehens und Vergehens ebenso einheitlich geschlossen, wie in dem unabänderlichen Kausalzusammenhang, durch den karana und karya den indischen Weltprozess physisch und ethisch beherrscht. Denn wie das in Prakriti verkörperte Urwesen sich zur „Urvernunft“ entwickelt, um durch sie die

bestimmende Macht des natürlichen und sittlichen Weltlaufs zu werden, so entfaltet sich das stoische Urwesen in der Weltvernunft zur gestaltenden und bestimmenden Norm des physischen und ethischen Lebens. Die stoische Weltvernunft ist nicht weniger der Urgrund des sittlichen, als des natürlichen Lebens. Und hier wie dort waltet nur eine einzige Notwendigkeit, weil es nur ein einziges Sein ist, das sich entfaltet, das Sein des in der Weltvernunft sich ausbreitenden stofflichen Urwesens.

Auf demselben Wege, wie das Samkhya, gelangt also die Stoa zur schaffenden Weltvernunft. Indem sie die ungebrochene Kette des „Leidenden“ und „Wirkenden“ untersuchte, kam sie zu einem ersten „Wirkenden“, zur Urkraft.

Bezeichnend ist es für die enge Verwandtschaft, dass im Samkhya und Stoa diese Urkraft dieselben Namen führt: buddhi – logos „Vernunft“, purusha - pneuma „Seele“, icvara - theos „Gott“. Als „Vernunft“ ist die Urkraft der Grund der Ordnung und Harmonie, welche in dem Zusammenwirken aller Teile des Weltganzen zur Erscheinung kommt; als „Seele“ ist sie der das Weltall durchdringende und belebende Hauch; als „Gottheit“ ist sie die schöpferisch wirkende letzte Ursache alles Geschehens. Von dieser einen Urkraft gehen nach der Lehre der Stoiker in letzter Beziehung alle Wirkungen aus; denn wie könnte die Welt diese festgeschlossene Einheit, dieses durchaus einstimmige Ganze sein, wenn sie nicht von einer und derselben Kraft beherrscht würde. Aber ob „Vernunft“, ob „Seele“, ob „Gottheit“ genannt, es ist nur das eine urstoffliche Wesen, das in der zeugenden Urkraft zur Entwicklung kommt, und wenn die Stoiker in der Urkraft die „Gottheit“ als den schöpferischen Geist, als die künstlerisch gestaltende Vernunft beschreiben, so heben sie nur das wirkende Element des einen Urwesens hervor. Diese stoische „Gottheit“ ist gleich dem „höchsten Herrn“ des Samkhya ebensowohl als der Urstoff, wie als die Urkraft zu bezeichnen. Wenn der Stoiker seine „Gottheit“ bald „die feurige Vernunft der Welt“, bald den „Geist im Stoffe“, den „vernünftigen Hauch, der alles durchdringt und die Welt nach einem unabänderlichen Gesetz schafft“, nennt, so darf uns das keinen Augenblick über die wahre Natur dieses „göttlichen“ Wesens täuschen. Das gleiche allgemeine stoffliche Wesen heisst „Gottheit“, wenn es in seiner wirkenden Natur (to poioun = karana), Welt, wenn es in seiner leidenden Natur (to paschon = kirana), d. h. in der Mannigfaltigkeit der Formen betrachtet wird, die es im Verlauf seiner Entwicklung annimmt. „Weltseele“, „Weltvernunft“, „Vorsehung“ bezeichnen die der Entwicklung innewohnende absolute Gesetzmäßigkeit des kausalen Zusammenhangs. Dadurch, dass die Stoa in dem einen Urwesen zwei Prinzipien als das „Wirkende“ und „Leidende“ unterscheidet, hebt sie jeden Unterschied zwischen „Gottheit“ und Urstoff auf und tritt ganz auf den Boden der Lehre von Prakriti, die, als wirkende Kraft gedacht, die Vernunft, Weltseele, höchster Herr, Vorsehung ist, als allgemeines Substrat jedoch die eigenschaftslose Materie darstellt, welche fähig ist, alle Gestalten anzunehmen.

So wenig wie dort ist die Kraft „abgesondert vom Stoff“, sondern nur als ein „feiner Stoff“ zu denken, sodass das Samkhya und die Stoa als System der Natur den ausgesprochensten Materialismus darstellen. Urstoff und Urkraft stehen sich lediglich als gröberer und feinerer Stoff gegenüber. Und wengleich die Urkraft als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als Seele und Vernunft oder kurzweg als zeugende Vernunft (buddhir bijadharmini = logos spermatikos) das All durchdringt, so gehört doch „das tätige, bewegende und gestaltende Prinzip“ ebenso gut dem Bereich der Materie an, als der unbewegte und ungeformte, aber jeder Bewegung und Form zugängliche gröbere Stoff. Die höchste Vernunftkraft ist im Samkhya, wie in der Stoa, eben nur der feinste Stoff.

Gott und Welt sind daher in der Stoa so gut wie in dem Samkhya ein und dasselbe. Die Welt ist Gott, Gott ist die Welt. So zeigt sich, dass die Welt in der Einheit ihres körperlichen Ursprungs und Wesens von Samkhya und Stoa gleichmäßig erklärt wird. Wird sie aber auch in dem Wandel ihres Entstehens und Vergehens von beiden Schulen einheitlich aufgefasst? Erst wenn wir die grundlegende, beiden gemeinsame Vorstellung auch in den Einzelheiten der Ausführung wieder erkennen, können wir von einer engeren Verwandtschaft reden.

Die Weltseele führt in ihrer Wirkung als bildende Naturkraft den Namen logos spermatikos. Sie heisst so, weil bei der Weltbildung alles Leben und alle Vernunft aus ihr wie aus einem Samen mit innerer Gesetzmäßigkeit entspringt. Als logos spermatikos ist sie das gestaltende Element, der Keim, aus dem die Fülle der Einzelercheinungen kraft der kausalen Notwendigkeit als Weltall hervowächst.

Im logos spermatikos gibt nun die Stoa eine buchstäbliche Übertragung der buddhir bijadharmini des Samkhya. Wollte man den stoischen logos spermatikos in die Sprache des Samkhya übertragen, so könnte dies nicht wörtlicher geschehen, als durch Verwendung des Ausdrucks bijadharmini „keimkräftig“. Wir sahen, wie die „Vernunft“ (buddhi) der groben Materie, aus der sie hervorgeht, als das formgebende Prinzip gegenüber gestellt wird. In der „keimkräftigen Vernunft“ (buddhir bijadharmini) ist der unmittelbare Ausgangspunkt der Weltentfaltung zu suchen. Diese Vernunft entfaltet sich dadurch, das sie als Weltseele sich in unzählige Einzelseelen spaltet, um in ihnen die unendliche reiche Fruchtbarkeit ihres keimkräftigen Wesens auszuwirken.

In enger Übereinstimmung damit lässt die Stoa den logos spermatikos dadurch keimkräftig sein, dass er sich in den Einzelseelen zum Weltganzen entwickelt. Wie im Samkhya, so ist auch in der Stoa die Einzelseele nur ein Teil der Weltseele; in ihrem Wesen und ihrer Tätigkeit ist sie ganz und gar durch die Weltseele bestimmt. Wohl wirkt sich in jeder Einzelseele die Weltseele in besonderer Weise aus; aber in Wirklichkeit ist es nur ein einziges Wesen, wie es nur ein einziges Wesen ist, das sich im Organismus des Weltganzen immer von neuem entwickelt.

Aber Samkhya und Stoa kommen nicht bloß in dem Satz überein, dass die Seele des Menschen nur ein Ausfluss der zeugenden Weltseele ist. Ungleich wichtiger ist die übereinstimmende Vorstellung von den Einzelkräften, durch welche die Weltseele in den Einzelseelen tätig ist, um unausgesetzt neue Wirkungen hervorzubringen.

Im Samkhya bleibt der Begriff der „zeugenden Kraft“ (prakritir bijadharmini) nicht auf die aus dem Urstoff hervorgehende Weltvernunft beschränkt. Die zeugende Kraft des Urstoffes verzweigt sich in dem Entstehungsprozess und wirkt keimkräftig in den Wirkungen fort, die sie zunächst hervorgebracht. Was „Wirkung“ (karya) ist in dem Wandel des Stoffes (vikara) wird wiederum Ursache (karana) eines neuen Wandels und heisst darum ebenfalls prakriti. Diese Vorstellung führte zur Unterscheidung von acht Prakriti oder keimkräftigen Prinzipien.

Überraschend ist nun die Tatsache, dass die Stoa nicht etwa bloß die Zeugungskraft der Weltvernunft sich auf andere Organe verzweigen lässt, sondern den acht keimkräftigen Prinzipien (ashtau prakritayah) des Samkhya acht logoi spermatikoi⁶³ entgegenstellt. Zu diesen acht weltbildenden Prinzipien gelangt sie dadurch, dass sie in der Einzelseele ein Aggregat bestimmter Sonderkräfte erblickt, durch welche die Lebenskraft das bestimmende und gestaltende Prinzip des Mikrokosmos wird. Da nun die Einzelseele nur ein Ausfluss der Weltseele ist, so sind auch die Sonderkräfte, durch welche die

⁶³ Fußnote des Hrsg.: Die acht Seelenteile (logoi spermatikoi) sind: 1. bis 5. Teil die fünf Sinne, 6. Teil ist das Beherrschende (hegemonikon) oder das Denkvermögen, 7. Teil ist die Sprache und der 8. Teil ist das Zeugungsvermögen.

Einzelseele wirkt, nur ein Ausfluss der makrokosmischen Lebenskraft. Mittelst der Einzelkräfte verzweigt sich die Weltseele zur Mannigfaltigkeit der Einzelwesen. Die acht logoi spermaticoi des Makrokosmos wurden also aus der unmittelbaren Betrachtung des Mikrokosmos gewonnen. Und das ist gerade die Idee, welche den „acht Keimkräften“ des Samkhya zu Grunde liegt. Dem Samkhyin erschloss sich in den acht Prakriti das Wesen und Wirken der zeugenden Weltvernunft dadurch, dass es im Organismus des eigenen und individuellen Wesens den Organismus des Weltganzen als ein einziges Wesen erfasste. In dem Zusammenwirken aller Kräfte ist die mikrokosmische Seele nur ein Abbild der makrokosmischen Seele.

Die Stoa stützt sich also in dem Organismus der acht logoi spermaticoi insofern diese die eigentümlichen und besonderen Bildungskräfte der Einzelwesen sind, ganz und gar auf die Grundidee des Samkhya, dass der Organismus, welchen der Mensch im Kleinen darstellt, nur ein Abbild des Organismus ist, den die Welt im Grossen entfaltet.

Die „Seele“ als Aggregat der Bildungskräfte bildet einen feinstofflichen Körper (sukshmacarira) im Gegensatz zu dem grobstofflichen Körper, der aus den Elementen besteht. Es berührt eigentümlich, auf dieselbe Unterscheidung in der Stoa zu stossen. Das pneuma, das als „Einzelseele“ den Menschen, als Weltvernunft das All durchdringt, ist eine feinstoffliche Substanz, während die Elemente Wasser, Feuer, Erde, Luft eine gröbere Form der Materie darstellen. Daher geht auch die Existenz des pneuma nicht schlechthin mit dem Körper zu Grunde. Wenn die Einzelseele sich auch zuletzt in die Weltseele wieder auflöst, so genießt sie doch nach dem Verfall des Körpers noch ein Leben, entweder der Seligkeit oder des Leids, je nach dem Vorleben, das sie eben vollendet hat. Und so treffen Samkhya und Stoa auch in dem Wesen des den Körper überdauernden Seins der Einzelseele zusammen. Beide geben ein Fortleben nach dem Tode zu, das zwar nicht von unbegrenzter, aber doch von unbestimmt langer Dauer ist. Ewig ist hier und dort nur die Weltseele als körperhaftes Urwesen. Entfaltet dieses Urwesen seine Kräfte, so entsteht die Welt; zieht es seine bildende Kraft zurück, so löst sich alles wieder in den Urzustand auf, in dem nur das göttliche Urwesen in seiner Allgemeinheit, d. h. im Gleichgewicht der Kräfte als wirkungs- und bewegungsloser Stoff übrig bleibt. So bewegt sich der Weltprozess in einem endlosen Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Das ist die Vorstellung der Stoa; in ihr kehrt Zug um Zug das kosmologische Bild wieder, das das Samkhya in der Lehre von dem Entstehen und Vergehen (sargapralaya) entwirft.

Stehen nun Samkhya und Stoa in der Lösung des kosmologischen Problems auf demselben Boden, so fragt es sich, ob sie auch in der Lösung des ethischen Problems zusammentreffen. Worin besteht die Grundlage des sittlichen Handelns hier und dort?

II. Samkhya und Stoa als Ethik

1. Freiheit und Notwendigkeit

Indem das stoische Weltbild „den Menschen wie alle anderen Einzelwesen in seiner ganzen äusseren und inneren Gestaltung und in all seinem Tun und Lassen durch die alllebendige Weltkraft bestimmt sein ließ, mussten auch die menschlichen Handlungen, wie alles Übrige, als vorherbestimmte und unentfliehbar Wirkung der Urkraft erscheinen“. Eine Freiheit im Sinne der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit gibt es nicht. Denn da die Einzelseele aus der Weltseele so hervorgeht, dass in dem Leben der Einzelseele nur das Leben der Weltseele sich auswirkt, so kommt in dem individuellen Willen nur der Wille der die Welt umspannenden Vernunft zum Ausdruck. Nicht die Einzelseele sondern die Weltseele ist der wahre und letzte Grund aller Handlungen.

Denn dadurch, dass die Weltvernunft mit innerer Notwendigkeit das Weltall in den Einzelwesen zur Entfaltung bringt, wird sie auch zugleich die alles bezwingende Macht, welche als unentfliehbares Geschick in der unabänderlichen Reihenfolge der Ursache und Wirkung den Lauf jeder Einzelercheinung bestimmt. Alles geschieht im stoischen Weltprozess kraft der heimarmene. Das Schicksal ist die sittliche Macht schlechthin. Nicht das Individuum entscheidet über den Lauf seines Lebens, sondern nur jenes Wesen, dessen Glied das Einzelwesen ist. Das war eine unabwendbare Folgerung, die sich in dem Augenblick ergab, wo die Stoa im Aufbau des Weltalls nur einen einzigen einheitlichen Organismus, ein einziges kontinuierliches, von einem Lebenshauch erfülltes Sein und Wesen erkannte. In dem Leben der Einzelwesen offenbarte sich nur ein Zusammenwirken von Einzelgliedern. Von innen heraus bestimmt, streben alle Einzelglieder in dem geschlossenen Lebenszusammenhang nur einem Gesamtziel zu. Damit war der schroffste Determinismus ausgesprochen, und die Stoa schreckte vor dieser äussersten Konsequenz des Einheitsgedankens, von dem sie ausgegangen war, nicht zurück. Der Determinismus des stoischen Systems ist die unmittelbare Folge seines Pantheismus. Der Glaube an die unentrinnbare Macht des Schicksals geht vom Standpunkt des Weltganzen aus; das Einzelwesen und auch der Mensch kommt nur als ein unselbständiger Teil dieses Ganzen in Betracht. Die „göttliche“ Kraft, welche in der Welt waltet, könnte nicht die einheitliche Ursache aller Dinge sein, wenn es irgend etwas gäbe, was in irgend einer Beziehung unabhängig von ihr wäre. Die festgeschlossene Kette jenes unabänderlichen Kausalzusammenhangs, durch den alles und jedes in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Weltganzen bestimmt wird, würde durchbrochen, wenn auch nur ein einziges Glied dem bestimmenden Einfluss der göttlichen Urkraft sich entziehen könnte. Daher kann dem Menschen keine andere Stellen zur Macht des Verhängnisses gegeben werden, als den übrigen Wesen; auch ihm sind alle seine Handlungen und Schicksale durch den Zusammenhang der Dinge vorgezeichnet. Zwischen dem vornehmsten und niedrigsten Lebewesen waltet kein Unterschied; in jedem wirkt eine und dieselbe alles bestimmte Macht.

Wer erkennt in diesem Fatalismus nicht sofort das sprechendste Ebenbild jenes Determinismus, den uns die Urkunden des epischen Samkhya in dem alles bezwingenden Einfluss des Schicksals (daivam) entwerfen? Der heimarmene der Stoa und das daivam des Samkhya drücken in so übereinstimmendem Sinne die eine Vorstellung der unbedingten Notwendigkeit alles Geschehens aus, dass die Sätze, in denen uns die Stoa die Macht des Verhängnisses beleuchtet, ebenso gut von jenem Samkhya gesprochen sein könnten, der uns so anschaulich die düstere Macht des Daivana schildert. Wenn der Samkhya dem Menschen jegliche Freiheit und Selbstbestimmung in dem Satz: janasya na svatantrata abspricht, so folgt ihm der Stoiker mit der Leugnung aller selbstbestimmenden menschlichen Tätigkeit. Aber nicht auf diese Seite der Übereinstimmung möchte ich das Hauptgewicht legen. Denn eine solche Leugnung der Freiheit zu Gunsten der alles bestimmenden Macht des Schicksals findet sich auch ausserhalb der Stoa. Die enge Verwandtschaft zeigt sich in der Art, wie das Wesen des Schicksals hier und dort aufgefasst wird. Denn dieselbe Vernunft, die sich in der heimarmene der Stoa verwirklicht, verkörpert sich in dem daivam des epischen Samkhya. Das „Schicksal“, von dessen alles bestimmender Macht das Samkhya ein so gewaltiges Bild entwirft, ist nichts anderes, als die in Icvara, dem höchsten Herrn, persönlich und göttlich gedachte Weltvernunft (buddhi), in der das urstoffliche Wesen sich zur Mannigfaltigkeit des Weltganzen entfaltet. Weil also die Einzelseelen nur ein Ausfluss der einen Weltseele sind, so kommt in dem Willen der Einzelseele nur die zeugende Triebkraft der Weltvernunft zur Entwicklung. Die Handlung, die von dem Einzelnen

auszugehen scheint, hat ihren Ursprung in dem Urquell aller stofflichen Bewegung, in jener kosmischen Macht des Ahamkara, welche alle Wandlungen mit innerer Notwendigkeit hervorbringt. Stoa und Samkhya kommen also darin überein, dass beide alles Einzelne nur in dem ursächlichen Zusammenhang des Weltganzen betrachten, beide sehen in dem Einzelwesen nur einen unselbständigen Teil dieses Organismus und in der menschlichen Handlung nur ein Glied in der festgeschlossenen Kette von Ursache und Wirkung; beide leiten alle Veränderungen aus der ausnahmslosen Notwendigkeit, der in der kausalen Verknüpfung alles Einzelnen sich auswirkenden Macht ab; beide sehen in dieser Macht nur die Entwicklung eines einzigen Urwesens, und indem sie dieses Urwesen in der Weltvernunft persönlich und göttlich denken, fassen sie die Gesamtheit aller von der Weltvernunft ausgehenden Bewegungen in dem Wort „Schicksal“ zusammen. Die heimarmene der Stoa und das daivam des Samkhya drücken nur das unwandelbare Gesetz von Ursache und Wirkung aus.

Was nun diese Verwandtschaft erst in ihr volles Licht treten lässt, das ist die Art, wie Samkhya und Stoa mit dem Gesetz der unbedingten Notwendigkeit alles Geschehens die Verantwortlichkeit zu vereinigen suchen, die die Grundlage alles sittlichen Handelns bildet. Die Verantwortlichkeit verlangt die Anerkennung der freien Wahlentscheidung. Freiheit der Wahl ist aber dort ausgeschlossen, wo alles dem unentflieharen Verhängnis in der ewigen Verkettung von Ursache und Wirkung folgt.

Nun haben wir gesehen, wie das epische Samkhya dieses Widerspruchs Meister zu werden suchte in dem Streit, der sich zur Alternative von Daivam, „Schicksal“, oder Paurusham, „menschliche Handlung“, zuspitzte. Dass mit der schroffen Betonung des jede Freiheit aufhebenden Verhängnisses die sittliche Verantwortung unvereinbar war, lag auf der Hand. Um nun den Begriff der Verantwortung zu retten, setzte eine Richtung an Stelle des Daivam, „Schicksal“, den Begriff Paurusham. Das Wort Paurusham rückte im Gegensatz zum Daivam die menschliche Handlung in den Vordergrund. Jede menschliche Handlung bringt ihre Frucht hervor. Dass der Mensch immer im Kreislauf des Lebens gefangen bleibt, hat seinen Grund in der individuellen Handlung, die niemals ohne Wirkung bleibt. Weil das Individuum es ist, das handelt, darum ist auch das Individuum Ursache (karana) der konkreten Wirkung (karya), die sich kundgibt in der Verwirklichung dieses oder jenes Lebenslaufs. Dass dieses Individuum diesen und jenes Individuum jenen Lebenslauf einschlagen muss, hat seinen Grund eben in der unterschiedlichen Handlung, welche die einzelnen Individuen vollbringen. Und in diesem Einfluss der individuellen Handlung auf Lohn und Strafe liegt die Verantwortung. Zwar bringt die individuelle Handlung mit unfehlbarer Wirksamkeit die Frucht des Lohnes und der Strafe in diesem und jenem Lebenslauf hervor. Aber dass der Lauf diesen und nicht jenen Lauf nimmt, daran ist dieses „Ich“ Schuld. Ein anderes „Ich“ ist Ursache eines anderen Lebenslaufs. Das Individuum erscheint demnach als die unmittelbare Ursache, und auf diese unmittelbare Ursächlichkeit wird die sittliche Verantwortung gegründet. Nun habe ich bereits gezeigt, dass diese „sittliche Verantwortung“ ein Spiel mit Worten ist. Nur sehr unvollkommen versteckt sich in dieser köstlichen Unterscheidung von Daivam und Paurusham der nackte Fatalismus. Denn was ist diese „individuelle Handlung“ (paurusham) als unmittelbare Ursache anderes, als ein Glied in der Reihenfolge von Ursache und Wirkung, in welcher sich mit unbezwingbarer Notwendigkeit der Prozess der Weltentwicklung vollzieht? Dieses Glied kann nicht fehlen und die Einheit des Weltganzen würde aufhören, wenn auch nur ein Teil sich dem überwältigenden Einfluss der einheitlichen Ursache aller Bewegung entziehen könnte. Wenn daher das Einzelwesen handelt, so kommt in ihm nur die Tätigkeit des Urwesens zum Durchbruch; und die treibende Kraft des Weltwillens ist es, die in dem Einzelwillen

zur Tätigkeit drängt. Das Einzelwesen steht zum Urwesen in dem Verhältnis einer untergeordneten Ursache und weil die Einzelwesen als untergeordnete Ursache untereinander selbst unterschieden sind, darum sind sie auch untereinander verschieden als Ursachen des sittlichen [des ethischguten] Handelns. Dass ich diesen Lebenslauf einschlagen muss, du jenen Lebensweg, dass mein Geschick sich anders gestaltet, als das deine, hat seinen Grund darin, dass die eine vom Urwesen ausgehende und in dem Weltganzen sich ausbreitende und tausendfach sich individualisierende Bewegung des stofflichen Seins in mir sich anders gestaltet als in dir. Darum bin ich die unmittelbare Ursache des in meinem Lebenslauf verkörperten Teils der Bewegung. Denn die Weltseele an sich betrachtet, erscheint nicht so und nicht so, handelt weder so noch so. Erst in den Einzelwesen differenziert sie sich. Ohne die Einzelwesen gäbe es keine Einzelhandlung, keine Ursache des Lohnes oder der Strafe. Wenn sich also eine ebenso große Verschiedenheit des sittlichen wie des natürlichen Lebens offenbart, so sind für diese Verschiedenheit die Einzelwesen verantwortlich.

Mit dieser speziösen Unterscheidung suchte der Fatalismus des epischen Samkhya die Möglichkeit der sittlichen Zurechnung zu wahren und der Vorbedingung aller sittlichen Vergeltung gerecht zu werden.

Wenden wir uns nun der Stoa zu, so stossen wir auf die merkwürdige Tatsache, dass ihre Hauptvorkämpfer auf die gleiche Unterscheidung der allgemeinen und besonderen, der höheren und untergeordneten Ursache verfielen, um in der Verantwortlichkeit die Grundlage des sittlichen Lebens zu retten. Sie bemühen sich zu zeigen, dass trotz dieses Determinismus oder vielmehr gerade durch ihn der Mensch die Ursache seiner Handlungen in dem Sinne bleibe, dass er dafür verantwortlich zu machen sei. Namentlich Chrysippos scheint die äussersten Anstrengungen gemacht zu haben, um der unbedingten Necessitas, welche die Verantwortung aufhebt, zu entgehen, ohne das Fatum preisgeben zu müssen. Auf Grund einer Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen sucht er zu zeigen, dass allerdings jede Willensentscheidung notwendig sei, insofern alle menschlichen Funktionen dem ausnahmslosen Kausalnexus unterworfen sind. Aber das sei keine Notwendigkeit, welche die der sittlichen Zurechnung vorausgehende Selbstbestimmung unmöglich mache. Das wäre nur dann der Fall, wenn des Menschen Handeln dem Zusammenwirken äusserer Umstände und Einflüsse unterworfen sei. Nun kann sich zwar der Mensch seiner Umgebung nicht entziehen; aber die äusseren Umstände kommen in ihrem Einfluss über den Bereich von Nebenursachen nicht hinaus. Ursache, dass dieses geschieht, jenes unterlassen wird, ist die von dem individuellen Willen ausgehende Zustimmung oder Ablehnung. Für diese Zustimmung oder Ablehnung aber ist jedes Einzelwesen und nicht das Urwesen verantwortlich. Geht auch der individuelle Wille als hegemonikon von der zeugenden Urvernunft aus, so gestaltet er sich doch gerade durch die Spaltung des Urwesens in jedem Sonderwesen zu einer selbständigen, von jedem andern verschiedenen Natur, die als eigenes Prinzip des Handelns zu gelten hat. Wirkt auch in allem eine und dieselbe alles bestimmende Macht, so wirkt sie doch in jedem Einzelwesen seiner eigentümlichen Natur gemäß. Die Handlung ist „freiwillig“, insofern ihre unmittelbare Ursache nicht die zeugende Triebkraft des Urwesens, sondern der eigene Trieb und Entschluss des Individuums ist. Weil diese Handlung aus dir, jene Handlung aus mir entspringt, darum wird diese Handlung dir und jene mir zugerechnet und während deiner Handlung Belohnung folgt, begleitet die meine Strafe. Dass dies keine andere „Verantwortlichkeit“ ist als jene, die jedes Bewegungsprinzip überhaupt trifft, leuchtet ein. Denn jedes der unendlich zahlreichen Prinzipien, in die das Weltganze zerfällt, ist individuell von dem anderen verschieden und darum als die besondere und unmittelbare Ursache dieser und nicht jener

Bewegung, auch für die von ihm erzeugte Bewegung, allein haftbar. Aber alle individuellen Prinzipien so viele ihrer auch sein mögen, sind Teile eines einzigen Ganzen; und ihr gesamtes Wirken ist ihnen im Zusammenhang dieses Ganzen durch den unverbrüchlichen Kausalnexus vorgezeichnet.

So begegnen sich Stoa und Samkhya, in dem gleichen Versuch, die sittliche Zurechnung, unbeschadet der heimarmene und des daivam, dadurch zu retten, dass sie zwischen unmittelbarer und mittelbarer Ursache unterscheiden und die Verantwortlichkeit auf die individuelle Verschiedenheit des Einzeltriebes zurückleiten.

Aber so illusorisch dieser Versuch innerhalb eines Systems ist, das nur die ausnahmslose Verkettung aller Erscheinungen durch Ursache und Wirkung zulässt, so glaubten doch beide Schulen gerade in dem Gegensatz der Weltseele und Einzelseele den Schlüssel zum innersten Wesen der Verantwortlichkeit entdeckt zu haben. Hier wie dort ist es die unterschiedene Individualität, auf der die sittliche Verantwortung beruht, das „Ich“, das der unmittelbare Grund ist, dass dieses und jenes geschieht. Und je schroffer der Begriff der Individualität im Gegensatz der Einzelseele und Weltseele betont wird, um so entschiedener glauben Samkhya und Stoa den Begriff der Verantwortlichkeit zu vertreten. Beiden Schulen gemeinsam ist die Pflege eines lebhaften Verantwortlichkeitsgefühls. Und dieser übereinstimmende Zug kennzeichnet nicht weniger die enge innere Verwandtschaft zwischen Samkhya und Stoa. Wir sahen, wie Samkhya in dem „Ich“ die leben- und leidenerregende Macht, den Urgrund alles Bösen entdeckte. Aus der Erkenntnis dieser Macht ging der Versuch hervor, den Einfluss des „Ich“ zu brechen. Der Weg dazu erschloss sich in der Überwindung des Einflusses, den die Welt auf die individuelle Triebkraft ausübt. Verwirklicht wird diese Überwindung im Ideal des Yogin. Die Loslösung von der sinnenfälligen Welt, welche im Yoga erstrebt wird, ist das ethische Ideal des Samkhya. Und mit diesem ethischen Ideal des Samkhya stimmt das ethische Ziel, auf das die ganze Ethik des Stoa gerichtet ist, bis zu den kleinsten Zügen in dem Ideal des Weisen überein.

2. Das ethische Ideal

Der ethische Grundzug, den die Philosophie der Stoa annahm, verkörpert sich im Ideal des Weisen, dem sein Wissen die Pforte zur Glückseligkeit eröffnet.

Das hervorstechendste Merkmal in der Begriffsbestimmung des Weisen ist die Ataraxia, die vollständige Unerschütterlichkeit, und diese gründet auf der Unabhängigkeit vom Weltenlauf. Er ist frei. Was ihm auch geschieht, kann sein inneres Glück nicht angreifen. Die Überwindung der Aussenwelt bedingt die Glückseligkeit des Weisen.

Der Weise muss die Welt, über die er ausserhalb keine Gewalt hat, in sich selbst überwinden; er muss Herr werden über die Wirkungen, welche sie auf ihn ausübt. Diese Einwirkungen aber bestehen in den Gefühlen und Begierden, die Leben und Welt im Menschen erregen; sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände.

Die Weisheit bewährt sich in der Art, wie sich der Mensch zu seinen Affekten verhält; sie ist die wesentliche Freiheit von den Affekten (apathia), der Zustand schmerzloser und wunschloser Ruhe.

Soll die Weisheit glücklich machen, so muss sie den Menschen vom Weltenlauf so unabhängig wie nur irgend möglich machen. Nun ist aber jedes Bedürfnis und jede Begierde ein Band, welches den Menschen vom Schicksal abhängig macht. Wir setzen uns den fremden Mächten aus, je mehr Begierden wir haben. Jede Begierde macht uns zu Sklaven der Aussenwelt. Über die Aussenwelt haben wir keine Gewalt, wohl aber über die Begierden. Der Weise soll sich nur dem fügen, was die Natur unabweisbar verlangt, alles aber verachten, was nur menschliche Meinung und Satzung begehrenswert

erscheinen lässt. Reichtum und Ehre sind ebenso entbehrlich, wie die Genüsse der Sinne. Alles muss dem Weisen gleichgültig werden. Unter diesen Umständen bleibt dem Menschen nur übrig, den Verleitungen zum Meinen und Handeln so viel wie möglich aus dem Wege zu gehen.

Der Weise wird daher, wenn er sich auch dem Weltlauf gegenüber jener Gefühlserregungen nicht ganz erwehren kann, mit der Kraft der Vernunft ihnen die Zustimmung verweigern; er lässt sie nicht zu Affekten werden. Seine Tugend ist die Effektivität. Seine Überwindung der Welt ist diejenige seiner eigenen Triebe. Kann der Mensch nicht hindern, dass das Schicksal ihm Lust und Schmerz bereitet, so vermag er doch, indem er die erstere nicht für ein Gut und den letzteren nicht für ein Übel erachtet, das stolze Bewusstsein seiner Selbstgenügsamkeit zu bewahren. In der [absoluten] Selbstgenügsamkeit bedarf der Mensch keiner Lebensgemeinschaft mehr. Für ihn gibt es weder Vater und Mutter, noch Frau und Kind mehr⁶⁴.

Diese Unabhängigkeit von allem Äusseren, jene Gleichgültigkeit gegen Alles, was in den Augen der Menschen begehrenswert oder verabscheuungswürdig ist, war mit der ganzen Einseitigkeit des kynischen Lebens und der kynischen Grundsätze verknüpft. Sie forderte das kynische Leben zwar nicht ausdrücklich von ihren Mitgliedern, aber doch blieb es immer ihr Ideal. Vernünftig handelt und denkt der Mensch nur, sofern sein persönliches Tun dem allgemeinen Gesetze gemäß ist; dieses ist aber ein und dasselbe für alle Vernunftwesen; sie alle sollen daher dasselbe anstreben und sich als Teile eines wesentlich zusammengehörigen Ganzen erkennen. In seiner Vernunft weiss sich der Mensch als Teil des Ganzen und eben damit als verpflichtet, seinen eigenen Vorteil dem des Ganzen unterzuordnen.

Das ist also das hervorstechendste Merkmal des „Weisen“: Die unbedingte Unabhängigkeit vom Weltlauf und die daraus entspringende „Unerschütterlichkeit“ (ataraxia). Der Mensch soll Herr werden über die Einwirkungen, welche die Aussenwelt auf ihn ausübt. Diese Einwirkungen aber bestehen in den Gefühlen und Begehrenen, die Leben und Welt im Menschen erregen; sie sind Störungen seines eigenen Wesens, Leidenszustände (pathe, affectus). Die Weisheit bewährt sich also in der Art, wie sich der Mensch zu seinen Affekten verhält, sie ist wesentlich Freiheit von Affekten, Affektlosigkeit. Unbewegt in sich selbst zu ruhen, das ist der Segen dieser „Weisheit“.

Die enge Übereinstimmung zwischen dem ethischen Ideal der Stoa und des Samkhya springt sofort in die Augen, wenn wir der ataraxia, „Unerschütterlichkeit“, das indische acalatvam, „Unbeweglichkeit“, der apathia das asangatvam, „Leidenschaftslosigkeit“, gegenüberstellen. Wie aus der stoischen ataraxia und apathia jene vollkommene Ruhe des Geistes fließt, so ist das Ergebnis der „Leidenschaftslosigkeit“ im indischen Ideal der unbedingte Friede (canti), der in so mannigfachen Bildern beschrieben wird.

Wie im Samkhya, so wird in der Stoa der Höhepunkt des ethischen Ideals in der unbedingten Isoliertheit erreicht. Jenes Kaivalyam, das die innerste Natur der Sittlichkeit und der Seligkeit im Samkhya ist, wird auch für den Stoiker das Ziel, dem sich sein ganzes ethisches Streben zuwenden muss. Und um dieses zu erreichen, muss der Stoiker jene vollkommene Gleichmütigkeit erstreben, die vom Samkhyin gefordert wird. Er muss alles, was das Leben bietet, verachten lernen. Nun sahen wir aber, dass die Ethik des Samkhya, obgleich sie auf der einen Seite unbedingte „Isoliertheit“ in der Verachtung

⁶⁴ Fußnote des Hrsg.: Die absolute Selbstgenügsamkeit ist jedoch kein Dogma der stoischen Philosophie. Die Stoa kennt keine Asketen, wie der religiöse Buddhismus, sondern sozusagen nur philosophische Laienanhänger, die sich mehr oder weniger dem Ideal des Weisen annähern wollen, wie es in ihren individuellen Kräften und ihren jeweiligen gesellschaftspolitischen Lebensumständen steht.

alles Sinnenfälligen verlangt, auf der anderen Seite die allgemeine Menschenliebe zur höchsten sittlichen Pflicht macht. Diese allgemeine Menschenliebe entsprang dem Gedanken, auf dem das ganze System ruht, dass nämlich in allen Einzelwesen nur die eine Weltseele lebt und wirkt. Daher sind wir alle nur Teile eines einzigen Ganzen. Und nun sehen wir, wie in voller Übereinstimmung mit dem Samkhya die Stoa auf der einen Seite unbedingte Isoliertheit, auf der anderen Seite umfassendste Hingabe an alle Menschen fordert. Denn wie im Samkhya, so ist es auch in den Stoa die eine Weltseele, welche in allen Einzelseelen sich offenbart.

Daher werden in dem Verhalten gegen die Mitmenschen von den Stoikern als Grundbestimmungen die selben zwei Pflichten, die der Gerechtigkeit und der Menschenliebe, hervorgehoben. Der Satz von der natürlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen forderte die umfassendste und rückhaltloseste Menschenliebe. Wohltätigkeit, Milde, Sanftmut, unbeschränktes Wohlwollen, die Bereitwilligkeit, Anderen zu verzeihen: das sind die Haupttugenden des Samkhyin und des Stoikers.

Fassen wir die übereinstimmenden Elemente zusammen, so ergibt sich unzweifelhaft eine innere Verwandtschaft von Samkhya und Stoa. In beiden Systemen kommt der gleiche Grundcharakter zum Ausdruck. Wie das Samkhya entstand der Stoizismus durch die eigentümliche Verbindung des Praktischen mit dem Theoretischen. Ein praktisches Motiv, das Ideal des die Welt überwindenden Weisen, bildet die innerste Wurzel beider Systeme. Denn hier wie dort liegt der leitende Gedanke in dem Versuch, durch wissenschaftliche Erkenntnis des Weltganzen den Weg zum Ideal der Sittlichkeit [des Ethischguten] und der Glückseligkeit [des Glücks] zu erschließen. Der ethische Gesichtspunkt war es, von dem das Samkhya ausging, und der die Ergebnisse seiner Spekulation beherrscht. Den gleichen praktischen Standpunkt nimmt der Stoiker ein, wenn er durch umfassende Anwendung desselben demonstrativen Beweises, dessen sich das Samkhya bedient, die Welt in der Einheit des Urwesens erfasst. Aber ist es eine Verwandtschaft, die auf Gemeinsamkeit des Ursprungs beruht? Da das Samkhya nicht aus der Stoa hervorgegangen sein kann, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, ob nicht die Stoa unter dem Einfluss des Samkhya entstanden sein könnte. Warum soll diese Möglichkeit a limine abgewiesen werden?

Man hat kein Bedenken getragen, das pythagoräische Zahlensystem in Verbindung mit dem Samkhya zu bringen. Und doch, wie schwach waren zur Zeit eines Pythagoras noch die Fäden, welche den fernen Osten mit dem griechischen Kulturleben verknüpften! Hat Pythagoras überhaupt jemals Fühlung mit indischem Geistesleben mittelbar oder unmittelbar gewonnen? Wie ganz anders aber lagen die Verhältnisse, als die Stoa an der Wende des vierten und dritten Jahrhunderts v. Chr. ins Leben trat⁶⁵. Der kühne Makedonier hatte die Pforten des Ostens gesprengt und griechisches Leben flutete nach Indien hinüber. Ein reger Wechselverkehr entwickelte sich im Bereiche des alten Gandhara im Nordwesten Indiens zwischen Griechen und Indern. Dort lag das berühmteste Zentrum des wissenschaftlichen Lebens, das alte Taxila. Taxila⁶⁶ gilt in dem

⁶⁵ Silvain Lévi: >Les Grecs dans l'Inde<, Paris 1898; A. Weber: >Die Griechen in Indien<, in: Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXXVII, S. 923 ff.

⁶⁶ „Es scheint fast, als ob in den Zeiten, denen unsere Quelle entstammt, dieses Takkasila der Mittelpunkt des geistigen Lebens von Indien, eine Hochschule des Brahmanentums gewesen ist, an Bedeutung selbst Benares überragend; denn wiederholt wird erwähnt, dass die Könige von Kasi ihre Söhne nach dem fern gelegenen Takkasila zum Studium senden. Es klingt unglaublich, wenn wir von derartigen, obendrein zu Fuß zurückgelegten Reisen der jungen Prinzen lesen (II, 277) ... Doch ist zu bedenken, dass auch in anderen Pali-Texten Takkasila als der Sitz großer Gelehrsamkeit und das Ziel wissensdurstiger Jünglinge erwähnt wird, so >Mahavagga< VIII, I, 6,

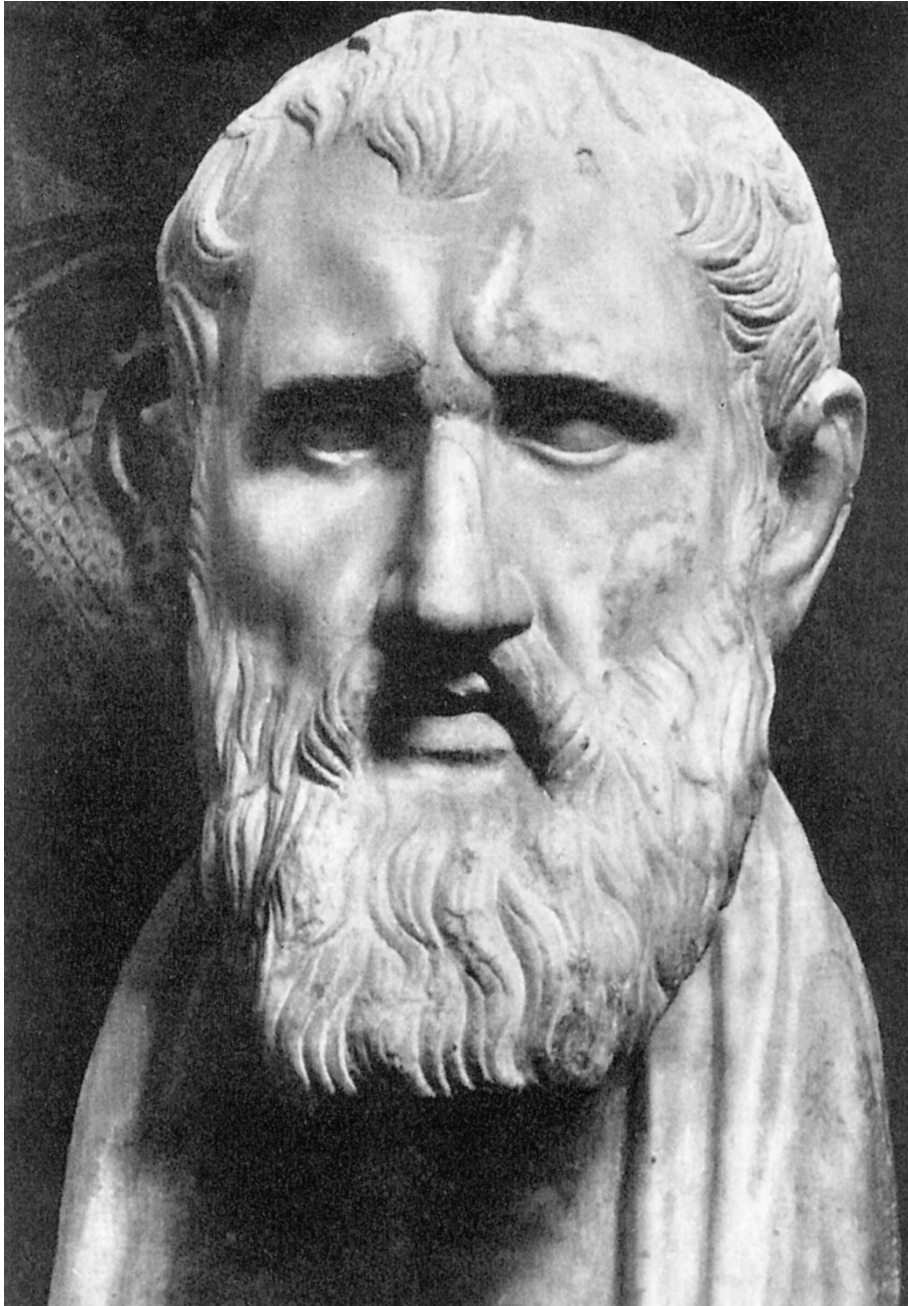
Zeitalter, das sich in den Urkunden des älteren Buddhismus widerspiegelt, als die Metropole der indischen Geisteswissenschaften. Dorthin strömt die indische Jugend, um unter Anleitung der berühmtesten Geisteslehrer in die Geheimnisse der Erlösungswissenschaft eingeführt zu werden. Dass das Samkhya im Mittelpunkt der Forschung stand, wissen wir bereits aus den Dharma-Sutras des Gotama. Schon jenes älteste Gesetzbuch nennt unter den Wissenschaften, welchen die Prinzen obliegen sollen, die anvikshiki (XI 3)⁶⁷. Die anvikshiki aber ist nicht die „Logik“, sondern „die auf der Logik gegründete Wissenschaft des höchsten Geistes“ (anvikshiki brahmavidya), das Samkhya⁶⁸. Im Samkhya hatte die fortschreitende Spekulation das Erlösungsproblem methodisch und systematisch beantwortet. Darum kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dass die Metropole des indischen Wissens die Hauptpflegestätte jener Wissenschaft war, in der das höchste sittliche und religiöse Ideal erreicht schien. In Taxila blühte das Studium des Samkhya. Nun aber stand im Zeitalter des entstehenden Stoizismus unter allen Städten Indiens keine in so regem Verkehr mit den Griechen, als die Hauptstadt jenes Landes, Gandhara, das einem neuen Zweig der hellenistischen Kunst später den Namen geben sollte. Die architektonischen Reste geben Zeugnis von der griechischen Kunst, die bis nach Taxila vorgedrungen war. Griechische Kunst trat in den Dienst des religiösen Lebens der Inder. Warum sollte nicht an dem Punkt, wo griechisches und indisches Leben sich berührten, indische Wissenschaft Einfluss auf die Griechen gewonnen haben, während umgekehrt griechische Kunst die indische beeinflusste? Denn der Verkehr, dessen Zentrum Taxila im Zeitalter der Diadochen wurde, setzte sich bis tief in den Anfang der christlichen Zeitrechnung fort, also gerade während jenes Zeitraums, innerhalb dessen die Entwicklung des Stoizismus fällt. Welchen Ruhm Taxila noch im ersten Jahrhundert n. Chr. in der griechischen Welt genoss, bezeugt uns die Erzählung von des Apollonius von Tyana Reise nach Indien. Welche Bewandnis es auch immer mit der Reise selbst haben mag, in dem Umstand, dass die Legende den Apollonius nach Taxila führt, um ihn die Geheimwissenschaft der Inder lernen zu lassen, liegt ein Beweis für die Bedeutung, welche griechische Überlieferung dieser Metropole des Wissens beilegte.

Und so lässt sich wohl die Möglichkeit nicht bestreiten, dass das System des Samkhya Einfluss auf die griechische Philosophie gewinnen konnte. Hat es tatsächlich Einfluss ausgeübt? Die Elemente, durch die sich Samkhya und Stoa trotz aller Ähnlichkeit unterscheiden, sprechen vielleicht dagegen. Aber kein Gegensatz, keine Verschiedenheit vermag die Tatsache zu verdrängen, die in den gemeinsamen Zügen des Samkhya und der Stoa uns entgegentreten; und mit dieser Tatsache muss sich die künftige Forschung befassen, wenn sie nach allen Seiten der geschichtlichen Stellung des Samkhya gerecht werden will.

wo erzählt wird, dass in Takkasila ein weltberühmter Arzt wohnte, zu dem sich der junge Javaka von Rajagaha aus begibt, um dessen Kunst zu erlernen.“ Rich. Fick: >Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit<, Kiel 1897, S. 62.

⁶⁷ Vgl. >Mahabharata als Epos und Rechtsbuch<, Mahabharata-Studien Bd. I, von Joseph Dahlmann, S. 211.

⁶⁸ Manu VII, 43: trayim vidyam ... anvikshikim brahmavidyam identisch mit Gaut. XI, 2 trayyam anvikshikyam.



Zenon von Kition

2. Kapitel Die stoische Philosophie

2.1: Die stoische Physiktheorie - eine materialistische Naturphilosophie vom Herausgeber

1. Gott ist das Naturgesetz

Die Menschen der Vorzeit erkannten eines Tages, dass alles Leben auf der Erde von der wärmenden Kraft der Sonne abhängt. Seit dieser revolutionären Erkenntnis beobachteten sie den Lauf der Sonne und der anderen Himmelskörper während des ganzen Jahres bei Tag und bei Nacht.

Der Wechsel der Jahreszeiten - von der höchsten Erwärmung im Sommer bis zur tiefsten Abkühlung im Winter - war den Menschen zuerst ein unerklärliches Phänomen. Jedoch merkten sie bald, dank ihres unstillbaren Wissensdrangs, dass es mit dem Stand der Sonne am Firmament zusammenhängen muss. Befand sich die Sonne am höchsten Punkt, war es auf der Erde am heißesten, stand sie am tiefsten, war es am kältesten. Diese Erkenntnis stand am Beginn der sogenannten Megalithkultur. Die Steinanlagen von Stonehenge und anderer Orte dienten der Berechnung der Sommer- und Wintersonnenwende. Aus den physikalischen Erkenntnissen der Menschheit entstand die sogenannte Naturphilosophie.

Zenon von Kition, der angebliche Begründer der stoischen Philosophie, war ein Samkhyin, d.h. er lehrte in Athen ein fertiges philosophisches System, das aus Indien stammte. Höchstwahrscheinlich war sogar bereits Heraklit von Ephesos ein Samkhyin, denn Zenon übernahm von ihm die materialistische Physiktheorie.⁶⁹

Leider ist von der ursprünglichen Samkhya-Philosophie sehr wenig über die Jahrtausende hinweg erhalten geblieben. Wenn wir von der begründeten Annahme ausgehen, dass Zenon von Kition ein Samkhyin war, demnach Samkhya-Lehre und Stoa weitgehend identisch sind, so ist unsere älteste und authentischste Quelle zweifelsohne die Stoa, obwohl die Samkhya-Philosophie lange vor der Stoa bestand. Die indischen Überlieferungen mussten - aufgrund der kriegerischen Katastrophen, die hauptsächlich den Norden Indiens heimsuchten - mehrere theistische Metamorphosen durchlaufen und wurden dadurch stark verfälscht.

Die stoische Physiktheorie ist – abgesehen von kleineren Abweichungen in speziellen Fragen – diese: Ehe es eine Erde und einen Kosmos gab, war das Urfeuer, Aether genannt. Dieses Urfeuer ist gleichzeitig die Urmaterie. Also einerseits die Grundlage der sichtbaren Welt, die Materie, die sich daraus entwickelte, und andererseits das Naturgesetz, die schöpferische Kraft, Logos genannt. Der Aether ist also Materie und Naturgesetz gleichermaßen. Die Materie ist passiv und das Naturgesetz - der Logos - aktiv.⁷⁰

⁶⁹ Siehe Max Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872.

⁷⁰ Wir können uns dies tatsächlich so vorstellen wie die Gravitationskraft. Die Materie ist an sich passiv. Jedoch große Materieansammlungen, wie Fixsterne, Planeten und Schwarze Löcher,

Der Aether wird mit den verschiedensten Namen benannt: als „Grundstoff“, als das „schöpferische Urfeuer“, als „das Wesen“, als „Logos“, als „Natur“ oder „Naturgesetz“, als „kunstverständiges Feuer“, als „Schicksal“ und nicht zuletzt auch als „Gott“.

Alles, was in der Welt vorhanden ist, ging – nach der stoischen Physiktheorie - aus dem schöpferischen Urfeuer - dem Aether - mit naturgesetzlicher, unabwendbarer Notwendigkeit hervor. Ein Teil des Aethers verwandelte sich zuerst in eine dunstartige Masse, diese in wässrige Flüssigkeit, aus welcher sich durch die nachwirkende Kraft des Feuers das Wasser, die Erde und die Luft ausschieden. Aus der Luft wiederum kann Feuer hervorbrechen, wie wir es bei einem Gewitter sehen. Dieses irdische Feuer ist vom Aether dadurch verschieden, da es mit Luft vermischt, also unrein ist. Es gibt demnach in der stoischen Physiktheorie fünf verschiedene Elemente, wie in der Samkhya-Lehre, nämlich: das Urfeuer, alias die Urmaterie, alias der Aether, woraus wiederum vier weitere Elemente (gr. *stoikeya*) entstehen können: irdisches Feuer, Luft, Wasser und Erde. Darauf machte bereits Paul Barth, >Die Stoa<, Stuttgart 1903, aufmerksam. Am Ende dieser Entwicklung stand die Erde mit einer Vielzahl von Unterelementen, Pflanzen und Lebewesen.

Alles ist materiell gedacht bei den Stoikern: die Psyche, unsere Vorstellungen, die Affekte, die Tugenden, rein alles. Die stoische Philosophie ist materialistisch, wie die Samkhya-Lehre. Wie konnte eine Philosophie das Prädikat „pantheistisch“ erhalten, obwohl sie alles andere als theistisch ist? Oder fragen wir anders herum: Wie konnte die Stoa der Verfolgung der Theisten anscheinend mühelos entgehen, obwohl sie eine materialistische Philosophie beinhaltet? In Athen gab es seit dem Jahr 432 v. u. Zr. die gesetzliche Handhabe für Asebieprozesse (Gottlosenprozesse). Religionskritische Philosophen, wie Theodoros von Kyrene, Diagoras von Melos, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Kritias, Sokrates, Antisthenes, Demokritos und viele andere wurden des Atheismus⁷¹ angeklagt und günstigenfalls des Landes verwiesen. Zenon von Kition könnte durchaus die Asebieprozesse gegen Demades und Aristoteles, die beide Anhänger Alexanders des Großen waren, gegen Theophrast und vor allem gegen Stilpon von Megara, einen Kyniker und Schüler des Diogenes, unmittelbar miterlebt haben.⁷² Ihm und seinen Nachfolgern blieb daher nichts anderes übrig, als ihrer materialistischen Philosophie zumindest den Schleier eines theistischen Systems umzuhängen.

Diogenes Laertius schrieb in seinem Werk >Leben und Lehren berühmter Philosophen<, VII, 68: „[Nach Ansicht der Stoiker] ist alles eines und dasselbe: Gottheit und Logos, Schicksal und Zeus; und dieser [gemeint ist Zeus, der oberste Gott der Griechen] werde noch mit vielen anderen Namen [darunter auch mit dem Namen Aether, Natur oder Naturgesetz] bezeichnet.“

Aber wenn Gott gleich Aether ist und Aether gleich Vernunft und Vernunft gleich Schicksal und Schicksal gleich Naturgesetz, dann ist auch Gott gleich Naturgesetz. Und das ist nichts anderes als – Atheismus.

bewirken etwas durch ihre Massenanziehungskraft: die Gravitation. Die Aether-Theorie der Stoiker (passive Materie und aktive Kraft, die der Materie innewohnt) erscheint mir wie eine Vorahnung der Gravitationskraft.

⁷¹ Vgl. Marek Winiarczyk, >Wer galt im Altertum als Atheist?<, in *Philologus - Zeitschrift für klassische Philologie*, Band 128, Akademie-Verlag, Berlin 1984.

⁷² Vgl. Peter Fischer, >Die Asebieklage des attischen Rechts<, Inaugural-Dissertation, Erlangen 1967.

Aetios I,7,33; SVF 2,1027:

„Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet ...“

Diogenes Laertius VII, 84:

„Die Stoiker sagen, Gott [alias der Aether] ist ein intelligentes, kunstverständiges Feuer (gr. pyr technikòn), welches methodisch zur Entstehung voran schreitet ...“

Wenn wir die stoische Physiktheorie mit der Samkhya-Lehre vergleichen, erkennen wir sogleich, dass die Stoiker die Gleichsetzung von Naturgesetz mit Gott ihrem System hinzugefügt haben, denn im Samkhya ist nichts dergleichen zu finden. Diese philosophische Spitzfindigkeit diente den antiken Stoikern einzig und allein zum Schutz vor theistischen Angriffen und Verfolgungen; und das war ihnen, nach allem was wir wissen, bestens gelungen. Der Atheismus der Samkhya-Lehre war in Indien allgemein bekannt und wohl auch toleriert.

Der absolute Beweis für die sogenannte Stufen- oder Geheimphilosophie der Stoiker ist diese Äußerung des Chrysippos:

„Chrysippos sagt, dass die Lehren von den Göttern ganz mit Recht als teletê [Einweihungen] bezeichnet werden. Sie müssten nämlich teleutaioi [als letzte] und im Anschluss an alles andere gelehrt werden, wenn die Psyche eine Stütze habe, gestärkt sei und gegenüber den Uneingeweihten zu schweigen vermöge. Denn über die Götter ein richtiges Verständnis zu gewinnen und ihrer mächtig zu werden, das sei eine große [intellektuelle] Anstrengung.“⁷³

Erst wenn die Psyche eines Neulings stark genug war, um die Wahrheit - d. h. die Gewissheit der Endlichkeit des Lebens - ertragen zu können, erst dann durfte er in die atheistische Geheimphilosophie eingeweiht werden. Außerdem musste gewährleistet sein, dass er gegenüber den fanatischen Andersdenkenden - den Theisten - zu schweigen verstand, denn man musste sehr vorsichtig sein, um die eigene Existenz und die der Gleichgesinnten nicht zu gefährden.

Einen weiteren klaren und eindeutigen Beweis für die Stufen- und Geheimphilosophie der Stoiker fand ich bei Klemens von Alexandria. In dem Werk >Die Teppiche< (Stromateis)⁷⁴, II. Buch, § 58,2 lesen wir:

„Ja auch die Stoiker sagen, dass Zenon der Erste [Zenon von Kition] manches geschrieben habe, was sie nicht leicht [im Sinne von: nicht ohne besondere Vorsichtsmaßnahmen] den Schülern zu lesen gestatten, ohne dass sie zuerst eine Prüfung darüber bestanden haben, ob sie in rechter Weise philosophieren.“

Diese Vorsichtsmaßnahme diente natürlich einzig und allein zum Schutz der Anhänger der stoischen Philosophie vor den Angriffen theistischer Fanatiker.

Wenn also in der Abhandlung eines antiken Stoikers von Gott die Rede war, dann wusste ein in die stoische Physiktheorie Eingeweihter natürlich sofort, dass der Autor

⁷³ Quelle: Karlheinz Hülsler, >Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker<, Nr. 650: Etymologicum Magnum s. v. teletê, p. 751, 16 - 22; Ed. Gaisford col. 2108.

⁷⁴ In der Übersetzung von Franz Overbeck.

anstatt „Gott“ eigentlich „Aether“, alias „Naturgesetz“ meinte. Aether, alias Naturgesetz, ist synonym für Gott zu setzen.

Über Epiktets Lehre schrieb Adolf Bonhöffer, >Epictet und die Stoa<, Stuttgart 1890, Seite 65: *„Während nun aber Seneca und M[arc] Aurel die persönliche Fortdauer nach dem Tod immerhin als eine, wenn auch entfernte, Möglichkeit im Auge behalten haben, hat Epictet darauf vollständig verzichtet. So lautet im wesentlichen auch Zellers Urteil (>Geschichte der griechischen Philosophie<, III, 1, 746), indem er freilich zugleich es ausspricht, dass Epictets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tod nicht leicht anzugeben sei (vergl. Stein, >Psychologie der Stoa<, I, 201). Jedoch meines Erachtens liegt dieselbe ganz klar zu Tage: eine persönliche Fortdauer nach dem Tod liegt gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises, ja sie wird durch seine Aeusserungen geradezu ausgeschlossen. Ganz unzweideutig lehrt er, dass der Mensch und damit natürlich auch das individuelle Bewusstsein aufhöre mit dem Tod (>Diatriben<, II, 5, 13: alles Entstandene muss vergehen [...]. Wenn also Epictet den Tod eine αποδημια nennt oder von „jener Wohnung“ spricht, die jedem offen stehe (I, 25, 20), so meint er damit keineswegs eine Entrückung zu seligen Geistern, sondern, wie die Stelle III, 24, 92 etc. deutlich zeigt, nichts anderes als die Verwandlung der Bestandteile in etwas Neues. Zugleich ersieht man aus Stellen wie III, 13, 15 etc., dass Epictet offenbar die Götter und Dämonen, von welchen das ganze Weltall voll sein soll, nicht als persönliche Wesen gefasst hat: denn eben dort, wo er sagt, dass es keinen Hades gebe, sondern alles voll sei von Göttern und Dämonen, schildert er den Tod als Rückkehr zu den στοιχεια [stoikeia = den Elementen].“*

Die Lehren Epiktets stehen klar und eindeutig auf dem Boden der stoischen Physiktheorie. Die Urmaterie, der Aether, besteht aus einer passiven Materie, der eine aktive Vernunftkraft (gr. logos) innewohnt. Die menschliche Vernunft ist ein Teil dieses Aether-Logos. Mit unserem Tod vergeht alles Irdische und kehrt in die stoikeia, in die Elemente zurück. D. h. auch unsere Vernunft ist sterblich, bzw. endlich; sie kehrt zur Urvernunft, in die Aetherregion zurück. Epiktet war sich daher der stoischen Geheimphilosophie absolut bewusst und er lehrte eindeutig danach. Nur der Eingeweihte wusste, dass mit Zeus eigentlich der materielle Aether-Logos gemeint war. Flavius Arrianus, der die mündlichen Lehrvorträge (Diatriben) Epiktets niederschrieb und der Nachwelt erhalten hat, war möglicherweise ein Theist. Er interpolierte die Lehre Epiktets ins Theistische; aber nur in geringem Umfang, denn die wahre Lehre der materialistischen Stoiker ist durchaus erhalten geblieben, siehe Bonhöffer. Wir können daher ohne Bedenken, ja wir müssen sogar ehrlicher Weise in den >Diatriben< und im >Handbüchlein der stoischen Philosophie< das Wort „Gott“ durch „Naturgesetz“ ersetzen. Arrianus tat des öfteren das genaue Gegenteil; er setzte für Aether, alias Vernunft, alias Naturgesetz - Gott.

Die Stoiker in der Antike waren unbezweifelbar der Überzeugung, dass der Gott der Schöpfung der Aether, das heißt ein kunstverständiges Feuer (gr. pyr technikòn) sei. Sie hielten den Aether für erschaffend, sie nannten ihn „kunstverständlich“, der methodisch zur Entstehung der belebten und unbelebten Natur voranschreitet und der all die Samenprinzipien (gr. logoi spermatikoi) enthält, nach dem alles in der Welt entsteht und wieder vergeht. Es ist evident, dass die Samkhya und die Stoiker damit die Evolution zu erklären versuchten. Der Aether war m. E. eine Vorahnung der Gravitationskraft, denn

die Drehbewegung der Sterne und Planeten war den antiken Naturphilosophen durchaus bekannt, jedoch physikalisch unerklärlich.

Über die materialistische Physiktheorie der Stoiker finden wir außerdem noch folgende eindeutige Aussagen und Zeugnisse:

Diogenes Laertius, VII. 135 - 137:

(135) [...] Alles sei eines und dasselbe: Gottheit und Logos, Schicksal und Zeus; und dieser werde noch mit vielen anderen Namen [darunter auch mit dem Namen Aether, Natur oder Naturgesetz] bezeichnet.

(136) Dieser [der Logos] sei anfangs allein gewesen und habe alles Wesen durch die Luft in Wasser verwandelt. Und wie auch bei der Zeugung der Samen wirksam sei, so sei auch der Logos gleichsam der Samen in der Welt. Er habe den Samen im Wasser zurück gelassen und dadurch die Materie wirksam [fruchtbar] gemacht, so dass alles nach der Reihenfolge entstanden ist. Die Materie habe zuerst die vier Grundstoffe erzeugt: das [irdische] Feuer, Luft, Wasser und Erde. Das erklärt Zenon in der Schrift >Über das All<, Chrysipp im ersten Buch >Über die Physik< und Archedemos in dem Werk >Über die Grundstoffe<.

Ein Grundstoff ist, woraus das, was zum Dasein kommt, zuerst erzeugt wird und worin es zuletzt wieder aufgelöst wird.

(137) Die vier Grundstoffe [irdisches Feuer, Luft, Wasser, Erde] zusammen stellen die passive Materie dar. In der höchsten Region sei das reine Feuer, der Aether, in welchem sich die Fixsterne und Planeten befinden. Darauf folge die Luft, darauf das Wasser und dann die Erde. Das irdische Feuer sei in der Luft enthalten [was durch die Blitze erkennbar ist].

Quelle: Aristocles ap. Eusebius, XV:

[Περὶ τῆς τῶν Στοικῶν φιλοσοφίας ὅπως τε ὁ Ζήνων τὸν περὶ ἀρχῶν ἀπεδίδου λόγον] Στοιχεῖον εἶναι φασι τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν, ὡς Πλάτων. ἀλλ' οὗτος ἄμφω σώματά φησιν εἶναι, καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, ἐκείνου τὸ πρῶτον ποιοῦν αἴτιον ἀσώματον εἶναι λέγοντος. ἔπειτα δὲ καὶ κατὰ τινὰς εἰμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἴτ' αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι. τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερὶ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων· τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ ἀκολουθίαν εἰμαρμένην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν καὶ νόμον εἶναι τῶν ὄντων ἀδιάδραστον τινα καὶ ἄφυκτον. αὕτη δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρευ, καθάπερ ἐν εὐνομοτάτῃ τινὶ πολιτείᾳ.

[Über die Philosophie der Stoiker und wie Zenon die Rede über ihre Prinzipien hielt:] Sie [die Stoiker] sagen, der Grundstoff des Seienden sei das Feuer, wie auch Heraklit sagt; dieses aber habe seine Ursprünge in der Materie und in Gott, sagt Platon. Aber jener [Heraklit] sagt, dass beide stofflich seien, sowohl das, das etwas tut, als auch das, mit dem etwas geschieht; der andere [Platon] dagegen sagt, dass das, das als erstes etwas getan habe, eine stofflose Ursache war. Weiterhin, dass laut manchen [Stoikern] die ganze Welt zu einem vom Schicksal bestimmten Zeitpunkt völlig verbrenne und danach wieder in Ordnung gebracht werde. Das erste Feuer [das Urfeuer] allerdings sei gleichsam ein Same, der die Gründe aller Dinge und die Ursachen dessen, was geworden ist, was wird und was sein wird, in sich trägt; in der Verbindung dieser Dinge, ihrer vom Schicksal bestimmte Abfolge, liegen unausweichlich und unentrinnbar das Wissen, die

Wahrheit und das Gesetz des Seienden. Auf diese Weise wird alles, was die Welt betrifft, überaus gut verwaltet, wie in einem Staat mit besten Gesetzen.

Quelle: Arius Didymus epit. (fr. phys. 33 p. 467 Diels):

Ζήνωνος. Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον ἕκαστον εἶναι νοερόν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικοῦ. δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ· τοιοῦτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρον οὐσίαν· τὸν δὲ ἥλιον καὶ τὴν σελήνην δύο φοράς φέρεσθαι, τὴν μὲν ὑπὸ τοῦ κόσμου ἀπ' ἀνατολῆς ἐπ' ἀνατολήν, τὴν δὲ ἐναντίαν τῷ κόσμῳ ζῳδίων ἐκ ζῳδίου μεταβαίνοντας. τὰς δ' ἐκλείψεις τούτων γίνεσθαι διαφόρως, ἡλίου μὲν περὶ τὰς συνόδους, σελήνης δὲ περὶ τὰς πανσελήνους. γίνεσθαι δ' ἐπ' ἀμφοτέρων τὰς ἐκλείψεις καὶ μείζους καὶ ἐλάττους.

[Zenon:] Zenon sagt, die Sonne, der Mond und alle anderen Sterne seien vernünftig und verständig, feurig durch ein künstlerisches Feuer. Es gibt zwei Arten von Feuer, die eine ist unproduktiv und verschlingt nur ihre Nahrung, die andere ist produktiv, sie vermehrt und schützt, wie sie in Pflanzen und Tieren ist, was Natur und Psyche ist; das Wesen der Sterne ist das eines solchen Feuers; die Sonne und der Mond bewegen sich auf zwei Bahnen, die eine unter dem Himmel von Aufgang zu Aufgang, die andere dem Himmel entgegengesetzt, wobei sie von einem Tierkreiszeichen in ein anderes übergehen. Ihre Verfinsterungen entstehen auf verschiedene Weise, die der Sonne beim Zusammentreffen mit dem Mond, die des Mondes bei Vollmond. Bei beiden aber geschehen die Verfinsterungen in größerem oder geringerem Ausmaß.

Quelle: Arius Didymus (fr. phys. 21 p. 458 Diels):

Χρυσίππου. περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς οὐσίας στοιχείων τοιαῦτά τινα ἀποφαίνεται, τῷ τῆς αἰρέσεως ἡγεμόνι Ζήνωνι κατακολουθῶν, τέτταρα λέγων εἶναι στοιχεῖα [πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν, ἐξ ὧν συνίστασθαι πάντα καὶ ζῶα] καὶ φυτὰ καὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα καὶ εἰς ταῦτα διαλύεσθαι. τὸ δὲ [πῦρ καὶ] κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι, τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν· [συνίστασθαι δὲ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ καὶ χεόμενα εἰς τοῦτο ἔσχατον τελευτᾶν· παρὸ καὶ στοιχεῖον λέγεσθαι, ὃ πρῶτον ἔστηκεν οὕτως, ὥστε σύστασιν διδόναι ἀφ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸ τῶν λοιπῶν χύσιν καὶ διάλυσιν δέχεσθαι εἰς αὐτό]· κατὰ μὲν τὸν λόγον τοῦτον αὐτοτελῶς λεγομένου τοῦ πυρὸς στοιχείου· οὐ μετ' ἄλλου γάρ· κατὰ δὲ τὸν πρότερον καὶ μετ' ἄλλων συστατικὸν εἶναι, πρώτης μὲν γιγνομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δ' ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δ' ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ. λέγεσθαι <δὲ> πῦρ τὸ πυρῶδες πᾶν καὶ ἀέρα τὸ ἀερῶδες καὶ ὁμοίως τὰ λοιπὰ. τριχῶς δὲ λεγομένου κατὰ Χρυσίππου τοῦ στοιχείου, καθ' ἓνα μὲν τρόπον τοῦ πυρός, διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ λαμβάνειν τὴν ἀνάλυσιν· καθ' ἕτερον δέ, καθὸ λέγεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ [ἐπεὶ διὰ τούτων τινὸς ἢ τινῶν ἢ καὶ πάντων τὰ λοιπὰ συνέστηκε, διὰ μὲν τῶν τεττάρων, ὡς τὰ ζῶα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς πάντα συγκρίματα, διὰ δυοῖν δέ, ὡς ἡ σελήνη διὰ πυρὸς καὶ ἀέρος συνέστηκε, δι' ἑνὸς δέ, ὡς ὁ ἥλιος, διὰ πυρὸς γὰρ μόνου, ὁ γὰρ ἥλιος πῦρ ἐστὶν εἰλικρινές], κατὰ τρίτον λόγον λέγεται στοιχεῖον ** εἶναι ὃ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως, ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ' αὐτοῦ ὁδῶ μέχρι τέλους καὶ ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῆ ὁμοία ὁδῶ.

[Chrysippos:] Über die Elemente des Seins legt er folgendes dar, wobei er dem Urheber dieser Anschauung, Zenon, folgt: er sagt, es gebe vier Elemente [Feuer, Luft, Wasser, Erde, aus denen sich alles zusammensetzt, sowohl die Lebewesen] als auch die Pflanzen und das ganze All und das in ihm Enthaltene und das, was sich in ihm auflöst. Das Feuer werde vorzugsweise als Grundstoff bezeichnet, weil sich aus ihm als erstem alles übrige zusammensetze, wenn es sich verändert und alles sich in es als letztes zerstreut und auflöst; das Feuer aber heiße es nicht gut, dass sich etwas in etwas anderes zerstreue oder auflöse; [aus ihm setzen sich alle Dinge zusammen und werden in es als letztes zerstreut, wenn sie ihr Ende finden; deshalb wird es auch >Grundstoff< genannt, der als erster bestand, so dass es die Beschaffenheit von sich selbst weitergibt und die Zerstreung und Auflösung der übrigen Dinge in sich selbst aufnimmt]; gemäß diesem Argument wird das Feuer zwingend Grundstoff genannt; denn es ist rein; nach dem vorher Ausgeführten setzt es auch andere Dinge miteinander zusammen; die erste Umwandlung ist gemäß seinem Wesen die von Feuer in Luft, die zweite von eben diesem in Wasser, die dritte dementsprechend von Wasser, das noch dichter zusammengesetzt ist, in Erde. Wenn es sich wieder aus diesem herauslöst und zerstreut, wird das, was sich zerstreut hat, zuerst zu Wasser, dann von Wasser zu Luft und drittens und letztens zu Feuer. Feuer wird alles Feuerähnliche und Luft alles Luftähnliche genannt und genauso die übrigen Dinge. Der Grundstoff wird laut Chrysippos auf dreifache Weise definiert: Auf eine Weise als Feuer, weil sich aus ihm die übrigen Dinge zusammensetzen, wenn es sich verändert, und das, was sich aufgelöst hat, in sich aufnimmt; auf andere Weise in so fern, dass die vier Elemente genannt werden, nämlich Feuer, Luft, Wasser, Erde [weil demnach die übrigen Dinge aus einem, mehreren oder aus allen bestehen; aus vieren, z.B. die Lebewesen und alle Körper auf der Erde, die zusammengesetzt sind; aus zweien, z.B. der aus Feuer und Luft zusammengesetzte Mond; aus einem, z.B. die Sonne allein aus Feuer, denn genau betrachtet besteht die Sonne aus Feuer]; auf eine dritte Weise wird als Grundstoff bezeichnet **, was zuerst so zusammengesetzt ist, dass es aus sich selbst nach einem bestimmten Verfahren die Entstehung gibt bis zum Ende und von jenem Ende aus das, was aufgelöst wird, auf ähnliche Weise in sich aufnimmt.

SVF II. 329:

Ein Sein [ein Existieren] kann nur von Körpern [von Materie] ausgesagt werden.

Etwas Unkörperliches kann aufgrund seiner Beschaffenheit weder etwas bewirken noch erleiden.

SVF II. 1040:

Die Stoiker sagen, dass Gott [alias der Aether-Logos] körperlich [materiell] sei und [auch] durch die gemeinste [gewöhnlichste] Materie hindurch ströme.

SVF I. 159:

Zenon legte dar, dass Gott [alias das Naturgesetz] auch der Urheber des Schlechten sei, und dass er auch in Abwässern, Spulwürmern und Verbrechern wohne.

Cicero, >Über das Wesen der Götter<, II. 57-58:

Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer [gr. pyr technikòn], das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet. Erschaffen und erzeugen, meint er, sei das eigentlichste Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur, das heißt, wie gesagt, das künstlerische Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und insofern ist die ganze Natur künstlerisch tätig, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. [58] Die Natur der Welt selbst, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlerisch, sondern geradezu eine Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen nur freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Bedürfnisse, welche die Griechen >hormai< nennen; und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst, die wir durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der Weltgeist so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt er >pronoia< - so sorgt er dafür vorzüglich und es ist ihm besonders angelegen, erstens dass die Welt aufs zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet ist, sodann dass es ihr an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht sei.

Tertullianus, >De anima<, 5, 1-6:

Zenon, der die Psyche als verdichteten Atem [gr. pneuma] definiert, legt sich die Sache so zurecht: Dasjenige, nach dessen Austritt ein lebendes Wesen stirbt, ist ein Körper; wenn aber der verdichtete Atem austritt, so stirbt das lebende Wesen, folglich ist der verdichtete Atem ein Körper; der verdichtete Atem ist aber die Psyche, also ist die Psyche ein Körper.

Kleanthes behauptet, dass bei den Kindern eine Ähnlichkeit mit den Eltern vorhanden sei, nicht nur in den körperlichen Umrissen, sondern auch in den Eigenschaften der Psyche, im Spiegelbild des Charakters, in den Anlagen und Neigungen [...] Ebenso seien die körperlichen und die nichtkörperlichen Leiden keineswegs identisch. Nun aber leide die Psyche mit dem Körper mit; wenn er durch Schläge, Wunden, Beulen verletzt sei, so empfinde sie den Schmerz mit; und ebenso auch der Körper mit der Psyche, mit deren Leiden er bei Sorge, Angst und Liebe seinen Zusammenhang verrät durch den Verlust der entsprechenden Munterkeit, und von deren Scham und Furcht er durch sein Erröten und Erbleichen Zeugnis gibt. Folglich besteht die Psyche aus Materie, weil sie die körperlichen Leiden teilt.

Chrysippos reicht ihm die Hand, indem er konstatiert, dass das Körperliche vom Unkörperlichen durchaus nicht getrennt werden könne, weil es sonst auch nicht davon würde berührt werden. Deshalb sagt auch Lukretius: „Berühren und berührt werden kann kein Ding, als nur ein Körper [Materie]“; wenn die Psyche aber den Körper verlässt, so verfallt dieser dem Tode. Mithin sei die Psyche ein Körper [sie besteht aus Materie], weil sie, wenn nicht körperlich, den Körper nicht verlassen würde.

SVF I. 518:

Kleanthes sagt: Nichts Unkörperliches leidet mit dem Körper, noch mit dem Unkörperlichen ein Körper, sondern [nur] ein Körper mit dem Körper. Es leidet aber die Psyche mit dem Körper, wenn er krank ist und operiert wird, und ebenso der Körper mit der Psyche, denn wenn sie sich schämt, wird er rot, und wenn sie sich fürchtet, blass. Ein Körper [Materie] ist also die Psyche.

Cicero, >Gespräche in Tusculum<, I. 32.79:

Denn er [Panaetios] behauptet, was niemand leugnet, alles, was entstanden sei, gehe auch unter. Nun aber entstehe die Psyche, was die Ähnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern - die auch im Geistigen, nicht nur im Körperlichen ersichtlich sei - hinlänglich beweise. Als zweiten Grund führt er für seine Ansicht auch an, dass nichts Schmerz empfinde, was nicht auch erkranken könne; was aber in eine Krankheit ver falle, das werde auch untergehen. Nun aber empfinde die Psyche Schmerz, also gehe sie auch unter.

Philodemos von Gadara, >Über die Frömmigkeit<:⁷⁵

Wenn auch die Anhänger des Zenon das Göttliche noch übrigließen, wie es die einen gar nicht, die anderen wenigstens in mancher Hinsicht getan haben, so behaupten sie doch alle, es gebe nur einen Gott [alias der Aether, alias das Urwesen]. Mag denn also das Weltall mitsamt seiner Seele bestehen, aber das ist Täuschung, wenn sie tun, als ob sie viele Götter übrigließen. So will ich denn - mögen sie [die Stoiker] sagen, was sie wollen - der Menge beweisen, dass sie sie [die Götter] beseitigen mit ihrer Behauptung, es gebe nur einen Gott und nicht viele oder gar alle, die der allgemeine Glaube überliefert hat, und dieser eine sei das All [alias der Aether], während wir [Philodemos ist Epikureer] nicht nur alle diejenigen anerkennen, von denen ganz Griechenland redet, sondern sogar noch mehr [auch die Götter der Nachbarvölker]; ferner dass sie auch nicht, wie sie schreien, die Götter so lassen, wie man sie allgemein verehrt und wie auch wir [Epikureer] es zugestehen. Denn sie [die Stoiker] halten sie nicht für menschenähnlich, sondern erblicken sie in Luft und Wind und Aether. So möchte ich denn zuversichtlich behaupten, dass diese Leute [die Stoiker sind gemeint] frivoler sind als Diagoras. Denn dieser hat nur eine scherzhafte [gotteslästerliche] Schrift verfasst, wenn diese wirklich von ihm stammt und ihm nicht untergeschoben ist, wie Aristoxenos in seinen >Sitten von Mantinea< behauptet.

Die Stoiker nennen zwar die Götter in ihren Schriften, beseitigen sie aber in Wirklichkeit vollständig und absichtlich und gehen mit ihrer unvornehmen Haltung noch über Philippos und andere hinaus, welche die Götter schlechtweg beseitigen.

Philodemos von Gadara, >Über die Götter<, III. Buch:⁷⁶

Der Satz „Erfüllt wird immer, was ein Gott zu tun gedenkt“, steht, wie man sieht, keineswegs im Widerspruch mit dem Satz, dass es auch einem Gott nicht möglich ist, alles zu tun. Denn könnte er das, so hätte er auch die Macht, alle Menschen weise und

⁷⁵ In >Herkulanische Studien<, von Theodor Gomperz, Teil 2: Philodemos (PHerc. 1428), >Über die Frömmigkeit<, Leipzig 1866; übersetzt von Wilhelm Nestle, in >Die Nachsokratiker<, 1. Band, Jena 1923. Der Text aus dem Papyrus Herculanensis Nr. 1428 ist von Albert Henrichs erneut übersetzt worden und in >Cronache ercolanesi – bollettino del Centro Internazionale per lo Studio del Papiri Ercolanesi<, Band 4, Napoli 1974, Seite 5 – 32 unter dem Titel >Die Kritik der stoischen Theologie< ediert.

⁷⁶ Philodemos, >Über die Götter<, 1. und 3. Buch, hrsg. von H. A. Diels, Berlin 1916, übersetzt von Wilhelm Nestle, >Die Nachsokratiker<, 1. Band, Jena 1923.

glücklich zu machen und keine Übel zuzulassen. Eine solche Annahme verbindet aber mit dem mächtigsten [göttlichen] Wesen eine Art Schwäche und Mangelhaftigkeit. Und doch geben sie [die Stoiker] dies häufig zu, wodurch sie den Begriff des Gottes aufheben. So z.B. Chrysippos, der in seiner Schrift >Über die Mantik< sagt, Gott könne nicht alles wissen, weil dies unmöglich sei.

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<⁷⁷, 9. These:
[Plutarch ist Gegner der Stoiker]

Nach Ansicht des Chrysippos sollen die jungen Leute zuerst die Logik, dann die Ethik, zuletzt die Physik hören und in dieser wiederum die Lehre von den Göttern zuletzt kennen lernen. Von den unzähligen Stellen, wo er dies sagt, mag es genügen, die einzige aus dem vierten Buch >Über die Berufsarten< herzusetzen, die wörtlich so lautet: „Fürs erste gibt es meines Erachtens nach der richtigen Einteilung der Alten drei Gattungen philosophischer Lehrsätze: die logischen, die ethischen und die physikalischen. Unter diesen müssen die logischen die erste, die ethischen die zweite, die physikalischen die letzte Stelle einnehmen; von den physikalischen muss die Lehre von den Göttern die letzte sein. Deshalb nannten sie auch den Unterricht in diesen [Lehrsätzen] Teletae⁷⁸.“

Allein gerade diese Lehre, welche den Schluss bilden soll - die von den Göttern - schickt er der Ethik voran und behandelt sie vor jeder ethischen Untersuchung. Denn über die höchsten Endzwecke, über die Gerechtigkeit, über das Ethischgute und -schlechte, über Ehe und Erziehung, über Gesetz und Verfassung sagt er nicht ein Wort, ohne dass er - wie die Urheber von Volksbeschlüssen ihren Anträgen [Gesetzesentwürfen] die Worte voransetzen „Zu gutem Glück“ - den Zeus, das Verhängnis, die Vorsehung und den Satz voranstellt, dass die einzige und begrenzte Welt von einer einzigen Kraft zusammen gehalten werde; alles Dinge, von denen man sich nicht überzeugen kann, ohne in die Lehren der Physik [in die stoische Physiktheorie] tiefer eingedrungen zu sein.

Man höre, was er im dritten Buch >Über die Götter< hierüber sagt: „Es lässt sich kein anderes Prinzip, kein anderer Ursprung der Gerechtigkeit denken, als der aus Zeus und der allgemeinen Natur. Denn daher muss alles seinen Ursprung haben, wenn wir vom Ethischguten [den Glücks-Gütern] und vom Ethischschlechten [von den Übel] reden wollen.“ Ferner in den >Physikalischen Sätzen<: „Man kann auf keine andere oder schicklichere Weise zur Lehre vom Ethischguten und -schlechten, zu den Tugenden, zum Begriff des Glücks gelangen, als von der allgemeinen Natur und von der Weltregierung aus.“

Und weiterhin: „Hiermit muss man die Lehre vom Guten [von den Glücks-Gütern] und vom Schlechten [den Übel] verbinden, weil es kein besseres Prinzip, keine schicklichere Beziehung für dieselbe gibt und weil die Naturbetrachtung keinen anderen Zweck haben kann als die Unterscheidung des Ethischguten vom -schlechten.“ So kommt nach Chrysipp die Naturlehre zugleich vor und nach der Ethik zu stehen; ja es ist eine ganz unbegreifliche Verkehrung der Ordnung, wenn diejenige Lehre zuletzt stehen soll, ohne welche man das Übrige nicht begreifen kann; und es ist ein handgreiflicher Widerspruch, wenn er die Physik zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht und doch verlangt, dass sie nicht früher, sondern nach jener vorgetragen werde.

Will jemand einwenden, Chrysipp habe in der Schrift >Über den Vernunftgebrauch< gesagt: „Wer die Logik zuerst studiert, darf die anderen Teile der

⁷⁷ Plutarch, >Moralische Schriften<, 24. Band, übersetzt von G. Fr. Schnitzer, 1861.

⁷⁸ Teletae hieß die Einweihung in die Mysterien als das Höchste aller Mitteilung.

Philosophie nicht ganz bei Seite lassen, sondern er muss auch sie so viel als möglich mitnehmen“, so ist dies zwar richtig, bestätigt aber nur den gemachten Vorwurf. Denn er ist im Widerspruch mit sich selbst, wenn er das eine Mal empfiehlt, die Lehre von der Gottheit zuletzt und am Ende vorzunehmen, weshalb sie auch Teletae heiße, das andere Mal sagt, man müsse auch sie mit dem ersten Teil zugleich mitnehmen.

Es ist um die Ordnung geschehen. wenn man alles durcheinander lernen soll. Und was noch mehr sagen will, während er die Lehre von der Gottheit zum Prinzip der Lehre vom Ethischguten und -schlechten macht, verlangt er doch, dass man das Studium der Ethik nicht mit jener beginne, sondern bei demselben die Lehre von der Gottheit nach Möglichkeit mitnehme, dann erst von der Ethik zu der Lehre von der Gottheit übergehe, ohne welche doch die Ethik kein Prinzip und keinen Eingang haben soll.

Plutarch von Chaironeia, >ber die Widersprüche der Stoiker<, 31. These:

Noch auffallender machen sie ihren Widerspruch durch ihre Beweisführung. „Was man sowohl gut als auch schlecht anwenden kann“, sagen die Stoiker, „das ist weder ein [Glücks]-Gut noch ein bel. Reichtum, Gesundheit, Körperstärke wenden alle Toren schlecht an. Folglich ist keines dieser Dinge ein Gut. Wenn also Gott dem Menschen keine Tugend verleiht, weil das Ethischgute in seiner freien Wahl liegt, wohl aber Reichtum und Gesundheit ohne Tugend, so verleiht er jene Dinge nicht zu gutem Gebrauch, sondern zu bösem, d. h. zu schädlichem, schndlichem und verderblichem. Nun sind aber Götter, wenn sie Tugend verleihen können und nicht verleihen, nicht gut; können sie aber nicht tugendhaft machen, so können sie auch nichts nützen, da ja außer der Tugend sonst nichts gut und nützlich ist. Es geht nicht an, die Tugendhaften nach einem anderen Maßstab als dem der Tugend und der [ethischen] Kraft zu beurteilen, denn auch die Götter werden von den Tugendhaften nach diesem Maßstab beurteilt; daher die Götter den Menschen nicht mehr nützen können als diese ihnen.“ Chrysippos gibt freilich weder sich noch einen seiner Schüler oder Meister für tugendhaft aus. Was werden sie [die Stoiker] nun erst von anderen denken. Nichts Anderes als was sie immer im Munde führen: „dass alle toll sind, dass alle Toren, Gottlose und Bösewichter sind und den Gipfel des Unglücks erreicht haben“. Und doch sollen die Schicksale der so elenden Menschheit von einer göttlichen Vorsehung regiert werden? Ja, wenn die Götter ihre Gesinnung änderten und uns mit Absicht schaden, elend machen, quälen und aufreiben wollten, so könnten sie nicht schlimmer mit uns verfahren als sie nach Chrysipps Meinung jetzt tun, da unser Leben keine Steigerung der bel und des Elends mehr zulässt. Wenn dieses Leben Sprache bekäme, müsste es wie Herkules ausrufen: „Von bel bin ich bervoll“. Was lässt sich nun Widersprechenderes denken als die Behauptung Chrysipps über die Götter und die über die Menschen, wenn er von den ersteren sagt, dass sie aufs Beste für die Menschen sorgen, von den letzteren, dass sie aufs Elendeste leben?

Plutarch von Chaironeia, >ber die Widersprüche der Stoiker<, 34. These:

Ja, eben diesen zuletzt angeführten Vers kann man nicht ein-, zwei- oder dreimal, nein, tausendmal Chrysipp selbst vorhalten: „Die Götter anzuklagen, das ist leicht getan.“

Im ersten Buch >ber die Natur< vergleicht er die Ewigkeit der Bewegung [des Weltalls] mit einem Getränk, in dem alles durcheinander gerührt wird, und fhrt fort: „Da die Weltordnung auf diese Art ihren Gang fortgeht, so ist es notwendig, dass wir uns nach derselben in dem Zustand befinden, in welchem wir nun einmal sind, sei es, dass wir gegen die eigene Natur an Krankheit leiden oder verstümmelt sind oder dass wir

Grammatiker oder Musiker geworden sind.“ Und bald darauf weiter: „Nach diesem Grundsatz müssen wir auch von unserer Tugend und vom Laster dasselbe sagen und überhaupt, wie gesagt, von der Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit in den Künsten.“ Und um jede Zweideutigkeit zu beseitigen, sagt er gleich darauf: „Nichts Einzelnes, auch nicht das Geringste, kann anders geschehen als nach der allgemeinen Natur [den Naturgesetzen] und deren Weisheit.“ Dass aber die allgemeine Natur und ihre Weisheit nichts anderes als das Verhängnis, die Vorsehung und Zeus ist, das wissen selbst die Antipoden. Denn das wird überall von den Stoikern gepredigt und Chrysippos erklärt den Ausspruch Homers: „So ward Zeus Wille vollendet“ für ganz richtig, sofern er darunter das Verhängnis und die Natur [das Naturgesetz] des Weltalls, nach welcher alles regiert wird, verstehe⁷⁹. Wie kann nun beides zugleich sein, dass Zeus an keiner Boshaftigkeit schuld ist, und doch nichts, auch nicht das Geringste, anders als nach der allgemeinen Natur und ihrer Weisheit geschieht. Denn unter allem was geschieht ist auch das Böse von den Göttern abhängig. Gibt sich doch Epikur alle erdenkliche Mühe, um irgend einen Ausweg zu finden, den freien Willen von der ewigen Bewegung frei und unabhängig [zu halten], damit das Laster nicht schuldfrei bleibe. Chrysipp dagegen räumt ihm die unbeschränkteste Rechtfertigung ein, sofern es nicht nur aus Notwendigkeit oder nach dem Verhängnis, sondern nach göttlicher Weisheit und der besten Natur gemäß begangen werde. Betrachten wir noch folgende Stelle: „Da die allgemeine Natur alles durchdringt, so muss auch, was immer in der Welt und in irgend einem Teile derselben geschieht, dieser Natur und ihrer Weisheit gemäß in bestimmter Folge und unabänderlich geschehen, weil nichts von außen her in den Gang der Weltordnung eingreifen und keiner ihrer Teile anders als nach den Gesetzen der allgemeinen Natur sich bewegen und verhalten kann.“

Welches sind nun die Verhältnisse und Bewegungen der Teile? Verhältnisse sind augenscheinlich die Laster und Krankheiten, wie Geiz, Begierde, Ehrsucht, Feigheit, Ungerechtigkeit; Bewegungen sind Diebstahl, Ehebruch, Verrat, Meuchelmord, Vatermord. Keines von diesen, weder Kleines noch Großes, geschieht nach Chrysipps Meinung der Weisheit des Zeus, dem Gesetz, dem Recht, der Vorsehung zuwider; [...]

Plutarch von Chaironeia, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 38. These:

[...] Nun denken sich zwar nicht alle Völker die Götter als gütige Wesen, man sehe nur, wie die Juden und Syrer sich die Götter vorstellen, man bedenke mit wie vielem Aberglauben die Vorstellungen der Dichter angefüllt sind, aber als vergänglich und als entstanden denkt sich Gott [außer den Stoikern] gewiss niemand. Um der Übrigen nicht zu erwähnen: Antipater aus Tarsos⁸⁰ sagt in seiner Schrift >Über die Götter< wörtlich folgendes: „Vor der ganzen Untersuchung wollen wir unseren unmittelbaren Begriff von Gott in kurzen Betracht ziehen. Wir denken uns Gott als ein seliges, unvergängliches und gegen die Menschen wohlthätiges Wesen“, und indem er jedes dieser Merkmale erklärt, setzt er hinzu: „dass sie unvergänglich seien, glauben übrigens alle.“ Nach Antipater ist also Chrysipp keiner von den „allen“, denn er [Chrysippos] glaubt, dass keiner der Götter, außer dem Feuer [dem Aether], unvergänglich sei, sondern alle ohne Unterschied entstanden seien und vergehen werden. Dies erklärt er fast überall. Ich will indessen nur eine Stelle aus dem dritten Buch >Über die Götter< anführen: „Anders verhält es sich mit den Göttern. Sie sind teils geschaffen und vergänglich, teils

⁷⁹ Anmerkung des Hrsg.: Plutarch hat völlig richtig erkannt, dass für die Stoiker das Verhängnis und auch die Natur des Weltalls, d. h. die Naturgesetze, synonym gedacht sind mit Zeus. Der Stoizismus beinhaltet eine atheistische Philosophie.

⁸⁰ Vgl. K. 2, Seite 3028, Anm. 3.

unerschaffen. Dieses von Grund aus zu beweisen, gehört mehr der Physik an. Sonne, Mond und die übrigen in gleichem Verhältnis stehenden Gottheiten sind geschaffen; nur Zeus [alias der Aether] ist ewig.“ Und weiterhin: „Das Gleiche, was von der Entstehung, muss vom Untergang in Beziehung auf Zeus und die anderen Götter gesagt werden: diese sind vergänglich, von jenem [Zeus-Aether] sind die Teile [die vier Elemente] unvergänglich [sie wandeln sich wieder in den Aether zurück].“

Hiermit will ich nur ein paar Worte von Antipater vergleichen. „Wer den Göttern die Wohltätigkeit abspricht, der greift die allgemeine Vorstellung von ihnen an; und den gleichen Fehler begehen diejenigen, die sie der Entstehung und dem Untergang unterworfen glauben.“ Wenn es nun gleich ungereimt ist, die Götter für vergänglich zu halten oder ihnen Vorsehung und Menschenfreundlichkeit abzusprechen, so ist Chrysipp in denselben Fehler verfallen wie Epikur, denn der eine leugnet die Wohltätigkeit, der andere die Unsterblichkeit der Götter.

Die Werke >Über die Widersprüche der Stoiker< und >Über die allgemeinen Begriffe – Gegen die Stoiker< des Plutarch erscheinen wie eine Sammlung von Anklagepunkten, um einen Asebieprozess gegen die Stoiker anstrengen zu können. Der Vielschreiber Chrysipp scheint sich in seinem Übereifer tatsächlich des öfteren in widersprüchlichen Ansichten verfangen zu haben. Die oben aufgeführten Zitate aus Werken Chrysipps, die man leicht verdreifachen könnte, sind meines Erachtens wiederum deutliche Beweise dafür, dass der Stoizismus eine Stufen-, bzw. eine Geheimphilosophie beinhaltet. Vor den Uneingeweihten spricht Chrysippos noch von Göttern als real existierenden göttlichen Wesen, andererseits widerlegt er sich selber, wenn er behauptet, dass „die Götter den Menschen nicht mehr nützen können als diese ihnen“ und sie außerdem für vergänglich erklärt, außer dem Aether-Zeus, alias dem Urfeuer.

2. Die Theorie von der Psyche

Nach der materialistischen Theorie der Stoiker ist die Psyche des Menschen ihrer Beschaffenheit nach ein warmer Hauch (gr. Pneuma), demnach körperlich wie alles in der Welt. Sie ist ein Strahl und Ableger des Urfeuers, alias des Aethers. Das Pneuma ist an das Blut gebunden und nährt sich von den Ausdünstungen desselben, wie die Aether-Sonne und die anderen Gestirne nach der stoischen Physiktheorie angeblich von den Ausdünstungen der Erde ihre Energie beziehen. Die Stoiker vermuteten den Sitz der Psyche im Herzen, denn hier ist die Hauptsammelstätte des Blutes. Diogenes der Babylonier hielt „die arterielle Höhlung des Herzens“ für den Sitz der herrschenden Vernunft.⁸¹ Hippokrates (Ausgabe von Littré, IX, 88) erklärte in seiner Schrift >Über das Herz<, der Sitz des Hegemonikons sei in der linken Herzkammer.

Die Stoiker unterscheiden acht Vermögen der Psyche: die herrschende Vernunft (gr. das Hegemonikon), die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft. Das Hegemonikon, alias die Denk- oder Vernunftkraft, beinhaltet die gesamte Persönlichkeit.

Die Psyche wird nicht für jedes Kind neu geschaffen, sondern von den Eltern bei der Zeugung übertragen. Der Fötus besitzt anfänglich nur eine unvollkommene Psyche, ähnlich der einer Pflanze; erst nach der Geburt wird diese pflanzenähnliche Psyche durch Aufnahme von Feuer-, bzw. Aetherteilen aus der Luft allmählich zur menschlichen ergänzt.

⁸¹ Siehe Jahrbuch f. klass. Philologie, 1881, S. 508 ff, Artikel von Dr. Georg P. Weygoldt.

Einige Stoiker nahmen an, dass die Psyche des Menschen nicht mit dem Körper sterben, sondern einige Zeit getrennt fortleben würde, aber wie die Gestirne nicht auf ewige Zeit. Wenn der vom Schicksal bestimmte Augenblick gekommen ist, zehrt das Urwesen - alias die feurig heiße Aether-Sonne - den Stoff, den sie bei der Entstehung der Welt von sich ausgesondert hat, darunter auch die menschliche Psyche, allmählich wieder auf, bis am Ende dieser Entwicklung ein allgemeiner Weltenbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, in welchem das Abgeleitete aufgehört hat und nur noch das Urfeuer - der Aether - in seiner ursprünglichen Reinheit übrig bleibt.⁸² Danach beginnt der ganze Schöpfungsprozess wieder von vorne.⁸³

Hier einige Belege über die Theorie der Stoiker bezüglich der menschlichen Psyche:

Quelle: Plutarch, >Über die Widersprüche der Stoiker<, 41. These,
Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 33:

Da die Welt im ganzen feuriger Natur ist, so ist es auch die Psyche und ihr führender Teil. Wenn sie [die Welt] sich nun aber ins Feuchte wandelt, so wandelt sie gewissermaßen auch die in ihr enthaltene Psyche [Vernunftkraft] in einen Körper und eine Psyche um, so dass sie nun aus diesen beiden besteht und das Verhältnis ein anderes ist.

Quelle: Tertullian, de an. 5

Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 7:

Das Wesen, nach dessen Ausscheiden ein lebendes Wesen stirbt, ist ein Körper. Ein lebendes Wesen stirbt aber, wenn der ihm eingepflanzte Hauch [gr. Pneuma] ausscheidet. Also ist der eingepflanzte Hauch ein Körper. Der eingepflanzte Hauch [gr. Pneuma] ist aber die Psyche. Also ist die Psyche ein Körper.

Quelle: Chalcid., ad Tim. 220

Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 38-39:

[Ebenso Chrysispos:] Es ist gewiss, dass es ein und dieselbe Substanz ist, durch die wir atmen und leben. Wir atmen aber durch den natürlichen Hauch, also leben wir auch vermöge desselben Hauches. Wir leben aber durch die Psyche; also ergibt sich, dass die Psyche ein natürlicher Hauch ist.

Sie [die Psyche] hat, wie sich findet, acht Teile: denn sie besteht aus dem führenden Teil [dem Hegemonikon], den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Zeugungs- oder Fortpflanzungskraft.

Quelle: Galen, hipp. et Plat. plac. 3,1

Übers. von Wilhelm Nestle, in: >Die Nachsokratiker<, Bd. 2, S. 40-41:

Die Psyche ist ein mit uns verwachsener Lufthauch, der sich im ganzen Körper ununterbrochen verbreitet, solange die normale Atmung im lebendigen Körper stattfindet. Da nun jeder ihrer Teile [nach stoischen Theorie insgesamt acht Teile] für eines seiner Organe bestimmt ist, so nennen wir den Teil von ihr, der bis in die Luftröhre reicht, Stimme; den, der zu den Augen geht, Sehvermögen; den, der zum Ohr dringt, Gehör; den, der zur Nase und Zunge führt, Geruch und Geschmack; den, der zu den

⁸² Zeller, >Philosophie der Griechen<, III, S. 152.

⁸³ Fußnote des Hrsg.: Dass „ganz die selben Dinge und Personen“ wieder hervorgebracht werden, wie wenn ein Spielfilm von neuem abgespielt wird, das halte ich allerdings für ein groteskes Missverständnis.

gesamten Muskeln leitet, Tastsinn; und den, der zu den Hoden geht und der wieder eine zweite solche Vernunftkraft in sich birgt, Zeugungsvermögen; den Teil aber, in dem alles dies zusammenkommt und der seinen Sitz im Herzen hat, den führenden Teil [gr. Hegemonikon]. Dass die Sache so steht, ist man zwar im übrigen einig, aber über den führenden Teil der Psyche herrscht Uneinigkeit, da ihn jeder an eine andere Stelle verlegt: die einen in den Brustkorb, die anderen in den Kopf. Und gerade hier ist man wieder uneinig, indem keineswegs Übereinstimmung darüber herrscht, wo im Kopf und wo im Brustkorb er seinen Sitz habe. Platon behauptet, die Psyche habe drei Teile; sagt, die Denkkraft wohne im Kopf, das Gefühl im Brustkorb und die sinnliche Begierde im Nabel. So scheint uns also sein Sitz unbekannt zu bleiben; denn wir haben von ihm weder eine deutliche Empfindung, wie dies bei den anderen Teilen der Fall ist, noch gibt es dafür Merkmale, aus denen man einen Schluss ziehen könnte. Sonst hätte auch der Gegensatz der Meinungen hierüber bei den Ärzten und Philosophen keinen solchen Grad erreicht.

Quelle: >Zenon von Cittium und seine Lehre⁸⁴< von Georg P. Weygoldt

„Gott“ [alias der Aether-Logos] ist nach Zenon, wie wir schon oben sahen, identisch mit dem Prinzip der Aktualität in der Welt. Er ist eben deshalb körperlich, aber sein soma ist das reinste, d. h. es ist Aether (Hippolyt. Ref. Haer. I. 21). Der Aether aber ist, wie wir gleichfalls schon bemerkten, nichts anderes als der äußerste Teil des Feuers. Folglich ist die „Gottheit“, wie schon Heraklit angenommen hatte, ihrem Wesen nach eigentlich Feuer und zwar nach Stobaeos I. 538, Cicero, De nat. deorum II. 22. 57⁸⁵ künstlerisches Feuer (griech.: pyr technikòn) und als solches wohl zu unterscheiden von unserem gewöhnlichen Feuer (griech.: pyr atechnòn). Die beiden Begriffe Feuer und Vernunft zusammenfassend, definiert dann Zenon (Stobaeos, I. 60) „Gott“ [alias der Aether-Logos] auch als die feurige Vernunft der Welt [griech.: nous pyrinos]. Diese feurige Vernunft durchdringt die ganze Erscheinungswelt (Cicero, nat. deorum I. 14) und stellt sich dar als physis und psyche, d. h. als organisierende Kraft in den Pflanzen und Tieren (Stobaeos, I. 538); auf Grund dieser letzteren Stelle scheint Zenon in Übereinstimmung mit der ganzen späteren Stoa auch die hexis, d. h. die verbindende Kraft in der unorganisierten Welt, und den nous im Menschen für Ausflüsse der „Gottheit“ gehalten zu haben (vgl. Krische a. a. O., S. 382 ff.). „Gott“ ist also der Grund

⁸⁴ Inaugural-Dissertation von Georg. P. Weygoldt, Jena 1872, vom Herausgeber gekürzt und ins Neuhochdeutsche übertragen.

⁸⁵ Fußnote des Hrsg.: Cicero, De nat. deorum (Vom Wesen der Götter) II.22.57: „Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstlerisches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärts schreitet. Schaffen nämlich und Zeugen, meint er, sei das eigentliche Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur; das heißt, wie gesagt, das künstlerische Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und insofern ist die ganze Natur künstlerisch, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. (58) Die Natur der Welt selbst aber, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlerisch, sondern geradezu Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen lauter freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Begierden, welche die Griechen hormai nennen, und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst, die wir durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der „Weltgeist“ so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt er pronoia – so sorgt er dafür vorzüglich und ist damit besonders beschäftigt, erstens, dass die Welt aufs Zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet sei, sodann dass es ihr an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht vorhanden sei.“

alles Zusammenhaltes und alles Lebens in der Welt; er ist der logos toy pantos, der durch die ganze hyle hindurchgeht (Stobaeos, I. 322), weshalb sich auch Tertullian des Bildes bediente (ad. nat. II. 4) „Zenon lasse Gott durch die Welt hindurchgehen, wie Honig durch die Waben“. Weil ferner die „Seele“, die also nach dieser Weltauffassung ein Teil der „Gottheit“ ist, von Zenon auch ein warmer Hauch genannt wird (Diogenes, 157), so muss er auch „Gott“ selbst als warmen, weil ja nämlich feurigen Hauch bezeichnet haben [griech.: pneuma pyrinon]; und es erklärt sich dann hieraus, wie Tertullian (adv. Marc. I. 12) sagen konnte, Zenon sehe die Luft als „Gottheit“ an. „Gott“ ist das die Welt erhaltende und leitende Vernunftprinzip (Cicero, nat. deorum II. 8., III. 9); er teilt seine Vernunft an den Kosmos mit und zwar eben weil er selbst vernünftig ist, ganz so wie auch durch den männlichen Samen eine Übertragung von Vernunft auf das Erzeugte notwendig stattfindet (Sext. mth. IX. 101). Ebendeshalb ist „Gott“ aber auch im höchsten Grad selbstbewusst, weil derjenige, welcher seinem Wesen nach die personifizierte Vernunft ist und welcher selbstbewusste Geschöpfe hervorruft, notwendig selbst im eminenten Sinn selbstbewusst und persönlich sein muss (ibid). Ist aber „Gott“ die die ganze Welt lenkende Vernunft, so ist er auch identisch mit den Naturgesetzen oder mit dem, was Heraklit⁸⁶ logos genannt hatte (Laktanz, de vera sap. 9; Cicero, nat. deorum I. 14. 36: naturalis lex divina est), und weil ferner das durch die Naturgesetze Bestimmte notwendig eintreffen muss und also das Schicksal nichts anderes ist als der nach den Gesetzen der ewigen Vernunft verlaufende Gang der Ereignisse, so ist „Gott“ auch identisch mit dem Schicksal; er ist fatum, necessitas, heimarmene (Stobaeos, I. 322; Diog. 149; Laktanz, d. v. sap. 9; Tertull. apolog. 21), wie schon Heraklit das Schicksal als die das All durchwirkende Vernunft definiert hatte (Stobaeos, I. 178): „es sei eins, „Gott“ und Vernunft, Schicksal und Zeus und er werde mit noch vielen anderen Namen benannt“, z. B. als Athene, weil seine Herrschaft im Aether sich ausbreite, als Hera, weil er die Luft, als Hephäst, weil er das künstlerische Feuer beherrsche u.s.w. (Diog. 135, 147, welche beiden Stellen dem Zusammenhang nach, in dem sie stehen, noch mehr aber ihrer Verwandtschaft nach mit dem bis jetzt Dargelegten zweifelsohne zenonisch sind). Ganz nahe lag es dann auch, „Gott“ mit der Vorsehung zu identifizieren, welche alles weise einrichte und geordnet verlaufen lasse (Stobaeos, I. 178).

3. Ein angebliches stoisches Curiosum

Ein angebliches stoisches „Curiosum“ ist die Behauptung, dass Denken, Vernunft und Weisheit etwas Körperliches, d. h. etwas Materielles seien. Hier die betreffende Stelle in Senecas >Briefe an Lucilius<:

Seneca, 117. Brief:

„Die Unsrigen [die Stoiker] behaupten: Alles, was ein Gut ist, besteht aus Materie, weil es wirkende Kraft besitzt; denn alles, was wirkt, ist Materie. Was ein Gut ist, das nützt. Es muss aber irgendetwas wirken, um zu nützen; wenn aber etwas wirkt, so ist es Materie. Die Weisheit erklären sie [die Stoiker] für ein Gut, folglich müssen sie ihr auch das Materielle zusprechen.“

Cicero schrieb in den >Academici libri<, XI, genau dasselbe:

⁸⁶ Fußnote des Hrsg.: Heraklit war unzweifelhaft der erste Stoiker in Griechenland, d. h. er war ein Anhänger der indischen Samkhya-Philosophie.

„Über das Wesen der Materie erklärte sich Zenon dahingehend: [...] ‘Das [Aether]-Feuer ist dasjenige Element, durch das alles erzeugt wird, selbst das Gefühl und das Denken’. Er wich auch darin von allen anderen [Philosophen] ab, da er für geradezu unmöglich hielt, dass ein unkörperliches Wesen, wofür Xenokrates und die früheren Philosophen die Seele erklärt hatten, etwas hervorbringen könne. Alles, was etwas hervorbringt oder [selbst] hervorgebracht werde, müsse notwendig ein Körper [etwas Materielles] sein.“

Zenon lehrte, „dass alle Dinge existieren [aus Materie bestehen], die am Sein teilhaben“, (Stobaeus, I.138,14-139,4 und II.54,18 = SVF 3,70). Dieser Lehrsatz ist mit der Samkhya-Lehre identisch: „Dem Samkhya ist alles Wirkliche [alles Reale] ein stoffliches [materielles] Sein, im Gegensatz zum absoluten Geist“, so Joseph Dahlmann⁸⁷.

Wir haben bereits früher gehört: für die Stoiker ist das Weltall, der Kosmos, ein einziges belebtes Wesen. Durch das bildende Feuer (pyr technikòn) entsteht alles Leben. Wie kamen die Stoiker und vor ihnen die indischen Samkhya auf diese These? Des Rätsels Lösung ist eigentlich ganz einfach. Sie erkannten, dass nur durch die wärmende Kraft der Sonne alles Leben existiert.

Das „pyr technikòn“ wurde von ihnen als das schöpferische Prinzip, als die oberste „Gottheit“ identifiziert. Feuer ist ein Phänomen, das durch Hitze spontan entsteht und durch die Verbrennung von etwas Materiellem, u. a. von Holz, genährt wird und das etwas Materielles anscheinend in Nichts verwandeln kann. Zusammen mit Holz verbrennen auch andere Dinge, z. B. organische Körper, die der Verstorbenen, die ebenfalls zu Nichts werden. Ursache für das Brennen ist jedenfalls immer ein Seiendes, etwas Materielles, denn nur das kann etwas bewirken.

Zur Verteidigung, ja zur Rehabilitation der alten Stoiker möchte ich die Erkenntnisse unseres Computer-Zeitalters heranziehen. Ein Computer setzt sich bekanntlich aus einer sogenannten Hardware und einer Software zusammen. Die Hardware besteht unbestreitbar aus Materie, aus Schaltkreisen, usw. Und was ist die Software? - Sie ist ein Rechenprogramm, von einem Programmierer erstellt. Ein Computer denkt nicht, sondern er rechnet, er be-rechnet. Er bekommt von uns eine Rechenaufgabe gestellt und er berechnet das wahrscheinlichste Ergebnis.

Aus was besteht eigentlich unser menschliches Gehirn? - Einerseits aus organischen Zellverbindungen, aus etwas Materiellem, demnach ist es unsere Hardware. Andererseits müssen wir auch so etwas Ähnliches wie eine Software haben, um das Erreichen zu können, was wir erstreben, nämlich ein glückliches Leben. Anstatt Software können wir auch sagen, wir besitzen eine Philosophie, die uns durch Erziehung und vermittels langer Erfahrung auf unsere Hardware fest, d. h. wohl mehrfach eingepägt wurde. Vielleicht ist unser Denken ebenfalls eine Art Rechenprozess, ein ständiges Addieren und Subtrahieren, ein Hin- und Herüberlegen, ein Abwägen von Vor- und Nachteilen? Denken ist ohne stoffliches Sein, egal ob Schaltkreise oder organische Nervenzellen, nicht möglich. Unser Denken ist daher kein „absoluter Geist“. Es ist abhängig von lebenden Nervenzellen, in denen elektrischer Strom und auch chemische Botenstoffe fließen. Einen Geist, ein geistiges Wesen, Weisheit und Vernunft ohne Materie kann es daher nicht geben.

Somit ist auch unsere Vernunft und unser Denken materiell, nämlich eine Software, ein Philosophieprogramm. Denn „das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie“, siehe unten. Ohne Materie, ohne den Zellklumpen in unserem Kopf –

⁸⁷ Quelle: Joseph Dahlmann, >Die Samkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre - nach dem Mahabharata<, 2. Bd, Drittes Kapitel: Samkhya und Stoa, Berlin 1902.

Gehirn genannt – und ohne eine „Software“, eine aus Erziehung, Umwelteinflüssen und Lebenserfahrung selbsterschaffene „Privat-Philosophie“, können wir nicht denken und handeln.⁸⁸

Ohne die richtige Software können wir nicht das Erreichen, wonach wir alle streben, nämlich ein glückliches Leben. Die stoische Philosophie - die uns zu geistiger Autonomie und damit zur Freiheit führt - ist das einzig richtige Lebens-Programm, das uns dazu verhilft, dass wir in größtmöglichem Maße glücklich sein werden.

Paul Barth schrieb in >Die Stoa<, Stuttgart 1903, II. Abschnitt, 2. Kapitel:

Es scheint einem Modernen paradox, die Theologie unter die Physik zu rechnen. In der That aber sind in der Stoa beide identisch oder höchstens nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Objektes. Denn die Gottheit wird von dem Gründer der Schule identifiziert mit dem schöpferischen Prinzip, dieses aber ist ein Element, das schöpferische Feuer, als ein Teil der Natur, so dass auch die Gottheit materiell wird. Natürlich wäre sie keine Gottheit, wenn sie nicht die höchste Fähigkeit des Menschen, die Vernunft, im höchsten Maße verträte. Somit ist auch die Vernunft selbst materiell; das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie, das Subjekt identisch mit dem Objekt, was ja auch in der neuesten Philosophie als Ergebnis langer Untersuchungen erscheint⁸⁹ [...]

Dieses schöpferische Feuer [= Gottheit = Vernunft] herrscht über alles, was geschieht, sowohl in der belebten wie in der unbelebten Welt; es ist also auch identisch mit dem, was der Volksglaube „Schicksal“ nennt, jener gewaltigen Macht, der nach Homer auch die Götter unterworfen sind. „Jener Gründer und Lenker des Weltalls hat den Schicksalsspruch geschrieben, aber er befolgt ihn auch. Immer gehorcht er, ein Mal nur hat er befohlen.“⁹⁰ [...]

Ohne Gleichnis, als sachliche Bezeichnung ist es gedacht, wenn Kleanthes und Seneca von einer stärkeren oder schwächeren Spannung⁹¹ des schöpferischen, feurigen Hauches als dem schöpferischen Vorgang sprechen. Ein Gleichnis Zenons dagegen ist es, dass „die Gottheit [d. h. der Aether] die Welt durchdringt, wie der Honig die Waben“, was freilich keine Durchdringung sondern nur gleichmäßige Verteilung bedeuten würde.⁹² Ein anderes Bild ergibt sich durch den Ursprung der Welt aus dem schöpferischen Feuer. Dieses ist dann gewissermaßen der Same, aus dem alle Dinge hervorgehen. Es wird zur „samenartigen Vernunft (gr. logos spermaticos). „Und wie

⁸⁸ Einige Wissenschaftler sind der Überzeugung, dass es in naher Zukunft sogar Roboter mit Bewusstsein geben wird. Lesen Sie dazu das hochinteressante Buch von Bernd Vowinkel mit Titel >Maschinen mit Bewusstsein – Wohin führt die künstliche Intelligenz?<, Weinheim 2006.

⁸⁹ Fußnote von Barth: Bei den immanenten Philosophen (Schuppe, Ehmke, Schubert-Soldern) verschwindet das Objekt im Subjekt, was die eine Seite des Denkens, das Bewusstsein von der Subjektivität der Empfindung des Widerstandes der Objekte darstellt. Im Empiriekritizismus aber (Avenarius und seine Anhänger) verschwindet das Subjekt im Objekt, um schließlich alle seine Bestimmungen durch das Objekt zu erhalten.

⁹⁰ Fußnote von Barth: Vergl. Seneca, de providentia, K. 5. Vergl. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, Naumburgi 1859, S. 27. [Anmerkung des Hrsg.: Jener Gründer und Lenker des Weltalls „sprach“ sozusagen den Urknall, ein grollendes Donnerwort, dann war Gott auf ewig stumm.]

⁹¹ Fußnote von Barth: Vergl. Kleanthes, fragm. 24 (Pearson, S. 252) und Seneca, Nat. Quaest. II,8, wo die Spannung (lat. intentio) als spezifische Eigenschaft, dem spiritus (= psyche) zugeschrieben wird.

⁹² Fußnote von Barth: Vergl. Pearson, S. 88.

gewisse verhältnismäßige Teilchen der Glieder zum Samen sich vereinigend sich mischen und, wenn die Glieder wachsen, wieder trennen, so entsteht alles aus Einem und wiederum durch Vereinigung aus allem Eines.“⁹³

Die Aufeinanderfolge: Same – Körper – neuer Same ist vorbildlich für die Folge: Samenartige Vernunft – Welt – samenartige Vernunft, die nach der Verbrennung im schöpferischen Feuer übrig bleibt. Da sie am Anfang wie am Ende der Welt wirkt, so ist sie das Beharrende, aus dem die Vernunft des einzelnen Wesens, des Menschen, hervorgegangen ist, in das diese wieder zurückkehrt. „Du wirst verschwinden in dem, was dich erzeugt hat. Oder vielmehr, du wirst nach dem allgemeinen Stoffwechsel zurückgenommen werden in seine samenartige Vernunft.“⁹⁴

Wie die menschliche Vernunft aber – abgesehen von der Fähigkeit, die höchsten Prinzipien zu denken – zugleich die durch das Denken gewonnenen, allgemeinsten und speziellsten Begriffe und Gesetze enthält, so sind solche auch in der Weltvernunft enthalten. Die Welt ist ja nach stoischer Ansicht nicht einfach, sondern von höchster Mannigfaltigkeit, so dass es kein Ding gibt, das einem anderen völlig gleiche, jedes Weizenkorn z. B. von jedem anderen verschieden ist.⁹⁵ Es gibt also unzählige bestimmte Formen, die entstehen, wachsen und vergehen. Sie sind die samenartige Vernunftinhalte (logoi spermaticoi), von denen in der Stoa abwechselnd mit der einen Weltvernunft die Rede ist. So heisst es von dem schöpferischen Feuer, dass es „methodisch zu den Schöpfungen der Welt schreitet, nachdem es alle samenartigen Vernunftinhalte, nach denen jegliches in gesetzmäßiger Notwendigkeit wird, in sich aufgenommen hat“. Diese Mehrzahl wird der Einzahl so sehr gleichgesetzt, dass Marc Aurel, von dem wir oben sahen, dass er die einzelne Seele in die samenartige Vernunft zurückgehen lässt, an einer anderen Stelle sie nach dem Tode in die samenartige Vernunftinhalte eingehen lässt.⁹⁶ Es ist also diese Weltvernunft eine einzige große Kraft, und doch, ohne ein Chaos zu werden, in unendlich viele Einzelkräfte geteilt. Es spiegelt sich darin die erkenntnistheoretische Tatsache, dass das Einheitsstreben der Vernunft uns treibt, die Mannigfaltigkeit auf einige wenige, zuletzt nur auf ein Prinzip zurückzuführen, damit aber nur die Hälfte der Erkenntnis erreicht ist, die andere Hälfte darin besteht, aus der Einheit die Vielheit als logisch notwendig abzuleiten.

Es gibt nur eine Vernunft, eine Wahrheit, eine Logik. [...]

Wenn wir von der Annahme ausgehen, dass die Stoiker Materialisten waren, so wird die Sache plausibel: Wenn Gott, alias der Aether-Logos, identisch ist mit dem Naturgesetz, dann gehört er logischerweise in die Naturlehre, in die Physik.

Neben dem Logos, der Vernunftkraft des Aethers, erscheint noch ein zweiter Begriff für die Weltvernunft in der stoischen Physiktheorie: das Pneuma. Wie das aetherische Feuer, alias der Logos, die ganze Materie durchdringt, so durchdringt das Pneuma, ein warmer belebender Vernunft-Hauch, die Lebewesen. Das Urfeuer, der Aether, ist zugleich Vernunftkraft, der Logos zugleich Pneuma. Offensichtlich wurde mit „logos“ die Vernunftkraft der Materie benannt, mit „pneuma“ (verdichteter Atem) die Vernunftkraft der Lebewesen.

⁹³ Fußnote von Barth: So Kleantes bei Pearson, S. 252.

⁹⁴ Fußnote von Barth: Marc Aurel, IV, 14.

⁹⁵ Fußnote von Barth: Plutarch, de communibus notitiis, K. 36.

⁹⁶ Fußnote von Barth: Vergl. M. Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872. A. Aall, >Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie<, I, Leipzig 1896, S. 110, hat mich nicht überzeugen können, dass schon die alte Stoa jene Prinzipien immateriell gedacht habe.

Dazu lesen wir bei Max Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872, folgendes (ab Seite 94):

„Auch die Veränderungen in den geformten Dingen müssen durch Veränderungen der Pneumata hervorgebracht werden. So entsteht der Schlaf, wenn die Spannung des Wahrnehmens in dem herrschenden Theile der Seele nachlässt; und die Affecte treten ein, wenn die Luftströmungen, welche die Seele des Menschen ausmachen, wechseln. (Vgl. Diogenes, VII, 158.) Dies Pneuma, woraus die Seele besteht, ist übrigens nicht das gewöhnliche, welches in der ganzen Natur bildendes und erhaltendes Prinzip ist, sondern es ist dünner und feiner, wie wir von Chrysisippos selbst erfahren. (Vgl. Plutarch, Stoic. rep. 41. 1052.) [...] Kornutus sagt geradezu, dass unsere Seelen Feuer seien. (Vgl. Diogenes, VII, 157.) Damit ist aber keineswegs gemeint, dass dieses ein von dem Pneuma, was sonst das Wesen der Dinge ausmacht, verschiedener Stoff sei.[...]

Alles was lebt, lebt in Folge der von ihm eingeschlossenen Wärme; und so hat dieser Wärmestoff eine Lebenskraft in sich, die sich durch die ganze Welt erstreckt, da ja die Welt ein lebendiges Wesen ist. Auch in den sogenannten unorganischen Stoffen sieht man deutlich die Wärme: Wenn Steine an einander geschlagen werden, sprüht Feuer heraus, das Wasser gefriert erst nach Verlust der Wärme, also muss es von vornherein diesen Stoff in sich haben. Dasselbe wird von der kalten Luft nachzuweisen versucht. (Vgl. Cicero, N.D. II, 9, 24 f.) [...]

Beide Qualitäten scheinen sich in der einen Bezeichnung Aether zusammenzufinden, welche die Stoiker ebenfalls für die Gottheit gebrauchen, wenn dieser auch meist als feurig dargestellt und von Cicero „ardor“ übersetzt wird. Es ist dies vor allem der feurige Luftkreis, der die ganze Welt umgiebt und sich hier in seiner vollen Reinheit darstellt, während er sonst nur in Vermischung mit andern Stoffen vorkommt.“

Der Pneuma-Begriff der Stoiker hat wiederum ein Analogon in der Samkhya-Lehre. Auch hier wird in fast gleicher Bedeutung von einem Hauch = Âtman gesprochen. Hellmuth Kiowsky schreibt in seinem Buch >Evolution und Erlösung - Das indische Samkhya<, Frankfurt 2005, ab Seite 24: *„Doch die Verbindung zwischen dem Wort Brahman und seinem ursprünglichen Sinn hat sich gelockert. Ein neuer Begriff verbindet sich mit dem Brahman - der Âtman. Seine Grundbedeutung ist Atem und wird auch mit Wind, vâta, erwähnt, denn der Wind ist der Atem der Götter. Er unterscheidet sich vom Lebensgeist, Prâna, welcher Ausdruck sich mehr dem Körperlichen zuneigt als eingeatmete Luft, Energie, Kraft; im Samkhya als Seele wiedergegeben [...] Der Âtman wird auch für das Selbst eingesetzt. Wie im Körper der Atem lebt, so ist es nicht anders als Prâna-Âtma in der Natur. [...] Der Âtman wohnt in den Dingen, so wird erläutert, wie das Salz im Meer.“*

Zenon gebrauchte eine ähnliche Metapher: Der Logos durchdringt die ganze Materie, „wie der Honig die Waben“. Die Stoiker übersetzten „Atman“ mit „Pneuma“.

4. Das Curiosum von der Dauer der Psychen

Der Epikureer Diogenes von Oinoanda prangerte die Ansicht der Stoiker von der unterschiedlichen Dauer der Psychen von Weisen und Unweisen an:

M. F. Smith, >Diogenes von Oinoanda - The Epicurean inscription<, Napoli 1993, Fragment Nr. 35⁹⁷:

[Col. I] ... Da die Stoiker auch in diesem Fall /

[Col. II] originellere Behauptungen aufstellen wollen als andere, sagen sie nicht, dass die Seelen schlechthin unvergänglich sind, sondern behaupten, dass die Seelen der Toren sogleich nach der Trennung vom Körper zerstört werden, dass dagegen die der hervorragenden Menschen [der Weisen] noch [bis zum Weltenbrand] fortbestehen, freilich auch sie einmal zugrunde gehen. Seht nun die offenkundige Un-

[Col. III] glaubwürdigkeit / dieser Leute. Sie stellen diese Behauptung auf, als wenn die Weisen und die Nichtweisen nicht gleichermaßen sterblich wären, wenn sie sich auch im Denkvermögen voneinander unterscheiden.

Diogenes von Oinoanda kritisierte mit Recht, dass es eigentlich eine Inkonsequenz der Stoiker sei, wenn sie behaupten, dass die Psychen der Toren sogleich nach dem Tode untergehen, aber die der Weisen noch bis zur Ekpyrosis, dem Weltenbrand, bestehen können. Entweder sind alle Psychen sofort sterblich oder unbegrenzt unsterblich.

Dieses stoische Curiosum hat wiederum seine Ursache in der Tatsache, dass der Ursprung der Stoa in der Samkhya-Lehre zu suchen ist: Die Unweisen fallen der Seelenwanderung anheim, d. h. sie werden so lange wiedergeboren, bis sie die unterscheidende Erkenntnis und damit die Erlösung erreicht haben. Die Stoiker versuchten sich möglicherweise von den Pythagoreern abzugrenzen, die bereits eine Seelenwanderung lehrten. Also blieb Zenon und seinen Nachfolgern nichts anderes übrig, als die Psychen der Toren untergehen zu lassen. Und was die Psychen der Weisen betrifft, dazu lesen wir bei Diogenes Laertius, >Leben und Lehren berühmter Philosophen< folgendes:

Diogenes Laertius, VII. 151:

Sie [die Stoiker] behaupten auch, es gebe gewisse Dämonen, die für die Menschen Teilnahme empfinden. Sie sind Beobachter der menschlichen Angelegenheiten [Handlungen], auch Heroen genannt; das sind die hinterbliebenen Psychen der Tugendhaften.

Diese Heroen, die hinterbliebenen Psychen der Tugendhaften, erinnern mich stark an die Bodhisattvas im Buddhismus. Demnach könnte diese Ansicht bereits in der Samkhya-Lehre vorhanden gewesen sein.

⁹⁷ Übersetzung von Fritz Jürß, Reimar Müller und Ernst Günther Schmidt, abgedruckt in >Griechische Atomisten - Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike<, Reclam-Verlag Leipzig 1991.

5. Die materialistische Vorsehung der Stoiker

Die Vorsehung oder das Verhängnis (gr. heimarmene) ist nur eine synonym gedachte Bezeichnung der Stoiker für Naturverlauf. Der Gang der Natur ist durch die Naturgesetze vorherbestimmt, d. h. berechenbar, daher auch von uns Menschen teilweise vorhersehbar. Das ist die materialistische „Vorsehung“ der Stoiker.

Der Logos, die Urvernunft, auch als das „Urwesen“ bezeichnet, ist das aktive, erschaffende Prinzip. Er ist der „logos spermatikos“, der den Verlauf der Natur hier auf Erden wie in den Weiten des Weltalls lenkt. Er ist das über allem stehende Schicksal. Die stoische Vorsehung ist daher nichts anderes als der natürliche Verlauf, das physikalische Naturgesetz, das bereits seit Milliarden von Jahren besteht und alles Geschehen beeinflusst.

Dies wurde von Chrysippos leicht verständlich dargestellt. Unter der Kapitelüberschrift >Wie Chrysippos zwar die Macht und Unvermeidlichkeit des Schicksals anerkennt, jedoch aber auch bekräftigt, dass uns eine freie Wahl in allen unseren Entscheidungen und Urteilen verbleibt<, hat uns Aulus Gellius in seinem Werk >Die attischen Nächte<, VII. Buch, 2. Kap., die einzig richtige und wahre Definition des stoischen Schicksalsbegriffs überliefert:⁹⁸

Von der Bezeichnung >fatum< [gr. heimarmene], das die Griechen >Bestimmung< oder >Verhängnis< nennen, gibt das Schulhaupt der Stoa, Chrysippos, eine Erklärung in folgendem Sinne ab: „Das Schicksal“, schreibt er, „ist eine ewige und unveränderliche Reihenfolge eintretender Umstände und eine Ringkette, fortwährend begriffen im Umsichselbstrollen und in schmiegsamer Verschlingung durch ein ununterbrochenes, ineinandergreifendes Gliedergefüge, dessen Enden durch enge Verbindung und festen Anschluß in steter Wechselwirkung bleiben.“ So weit ich [Aulus Gellius] mich erinnere, schreibe ich Chrysippos' eigene Worte in Griechisch gleich mit her, damit, wenn einem Leser diese meine Übersetzung etwas unklar sein sollte, er die Worte des Philosophen gleich selbst vor Augen hat.

Im vierten Buche seiner Schrift >Über die Vorsehung< gibt er über den Schicksalsbegriff folgende Definition: „Schicksal ist die in der unabänderlichen Natur begründete Notwendigkeit.“ Oder: „Schicksal ist eine geordnete, aus den Gesetzen des Weltalls entspringende Reihenfolge aller von Ewigkeit an untereinander zusammenhängender Vorgänge und ihre ständige und unabänderliche Selbstverkettung.“

Gegen diese Definition haben die Anhänger anderer Philosophenschulen allerhand Einwendungen laut werden lassen. So hört man sagen: „Wenn Chrysippos behauptet, alles werde durch ein unabänderliches Schicksal bewegt und gelenkt und es sei unmöglich, die Schläge und Winkelzüge des Schicksals abzuwenden und zu umgehen, so werden auch die Sünden und Laster der Menschen ihren Willensantrieben weder zum Vorwurf gemacht, noch gar angerechnet werden können, sondern immer nur der aus dem Verhängnis entspringenden Unvermeidlichkeit und harten Notwendigkeit, die über alles gebietet und alles vertreten muss, auf deren Machteinfluss hin alles geschehen muss, was geschehen soll. Deshalb sei auch die Einführung von Strafen für Übeltäter den Gesetzen nach durchaus nicht gerechtfertigt und billig, wenn die Menschen nicht aus eigenem freien Willen dem Verbrechen anheimfallen, sondern von der starken Hand des Schicksals unaufhaltsam hingerissen werden.“

⁹⁸ Übersetzt von Fritz Weiss, Leipzig 1875.

Über diesen Einwurf hat sich Chrysippos mit großer Klarheit und Scharfsinnigkeit geäußert. Seine Argumente laufen kurzgefasst auf folgende Gedanken hinaus:

„Mag nun alles einem unvermeidbaren Naturgesetz unterworfen und deshalb mit einer Vorherbestimmung des Schicksals eng verknüpft sein, so sind doch die Charaktereigentümlichkeiten unseres Geistes selbst je nach ihrer Individualität und Beschaffenheit dem Schicksal unterworfen. Denn wenn die Charaktereigenschaften ihrem Wesen und ihrem Beschaffensein nach von vornherein zum Heil und Nutzen angelegt sind, werden sie damit jenen ganz gewaltigen Einfluss, der ihnen von außen her wie ein schweres Unwetter seitens des Schicksals droht, ohne großen Widerstand und mit wenig Anstrengung zu überstehen und zu vermeiden wissen. Sind dagegen diese Charaktereigenschaften ungefüge, plump und roh, ferner auf keine Hilfe eines Bildungsmittels gestützt, so werden solche Menschen durch ihre Unwissenheit und durch eigenen Antrieb sich beständig in Laster und Selbsttäuschung stürzen, selbst wenn sie sich nur von einer kleinen und unbedeutenden Not oder einer vom Zufall über sie verhängten Unbequemlichkeit bedrängt fühlen. Dass diese Vorgänge selbst auf solche Weise sich vollziehen müssen, wird verursacht durch jenes beständige Ineinandergreifen und durch jene unabänderliche Verkettung aller Dinge, was man eben unter dem Begriff >Schicksal< versteht. Es ist nämlich im Allgemeinen eine Urnotwendigkeit und Folgerichtigkeit, dass Menschen mit gleichsam „angeborenen“ [anerzogenen] bösen Neigungen dem Laster und dem Irrtum verfallen müssen.“

Zum Beweise dieser seiner Behauptung bedient er sich eines wahrlich ganz aus dem Leben gegriffenen, passenden und recht geistvollen Gleichnisses und sagt: „Wenn man z. B. einen runden Stein über eine schräge und abschüssige Bahn stößt, so wird man zwar die erste Ursache seines Herabrollens gewesen sein; bald rollt der Stein jedoch von selbst weiter, nun nicht allein mehr aufgrund des Anstoßes, sondern wegen seiner Eigenart [wegen seiner Schwere = Gravitationskraft] und eigentümlichen runden Form. Ebenso gilt die Anordnung, das Gesetz und die Notwendigkeit des Schicksals im allgemeinen und von vorn herein als die Ursache der Bewegung. Doch den weiteren Verlauf unserer eigenen Beschlüsse, Gesinnungen und Handlungen bedingt und entscheidet erst eines jeden Menschen eigener Wille und seine angeborenen Fähigkeiten.“

Hierzu fügt er noch folgenden, mit dem von mir Gesagten ganz übereinstimmenden Satz hinzu: „Wirst leiden sehen die Menschen an selbstverschuldeten Übel.“

Die meisten Menschen stürzen in ihr Verderben durch sich selbst. Durch ihre Begierden fehlen sie, fallen ins Verderben aus eigener Wahl und aus Vorsätzlichkeit. „Deshalb“, sagt Chrysippos, „dürfe man auch die Entschuldigungen feiger Schelme oder frecher Übeltäter nicht gelten lassen, die, selbst wenn sie ihrer Schuld oder ihres Verbrechens schon völlig überführt sind, immer noch Ausflüchte machen und ihre Zuflucht suchen in der angeblichen Unabänderlichkeit des Schicksals, wie zu einer heiligen Zufluchtsstätte eines Tempels. Sie bringen ihre ethischschlechten Handlungen nicht ihrer eigenen Unbesonnenheit in Anrechnung, sondern dem Schicksal.“

Plutarch schrieb in seinem Buch >Physikalische Lehrsätze der Philosophen<:⁹⁹

XXVIII. Frage: Vom Wesen des Fatums

Heraklit erklärt das Wesen des Fatums als die das Wesen des Weltalls durchdringende Vernunft; dieses Wesen aber ist der aetherische Körper, der Same zur Entstehung des Alls.

⁹⁹ Plutarchs Werke, 45. Band, übersetzt von E. Fr. Schnitzer, Stuttgart 1860.

Platon [erklärt des Wesen des Fatums] als den ewigen Begriff und das ewige Gesetz der Natur des Weltalls.

Chrysipp als die hauchende Kraft, die das All nach einem festen Verhältnis ordnet. Dann sagt er in den Definitionen: Das Fatum ist der Begriff der Welt oder das Weltgesetz, nach welchem alles durch die Vorherbestimmung geordnet ist oder die Vernunft, vermöge welcher das Gewordene geworden ist, das Werdende wird und das Künftige geschehen wird.

Die übrigen Stoiker erklären es als Verkettung der Ursachen, d. h. als Ordnung und unüberschreitbaren Zusammenhang derselben.

Und bei Stobaeus, >Eclogae<, I, 5, 15, p. 78 finden wir wiederum eine sehr klare und eindeutige Erklärung des stoischen Schicksal-Begriffes¹⁰⁰:

Der Stoiker Zenon bezeichnete in dem Buch >Über die Natur< das Fatum in demselben Sinne und auf dieselbe Weise als die Kraft zur Bewegung der Materie, die keinen Unterschied zur Vorsehung aufweise und Natur [oder Naturgesetz] zu nennen sei.

6. Die Ansicht der Stoiker über die Wahrsagerei

Auch in Bezug auf die Wahrsagerei der Priester hatten die Stoiker eine klare materialistische Überzeugung.

Cicero schrieb in dem Werk >Über die Wahrsagerei<, I. Buch, 125 – 128:

(Quintus Cicero referiert die stoische Ansicht:) „Daher scheint mir, muss, wie es Poseidonios tut, die ganze Kraft und das Wesen der Vorhersage zuerst von Gott [richtig: vom Naturgesetz], von dem wir genug gesprochen haben, dann vom Schicksal und zuletzt von der Natur abgeleitet werden. Dass also alles durch das Fatum oder Schicksal [im Sinne von: Naturgesetz] geschehe, das zwingt uns die Vernunft einzugestehen. Fatum aber nenne ich, was die Griechen heimarmene nennen, das ist die Ordnung und Reihe von Ursachen, indem die eine Ursache an die andere anknüpfend etwas aus sich erzeugt. Das ist die von aller Ewigkeit her fließende unvergängliche Wahrheit. Daher ist nichts geschehen, was nicht [nach dem Naturgesetz] geschehen durfte; und auf dieselbe Weise wird nichts geschehen, wovon nicht in der Natur die Ursachen, die jenes bewirken, enthalten wären. (126) Hieraus sieht man ein, dass das Schicksal nicht das ist, was nach der Weise des Aberglaubens, sondern das, was nach Art der Physiker [der Naturforscher] so benannt wird: nämlich die ewige Ursache der Dinge, warum sowohl das Vergangene geschehen ist, als auch das, was bevorsteht, geschieht, und was nachfolgt, geschehen wird. So ist es möglich, das durch Beobachtung bemerkt werden kann, was meistens, wenn auch nicht immer, die Folge einer jeden Ursache ist. [...]

(127) Da außerdem alles durch das Schicksal geschieht – was an einem anderen Ort gezeigt werden soll – so würde, wenn es einen Sterblichen gäbe, der die Verkettung aller Ursachen im Geist durchschaute, diesem fürwahr nichts entgehen. Denn wer die Ursachen der zukünftigen Dinge wüsste, der müsste notwendiger Weise auch alles wissen, was zukünftig ist. Da dies niemand außer einem [hypothetischen] Gott kann, so muss den Menschen übrig bleiben durch gewisse Zeichen, welche das Nachfolgende andeuten, die Zukunft vorauszuahnen. Denn nicht plötzlich entsteht das, was zukünftig ist, sondern wie das Abrollen eines Taues, so ist die Entwicklung der Zeit, die nichts Neues bewirkt, sondern das Erste immer wieder abrollt. Das sehen sowohl diejenigen, welchen die natürliche Vorhersage gegeben ist, als auch diejenigen, welche den Lauf der

¹⁰⁰ Quelle: Karlheinz Hülsler, >Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker<, Oldenburg 1872, S. 700.

Dinge durch Beobachtung erkannt haben. Obwohl diese die Ursachen selbst nicht kennen, so erkennen sie doch die Zeichen und Merkmale der Ursachen; und indem hierbei Gedächtnis und Fleiß angewandt wird, so geht aus den Denkmälern der früheren Begebenheiten die Vorhersage hervor, welche die künstliche genannt wird, die der Eingeweideschau¹⁰¹, der Blitze, der [angeblichen] wunderbaren Erscheinungen und der Himmelserscheinungen. (128) Es besteht also kein Grund, sich zu wundern, dass das von den Vorhersagenden vorausgeahnt wird, was nirgends ist. Denn alles ist da, es ist nur der Zeit nach abwesend. Und wie in dem Samen die Kraft derjenigen Dinge ist, die daraus erzeugt werden, so sind in den Ursachen die zukünftigen Dinge verborgen, erkennt der erleuchtete oder vom Schlaf befreite Geist oder die Vernunft und die Erfahrung sehen es voraus. Und wie die, welche den Aufgang, den Untergang und die Bewegung der Sonne, des Mondes und der übrigen Gestirne kennen, lange voraussagen, zu welcher Zeit ein jedes hiervon eintreffen wird, so erkennen auch die, welche den Lauf der Dinge und die Aufeinanderfolge der Begebenheiten in der Länge der Zeit erforscht und angemerkt haben, entweder immer oder, wenn dies schwer ist, meistens, oder, wenn auch dies nicht zugegeben wird, doch zuweilen, was geschehen wird. Diese und einige andere Beweise für das Vorhandensein von Vorhersagen werden vom Schicksal [vom Naturverkauf] abgeleitet.“

Die stoische Divination ist daher nichts anderes als die Erforschung oder Ergründung des Naturverlaufs und der Naturgesetze. Auf welche Weise dachten die Stoiker sich die Natur bei der Offenbarung ihres Willens tätig? Bestimmten Dingen gehen bestimmte Vorgänge voraus. Also nicht eine Gottheit schickt die Anzeichen, sondern aus den Anzeichen in der Natur folgt mit naturgesetzlicher Notwendigkeit das Angezeigte.

7. Der wirkliche „Glaube“ der Stoiker

Marcus Tullius Cicero

Cicero ist ebenso gut ein Stoiker wie ein Akademiker zu nennen. Ich halte ihn für einen zweiten Antiochos, dessen philosophische Überzeugung zwischen dem Peripathos und der Stoa hin und her schwankte. Ich glaube, Cicero wagte es nicht, seinen Wechsel zur Stoa öffentlich einzugestehen. In den tusculanischen Gesprächen (III, 6) nennt er die stoische Philosophie das „*beste philosophische Lehrgebäude*“.

Er gibt an mindestens einer Stelle seines philosophischen Oevres seine atheistische Weltanschauung unverhüllt zu erkennen. Im >Lucullus< (126) sagt er:

„Denn von der Weissagekunst, an die ihr glaubt, halte ich [Cicero] gar nichts; und das Fatum, dem ihr alles unterordnet, verachte ich. Nicht einmal von dem Weltenbau glaube ich, dass ihm ein göttlicher Plan zu Grunde liege; und ich denke wohl, ich habe Recht.“

Die Geheimphilosophie der Stoiker – Gott gleich Aether gleich Naturgesetz – war Cicero zu Beginn seiner philosophischen Studien über längere Zeit verborgen geblieben. Zeugnisse für meine Vermutung sind seine Werke >Über das Wesen der Götter< (De

¹⁰¹ Demokrit war bereits der Überzeugung, dass die Menschen die weise Einrichtung der Eingeweideschau deswegen geschaffen hätten, um aus der Beschaffenheit der Eingeweide ablesen zu können, ob das geschlachtete Tier gesund und essbar sei.

natura deorum) und >Über die Weissagekunst< (De divinatione), die als stark beeinflusst von Poseidonios angesehen werden.¹⁰² Er interpretierte anfänglich die Stoa theistisch. Möglicherweise resultierte daher der Trugschluss, dass die Stoa bis heute als eine sogenannte pan-theistische Philosophie angesehen wurde.

An anderen Stellen gibt Cicero seinen Atheismus nur indirekt zu erkennen. Ausgerechnet den Stoiker, der sich am offensten und deutlichsten zum Materialismus bekannte, der Grieche Panaetios, hält er „geradezu für den bedeutendsten Stoiker“.

Im >Lucullus< (107) schreibt er: „Selbst Panaetios, nach meinem Urteil geradezu der bedeutendste Stoiker, erklärt, er hege Zweifel über eine Sache, die alle Stoiker außer ihm für ganz ausgemacht halten, nämlich über die Wahrheit der Weissagungen aus den Eingeweiden, der Auspizien, der Orakel, der Träume, der Prophezeiungen und hält deshalb mit seiner Zustimmung zurück.“

Im I. Buch der >Gespräche in Tusculum<, I. 32.79 berichtet er über dessen Überzeugung in Bezug auf ein ewiges Leben: „Denn er [Panaetios] behauptet, was niemand leugnet: Alles, was entstanden ist, geht auch unter. Nun aber entsteht die Psyche, was die Ähnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern - was auch im Geistigen, nicht nur im Körperlichen ersichtlich ist - hinlänglich beweist.

Als zweiten Grund führt er für seine Überzeugung auch an, dass nichts Schmerz empfinde, was nicht auch erkranken könne; was aber in eine Krankheit ver falle, das werde auch untergehen. Nun aber empfinde die Psyche Schmerz, also gehe sie auch unter.“

Den atheistischen Akademiker Dicaearchos nennt Cicero seinen Liebling:

>Gespräche in Tusculum<, I, 77: „... merkwürdigerweise haben auch die gelehrtesten Männer und am leidenschaftlichsten mein Liebling Dicaearchos gegen die Unsterblichkeit geschrieben. Dieser hat drei Bücher verfasst, ‚die Lesbischen‘ genannt, weil der Dialog in Mytilene spielt und worin er zeigen will, dass die Seele sterblich ist. Die Stoiker wiederum gewähren uns eine Anleihe, wie wenn wir Krähen wären. Sie sagen, die Seelen dauerten lange, aber nicht ewig.“

>Gespräche in Tusculum<, I, 21: „Dicaearchos jedoch lässt in einem zwischen Gelehrten zu Korinth gehaltenen Gespräch, das er in drei Büchern verfasst hat, im ersten Buch alle ihre jeweilige Ansicht sagen, in den beiden anderen Büchern jedoch führt er einen gewissen Pherekrates auf, einen Greis aus Phthia, von dem er sagt, er stamme von Deukalion ab. Dieser ist der Ansicht, eine Seele existiere überhaupt nicht. Der Name >Seele< bezeichne eigentlich gar nichts und grundlos spreche man von den Menschen als von beseelten Wesen. Weder im Menschen sei eine Seele, noch bei den Tieren. Die ganze Kraft, durch die wir etwas tun oder empfinden, sei in allen lebenden Körpern gleichmäßig verteilt und vom Körper untrennbar. Diese Kraft sei nur zusammen mit dem Körper vorhanden, der so gestaltet sei, dass er durch seine natürliche Organisation Lebens- und Empfindungskraft habe. Das sei alles.“

¹⁰² Vgl. Willy Theiler, >Pos(e)idonius - Die Fragmente<, 2 Bde, Berlin 1982. Inzwischen sind Beweise gefunden, dass auch Poseidonios als ein Schüler des Panaetios ebenfalls ein Materialist war. Siehe unten.

L. Annaeus Seneca

Die Skepsis Senecas in Bezug auf ein Leben nach dem Tode drückt sich im 93. Brief an Lucilius deutlich aus:

„Wir wissen, von wo aus die alles beherrschende Natur ihren Aufschwung nimmt [nach der stoischen Physiktheorie von der Aether-Region aus]; wie sie [die Natur] die Welt ordnet; wie sie den Wechsel der Jahreszeiten herbeiführt; wie sie alles, was je gewesen ist, zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt und sich selbst zu ihrer Grenze gemacht hat. Wir wissen, dass die Gestirne durch ihre eigene bewegende Kraft dahin wandeln, dass außer der Erde [nach stoischer Physiktheorie] nichts still steht, [sondern] alles Übrige in ununterbrochener Schnelligkeit dahineilt. Wir wissen, wie der Mond an der Sonne vorbeigeht, warum er, als der langsamere, jene schnellere hinter sich zurücklässt, wie er sein Licht empfängt und verliert, welche Ursache die Nacht herbei- und den Tag zurückführt. (9) Dahin muss man [nach dem Tode] gehen, wo man dies näher erblicken kann¹⁰³. „Aber auch mit dieser Hoffnung“, sagt der Weise, „gehe ich nicht mutiger aus dem Leben, wenn ich glaube, dass mir der Weg zu meinen Göttern offen stehe. Ich habe zwar verdient, [zu ihnen] zugelassen zu werden - und war bereits unter ihnen - ich habe meinen Geist zu ihnen hingesandt und sie den ihrigen zu mir. Doch nimm an, ich würde völlig vernichtet werden und es bliebe von einem Menschen nach dem Tode garnichts übrig: [dennoch] habe ich einen gleich hohen Mut, auch wenn ich von hier weggehe, um nirgendwohin einzugehen.“

Nach Tertullianus, >Über die Seele<, 42, soll Seneca sogar gesagt haben: „Nach dem Tode ist alles aus, auch der Tod“.

Augustinus zitiert in seinem Werk >Über den Gottesstaat<, 6. Buch, aus einem nicht erhaltenen Werk Senecas:

10. Seneca war freimütig genug, die staatliche Theologie noch entschiedener zu missbilligen als Varro die fabelnde.

Die Freimütigkeit, die Varro mangelte, weshalb er es nicht wagte, die städtische Theologie trotz ihrer nahen Verwandtschaft mit der Theatertheologie offen zu missbilligen, wie er die letztere missbilligte, zeichnete den Annaeus Seneca aus, der nach manchen Anzeichen zu schließen zu den Zeiten unserer Apostel hervortrat, wenn auch nicht in seinem ganzen Gebaren, so doch in mancher Hinsicht. Sie war ihm nämlich eigen in seinen Schriften, in seinem Leben fehlte sie ihm. In seinem Buch >Über den Aberglauben< [leider nicht erhalten] hat er die staatliche und städtische Theologie viel ausgiebiger und entschiedener getadelt als Varro die fabelnde und die der Theater. Er sagt nämlich an der Stelle, wo er von den Götterbildnissen handelt: „Die Heiligen, Unsterblichen, Unverletzlichen verehrt man in ganz minderwertiger, lebloser Materie; man gibt ihnen die Gestalt von Menschen, von wilden Tieren, von Fischen, mitunter

¹⁰³ Hier muss ich wieder daran erinnern, dass die stoische „Götterlehre“ eine Stufenphilosophie war. Nach außen hin und gegenüber den Neulingen wurde der Aether als Gottheit ausgegeben. Die Seelen der Verstorbenen gehen dahin zurück, aus was sie entstanden sind: dem Aether. Die Seele ist ein warmer, belebender Hauch. Sie besteht aus einem Gemisch aus Luft und Aether. Die Seelen ziehen nach dem Tode hinauf in die Himmelsregion und schweben in der Nähe des Mondes bis zur Ekpyrosis, dem Weltenbrand, wodurch sie untergehen, respektive in reinen Aether zurückverwandelt werden. Seneca scheint diesem „pantheistischen“ Märchen kein Vertrauen entgegengebracht zu haben, siehe oben.

gemischtes Geschlecht, zweierlei Körper; Gottheiten nennt man Gebilde, die man, wenn sie plötzlich Leben annähmen und uns entgegenträten, für Ungeheuer ansehen würde“.

Und etwas weiter unten, nachdem er unter anerkennenden Worten für die natürliche Theologie die Meinungen einiger Philosophen auseinander gesetzt hat, legt er sich folgenden Einwand vor: „Hier könnte man etwa sagen: Ich soll glauben, dass der Himmel und die Erde Götter seien und dass über dem Mond andere Götter existierten und wieder andere unter dem Mond? Ich soll mir entweder Platon gefallen lassen, nach welchem Gott keinen Körper hat oder den Peripatetiker Straton, nach welchem er keine Seele hat?“ Und er [Seneca] erwidert darauf: „Nun denn in aller Welt, kommen dir die Phantasiegebilde eines Titus Tadius oder eines Romulus oder eines Tullus Hostilius wahrhaftiger vor? Tadius hat die Cloacina zur Gottheit geweiht, Romulus den Picus und Tiberinus, Hostilius den Pavor und Pallor, diese hässlichen Gemütszustände der Menschen, der eine die Aufregung eines erschreckten Gemütes, der andere nicht einmal eine Krankheit, sondern nur die Entfärbung des Äußeren. An diese Gottheiten willst du lieber glauben und sie in den Himmel versetzen?“

Und wie freimütig hat er [Seneca] sich über die entsetzlich schändlichen Gebräuche ausgesprochen! „Der kastriert sich, ein anderer schneidet sich in die Arme. Ja, wenn man auf solche Weise die Gunst der Götter herabzieht, womit wird man dann seine Furcht vor dem Zorn der Götter bekunden? Götter, die solches verlangen, darf man überhaupt nicht irgendwie verehren. Aber so groß ist der Wahnsinn des gestörten und außer sich gebrachten Geistes, dass man die Götter gnädig stimmen will auf eine Weise, wie nicht einmal die abscheulichsten Menschen von sprichwörtlicher Grausamkeit wüten. Wohl haben Tyrannen manchen die Glieder zerfleischt, aber niemandem haben sie [die Tyrannen] zugemutet, seine eigenen zu zerfleischen. Wohl sind manche, damit Könige ihrer Lust frönen können, verschnitten worden, aber nie hat einer auf Befehl seines Herrn an sich selbst Hand angelegt, sich zu entmannen. Aber in den Tempeln zerfleischen sie sich selbst, senden ihre eigenhändigen Wunden und ihr eigenes Blut als Gebete empor. Nimmt man sich die Mühe, zu beobachten, was sie tun und erleiden, so wird man es unziemlich finden für anständige Menschen, so unwürdig für freie, so weit ab vom Normalen, dass niemand zweifeln würde, sie seien dem Wahnsinn verfallen, wenn es sich nur um einige wenige handelte; so aber spricht die große Zahl der Verrückten [scheinbar] dafür, dass man gesunde Menschen vor sich hat.“

Und erst das, was er [Seneca] als Gepflogenheiten, die auf dem Kapitol im Schwange sind, anführt und unerschrocken in den Grund hinein verdammt, wem wäre es zuzutrauen als Spottvögeln oder Tollhäuslern? Nachdem er sich nämlich darüber lustig gemacht hat, dass man bei den ägyptischen Kultfeiern über das Abhandenkommen des Osiris jammere und über dessen Auffindung in große Freude ausbreche, da doch sein Verschwinden und sein Auftauchen nur fingiert werde, während Trauer und Freude von Leuten, die nichts verloren und nichts gefunden haben, mit wahrer Empfindung ausgedrückt würden, fährt er fort: „Doch diese Raserei hat ihre bestimmte Zeit. Es lässt sich noch ertragen, einmal im Jahre toll zu sein. Aber geh' ins Kapitol, du wirst dich schämen darüber, welcher Aberwitz sich da an die Öffentlichkeit drängt, welche gewichtige Miene hier eine ziellose Verrücktheit aufsetzt. Der eine unterbreitet dem Gotte Namen, ein anderer verkündet dem Jupiter die Stunden; der eine macht einen Bademeister, ein anderer nimmt sich des Salbens an und ahmt mit leeren Gestikulationen einen Salbenden nach. Da gibt es Zofen, die der Juno und der Minerva die Haare aufmachen - sie tun das auf Distanz, weit ab selbst vom Tempel, nicht nur vom Bildnis, und bewegen ihre Finger, als machten sie Haare auf - und wiederum Zofen, die den Spiegel halten; da gibt es Leute, die die Götter zu Bürgschaften aufrufen, und solche, die

ihnen ihre Klageschriften vorlegen und sie in ihre Prozesse einweihen. Ein gelehrter Erzmime, es war ein gebrechlicher Greis, gab Tag für Tag im Kapitol eine Mimenrolle, als ob die Götter Freude hätten an einem Anblick, der nicht einmal die Menschen mehr zu erfreuen vermochte. Alle Arten von Künstlern haben sich dort eingenistet, für die unsterblichen Götter sich zu betätigen.“ Und weiter unten sagt er: „Immerhin geloben diese Leute der Gottheit wenigstens nicht einen schändlichen und unehrbaren Dienst, wenn auch einen überflüssigen. Aber da sitzen im Kapitol auch weibliche Wesen, die von Jupiter geliebt zu werden glauben; und sie lassen sich nicht einmal durch die Rücksicht auf die nach den Dichtern - wer ihnen glaubte - furchtbar hitzige Juno einschüchtern.“

Solchen Freimut hat Varro nicht an den Tag gelegt; er getraute sich nur die Theologie der Dichter anzufechten, nicht aber die staatliche, die Seneca zuschanden gemacht hat. Allein wenn wir die Wahrheit ins Auge fassen, müssen wir sagen: Schlimmer sind die Tempel, in denen derlei geschieht, als die Theater, wo es nur im Bilde vorgeführt wird. Deshalb hat nach Seneca der Weise seine Rolle gegenüber diesen Einrichtungen der Staatstheologie sich nicht innerlich eigen zu machen, sondern nur äußerlich zu spielen. Er sagt nämlich: „All das wird der Weise beobachten, weil es geboten ist durch die Gesetze, nicht weil es den Göttern annehmlich wäre.“ Und kurz darauf: „Wir stiften ja sogar Ehen von Göttern, und unfromm genug zwischen Brüdern und Schwestern! Bellona verheiraten wir an Mars, Venus an Vulkan, Salacia an Neptun. Einige jedoch lassen wir unverheiratet, gleich als hätte es ihnen an einer passenden Partie gefehlt, zumal da manche Witwen sind, wie Populonia, Fulgora und die Göttin Rumina, von denen es mich freilich nicht wundert, dass sie keinen Bewerber gefunden haben. Diese ganze unerlauchte Schar von Göttern, die langwährender Aberglaube in langer Zeit aufgehäuft hat, werden wir in der Weise anbeten, dass wir uns erinnern, dass ihre Verehrung nicht so sehr in der Sache als in der Sitte begründet ist.“

2.2: >Academici Libri< ¹⁰⁴
Kurzdarstellung der stoischen Philosophie
von
Marcus T. Cicero

(35) Zenon von Kition, der älter war als Arkesilaos, eine feine Darstellungsgabe und großen Scharfblick besaß, unternahm es, die Lehre [der Philosophie] zu verbessern. Diese Verbesserung will ich, wenn es euch gefällt, kurzgefaßt darstellen, wie dies Antiochos [von Askalon] zu tun pflegte“, [sprach Varro.]

„Dies ist mir sehr willkommen“, bemerkte ich [Marcus Tullius Cicero] „und auch Pomponius gibt dir, wie du siehst, den gleichen Wunsch zu erkennen.“

(X) [Varro sprach:] „Zenon war keineswegs ein Philosoph, der wie Theophrast der Tugend die Nerven durchtrennte. Ganz im Gegenteil: Er setzte alles, was zum Lebensglück gehört, einzig und allein in die Tugend [in das Ethischgute]. Nichts sonst zählt er unter die Glücks-Güter. Und diesem einfachen, alleinigen und einzigen Glücks-Gut „Tugend“ legt er den Namen des Ethischguten bei. (36) Alles Übrige, obgleich an sich weder gut noch schlecht, ist nach seiner Ansicht teils naturgemäß, teils naturwidrig, teils liegt es zwischen diesen beiden in der Mitte. Was aber naturgemäß sei, das - lehrte er - müsse man sich zu eigen machen und einer gewissen Wertschätzung würdigen, mit dem Naturwidrigen das Gegenteil tun; was keines von beiden sei, galt ihm für gleichgültig, worauf man überhaupt keinen Wert legen dürfe. (37) Von den Dingen aber, die man sich zu eigen machen müsse, seinen wiederum einige von höherem, andere von geringerem Wert. Die von höherem Wert nennt er bevorzugte, die von geringerem Wert nennt er untergeordnete Dinge. Und wie diese Veränderungen in der Ethik nicht eigentlich das Wesen der Dinge als vielmehr nur deren Benennungen betreffen, ebenso stellte er auch zwischen ethischgutem und ethischschlechtem Handeln das schickliche und nichtschickliche Handeln als gleichgültig in die Mitte. Für rechte oder angemessene Handlungen gelten ihm einzig und allein die ethischguten, für unrechte Handlungen die ethischschlechten. Das Schickliche aber, ob es getan oder unterlassen werde, hielt er, wie gesagt, für gleichgültig.

(38) Während die früheren Philosophen behaupteten, nicht alle Tugenden hätten ihre Grundlage in der Vernunft, sondern gewisse Tugenden seien dem Charakter angeboren oder durch ihn erworben, setzt Zenon dagegen alle in die Vernunft. Während die Platoniker der Ansicht waren, dass die vier Tugenden sich von den übrigen trennen lassen¹⁰⁵, erklärte er dies für schlechterdings unmöglich. Außerdem behauptete Zenon, dass nicht so sehr die Ausübung der Tugend, als vielmehr deren Besitz an sich von hohem Werte sei; dass jedoch die Tugend sich nie bei jemandem finde, ohne dass dieser sie auch unablässig ausübe. Während ferner die älteren Philosophen die Gemütsregungen [Affekte] bei den Menschen nicht verwarfen, vielmehr den Schmerz, die Begierde, die Furcht und die Ausbrüche der Freude für naturgemäß erklärten, sie jedoch gerne eingeschränkt und gemäßigt sahen, verlangte Zenon, dass der Weise von alledem, wie von einem krankhaften Zustand, frei sein solle. (39) Während die ersteren diese Störungen der Psyche für naturgemäß und die Vernunft daran für unbeteiligt ansahen, den Ort der Leidenschaften in die Psyche legten und von dem Ort der Vernunft

¹⁰⁴ Übersetzt von Wilhelm Binder, Stuttgart, Hoffmannsche Verlags-Buchh., o. J., vom Herausgeber ins Neuhochdeutsche redigiert.

¹⁰⁵ D. h., dass nicht alle als notwendig in einem und demselben Individuum vereinigt gedacht werden müssen.

trennten, versagte Zenon auch hierzu seine Zustimmung, denn er hielt die Störungen der Psyche für willkürlich und für Erzeugnisse des mit einem Wahn behafteten Urteils. Als die Mutter aller derartigen Störungen betrachtete er eine alles Maß übersteigende Verletzung der Selbstbeherrschung. Dies ist das Wesentliche in der Lehre der Stoischen Ethik.

(XI) Über das Wesen der Materie erklärte sich Zenon fürs Erste dahingehend: Man dürfe zu jenen vier Elementen [Feuer, Wasser, Erde, Luft] nicht noch ein fünftes hinzufügen, aus welchem, nach Ansicht vieler früherer Philosophen, das Gefühls- und Denkvermögen hervorgehe. Er stellte nämlich den Lehrsatz auf: „Das [Aether]-Feuer ist dasjenige Element, durch das alles erzeugt wird, selbst das Gefühl und das Denken“. Er wich auch darin von allen anderen ab, dass er es für geradezu unmöglich hielt, dass ein unkörperliches Wesen, wofür Xenokrates und die früheren Philosophen die Psyche erklärt hatten, etwas hervorbringen könne. Alles, was etwas hervorbringt oder [selbst] hervorgebracht werde, müsse notwendig ein Körper [Materie] sein.

(40) Die meisten Veränderungen nahm Zenon im dritten Teil der Philosophie vor. Zuerst stellte er über die Sinne selbst viele neue Lehrsätze auf, indem er behauptete, sie erhalten ihre Anregung durch einen gewissen, ihnen von außen her beigebrachten Eindruck, welchen er „phantasia“ nennt, was wir durch das lateinische Wort „visum“ [Eindruck] bezeichnen können. Dieses Wort sollten wir uns merken, da wir es im Verlauf unseres Vortrags noch öfter verwenden müssen. Demjenigen nun, was sich unseren Sinnen darstellt und von diesen gleichsam empfangen worden ist, fügt er noch die Zustimmung der Psyche bei, die nach seiner Ansicht eine ganz von uns abhängige und freiwillige ist.

(41) Nicht allem, was sich den Sinnen darstellt, misst er Zuverlässigkeit bei, sondern nur dem allein, was hinsichtlich der dargestellten Gegenstände eine eigentümliche Klarheit enthält. Eine solche Erscheinung aber, die sich durch sich selbst darstellen lasse, nannte er „das Begreifliche“ [comprehensibile]. Seid ihr hiermit einverstanden?“

„Allerdings“, entgegnete Atticus, „denn wie wolltest du das Griechische sonst übersetzen?“

„Das einmal Angenommene und Gutgeheiβene“, fuhr Varro fort, „nennt Zenon „das Begriffene“ [comprehensio]: Ein Ausdruck, den er den mit der Hand greifbaren Dingen nachgebildet hatte.¹⁰⁶ Hiervon leitete er die Bezeichnung [begreifen oder das Begriffene] ab. Niemand vor ihm hatte diesen Ausdruck für diese Sache gebraucht. Überhaupt brachte er eine Menge neuer Spezialausdrücke in der Philosophie zur Anwendung, „neue Wörter“ nannte er sie selber. Was z. B. durch den Sinn aufgefasst wird, das nannte er „Wahrnehmung“ [sensus]. Wenn es so aufgefaßt ist, dass es durch Vernunftgründe nicht erschüttert werden kann, das nannte er „Wissen“ [scientia]; im entgegengesetzten Falle „Nichtwissen“ [inscientia]; und hieraus ergibt sich wiederum das „Meinen“ [opinio], das, jeder Grundlage ermangelnd, auf einer Stufe steht mit dem Falschen und Unerkannten. (42) Zwischen dem Wissen und Nichtwissen wies er dem oben genannten „Begreifen“ seinen Platz an, das er weder zu den gehörigen noch zu den ungehörigen Dingen zählte, es jedoch für allein zuverlässig erklärte. Dem zufolge maß er auch den Sinnen Glaubwürdigkeit bei, weil, wie ich oben bemerkt habe, ihm das durch das Sinnesorgan Begreifbare als wahr und zuverlässig erschien: Nicht deshalb, weil es einen Gegenstand seinem ganzen Wesen nach begreife, sondern weil es nichts, was in seinen Bereich falle, unbeachtet lasse und weil die Natur dasselbe gleichsam als Richtschnur für das Wissen und als Grundlage ihrer Erkenntnis uns an die Hand gegeben

¹⁰⁶ Daher Darstellung der rechten Hand („das Begreifen“) an der Statue des Chrysispos.

habe, von wo aus sich sodann die Begriffe von den Dingen der Psyche einprägen. Hierin liegen nicht allein die Grundbegriffe, sondern auch die Mittel und Wege zur Gewinnung weiterer Erkenntnisse. Dem Irrtum aber, der unüberlegten Zustimmung, dem bloßen Wähnen, der Vermutung, mit einem Satz: Allem, was sich mit einer festen und unwandelbaren Überzeugung nicht verträgt, räumte er keinen Platz bei der Tugend und Weisheit ein. Dies sind die wichtigsten Änderungen, die Zenon vornahm und wodurch er von den früheren Philosophen abwich.

2.3: >Zeno[n] von Cittium und seine Lehre<¹⁰⁷

von
Georg P. Weygoldt

[Weygoldt bewies bereits 30 Jahre vor Joseph Dahlmann (siehe 4. Kapitel: Der gemeinsame Ursprung) dessen Ausführungen über den Ursprung der stoischen Philosophie aus der indischen Samkhya-Lehre, ohne diese überhaupt zu kennen. Oder anders formuliert: Weygoldts Darstellung der Philosophie Zenons beweist, dass Zenon seine Lehre aus der indischen Samkhya-Lehre genommen hat. Sowohl der Stoizismus als auch der Buddhismus bauen auf der Samkhya-Philosophie ihr Lehrgebäude auf. Beide stellen eine Naturphilosophie dar, die auf der erkenntnistheoretischen Grundlage der Schlussfolgerung beruht. „Die Grundanschauung der Stoiker ist die, dass das ganze Weltall einen einzigen einheitlichen „Lebenszusammenhang“ bildet. Die [materielle] Welt steht vor ihren Augen als ein in sich selbst zweckmäßig bewegtes „Lebewesen“ und alle besonderen Dinge erscheinen dem Stoiker als die aus dem Ganzen bestimmten Gestaltungen eines in ewiger Tätigkeit begriffenen „Urwesens“. Die Welt, als die Gesamtheit alles Wirklichen, ist ein einziges Sein“, so Dahlmann.

Und in Analogie dazu führte Weygoldt aus, ohne die Samkhya-Philosophie zu kennen: „Im Gebiet der Kosmologie hat nun Zenon nachweisbar folgendes gelehrt: Das Universum ist der Komplex alles Seins, aller Wirklichkeit (griechisch: *onsia*). Körperlich ist die „Gottheit“, denn sie ist „feurige Vernunft“ (Stobaeus, ecl. I. 60) und mit der Welt identisch (Diog. 148); körperlich ist ferner die „Seele“, denn sie ist ein warmer Hauch (Diog. 157). Dass auch das Verhalten der „Seele“, ihre Denktätigkeit, ihre Tugenden und Fehler, schon von Zenon für körperlich gehalten wurden, geht daraus hervor, dass die ganze Stoa dies immer annahm, dass besonders Kleanthes, dem doch wohl nur in der eigentlichen „Theologie“ einige Originalität und Selbständigkeit zuzutrauen sein dürfte, diese Ansicht schon des Breiteren ausführte und dass vielleicht schon Zenon selbst (nach Stobaeus, ecl. II. 110) das Vermögen der „Seele“ zu urteilen und zu handeln von einer gewissen materiellen Spannkraft (griech.: *tonos*) herleitet, welche der Muskelkraft des Leibes vergleichbar sei. Alles scheint also von Zenon als körperlich [als materiell] aufgefasst worden zu sein, wobei aber freilich anzunehmen sein wird, dass er sich in diesem Punkt noch mit allgemeinen Aussagen begnügt habe.“

Die Stoa operierte offensichtlich mit theistischen Ausdrücken wie „Gottheit“ und „Seele“, obwohl sie atheistisch konzipiert war. Warum? - Der nicht zu unterschätzende Grund für die theistische Tarnung war sowohl in Indien als auch in Griechenland durch den Selbstschutz geboten, um fanatisch-theistischer Verleumdung und Verfolgung zu entgehen. Ich möchte nur an Sokrates erinnern, der wegen seines Atheismus in Athen zum Tode verurteilt wurde.]

¹⁰⁷ Inaugural-Dissertation von Gg. P. Weygoldt, Jena 1872, vom Herausgeber gekürzt und ins Neuhochdeutsche übertragen.

I. Das Leben Zenons

Über Geburt und Tod Zenons, sowie über die dazwischenliegenden Hauptstationen seines Lebens hat die chronologische Forschung bis zur Stunde zu keinem einheitlichen Ergebnis zu gelangen vermocht. Die Angaben hierüber gehen bei Diogenes Laertius so sehr auseinander, dass die Gelehrten teils zu Emendationen ihre Zuflucht nahmen (wie Zumpt), teils, an der Zuverlässigkeit der Resultate überhaupt verzweifelnd, sich mit ungefähren Zahlenangaben begnügen zu müssen glaubten (Wagemann, Zeller, Ueberweg u. a.). Doch dürfen sich aus den vorhandenen Notizen Schlüsse ziehen lassen, die mindestens eine große Wahrscheinlichkeit für sich haben. Die biographischen Anhaltspunkte sind nämlich: Nach Persaios (bei Diog. VII. 28) kam Zenon 22jährig nach Athen; nach Diogenes (VII. 2) soll er im 30sten Lebensjahr zufällig an die Lektüre der xenophonischen Denkwürdigkeiten gekommen sein und sich alsbald für das Studium der Philosophie entschieden haben; er sei nun zuerst Schüler des Kynikers Krates geworden, habe dann (nach Timokrates bei Diog. 2.) den Megariker Stilpon und den Akademiker Xenokrates, später und zwar gleichzeitig mit Arkesilaos den Polemon (Cicero, Acad. I. 9. 35) und endlich den Dialektiker Diodoros Kronos (Diog. 25) gehört. Im Ganzen soll er 20 Jahre lang Schüler der genannten Philosophen gewesen sein. Endlich habe er seine eigene Schule begründet, habe dieser 58 Jahre vorgestanden, habe 80 Jahre alt eine Einladung des Königs Antigonos Gonatas (der in der 124. Olympiade zur Regierung kam) abgelehnt (Diog. 6), sei unter dem Archonten Arrhenides von der Stadt Athen durch einen goldenen Kranz und eine Bildsäule geehrt worden und sei endlich im 98sten (nach Persaios im 72sten) Lebensjahr eines freiwilligen Todes gestorben (Diog. 28).

Aufgrund dieser Angaben lassen sich drei Berechnungen aufstellen, von denen die letzte die haltbarste sein dürfte:

[...] Die 3. Berechnung stützt sich auf Diog. 176: „Kleanthes habe ebenso wie Zenon ein Alter von 80 Jahren erreicht.“ Hiernach würde sich folgende Zahlenreihe ergeben: Geburt 354, Ankunft in Athen 332, Schüler des Krates 324 (so dass sowohl die 30 als auch die 22 Jahre erklärt sind), die Gründung der Schule 304, Einladung des Antigonos und Ehrenkranz 275, Tod 274. Zenon war also nur 30 Jahre Schulhaupt, aber er hat 58 Jahre in Athen gelebt, 332 - 274, so dass Diogenes zweifelsohne die unglaublichen 58 Jahre der Schulleitung mit den 58 Jahren des athenischen Aufenthalts verwechselt hat. Für diese Berechnung spricht dann auch die weitere Tatsache, dass Diog. 28 angibt, Zenon sei bis zu seinem Tod nie [ernsthaft] krank gewesen; dass aber Zenon selbst im 80sten Jahr von körperlichen Leiden redet, die ihm die Anstrengung einer Reise unmöglich machten (Diog. 9); auch (Diog. 162) kann die „lange Krankheit“ Zenons nicht 256, sondern nur etwa 274 fallen, weil ja Polemon, zu dem Ariston infolge derselben übergeht, schon 274 starb. Der Irrtum des Persaios rührt daher, dass er von dem 8jährigen Aufenthalt in Athen von 332 bis 324 nichts wusste, sondern einfach die 22 Jahre des Alters Zenons bei seiner Ankunft mit den 20 Jahren der Jüngerschaft und den 30 Jahren der Schulleitung addierte; denn es ist sehr natürlich, dass Zenon wohl hin und wieder von der Dauer seiner Studien redete, aber von der vorphilosophischen Periode seines Lebens schwieg. Wir halten diese Berechnung allein für richtig. 80 Jahre sind auch ein „langes Leben“ (Diog. 28), 98 Jahre waren aber damals wie heute noch ziemlich unerhört. Auch andere Philosophen, deren Alter man mit Auszeichnung ein hohes zu nennen pflegte, lebten nur 80 - 90 Jahre, so Platon (80), Timon (80), Karneades (85), Epicharm (90) etc. Ebenso hat auch die Angabe, dass Zenons Schüler Persaios um 260 - 256 geblüht habe (Diog. 6), nur dann Sinn, wenn er nach und nicht neben Zenon blühte; sonst würde auch

der angeblich 256 sterbende Zenon wahrscheinlich diesen und nicht den beschränkteren Kleanthes zu seinem Nachfolger gewählt haben.

Es dürften also folgende Daten als ausgemacht gelten: 324 als erstes Jahr der Jüngerschaft [bei Krates], 20jährige Dauer derselben, 304 als Gründungsjahr der Schule, 274 als Todesjahr Zenons. Für 274 als Todesjahr spricht auch die weitere Geschichte der Stoa. Nach Zenon war nämlich Kleanthes und nach diesem Chrysippos Schulvorstand; Chrysipp lebte 282 - 209; er war kein Schüler des Zenon mehr (Diog. 179), so dass Zenon wahrscheinlicher 274 als 256 starb. Ferner gilt Chrysippos als Restaurator und Neubegründer der Stoa (Diog. 183); von einem solchen kann aber nur gesprochen werden, wenn vom Stifter bis zum Restaurator eine gewisse Frist verstrichen ist, in welcher eine Depravation oder ein auffallender Stillstand stattfinden kann. Diese unberühmte Periode der Stoa mögen die Jahre zwischen 274 und 256 sein, als der ungelenke Kleanthes Schulhaupt war. 256 aber starb Kleanthes und Chrysippos trat sein Amt an, so dass es sich leicht erklärt, warum auf dieses bedeutungsvolle Jahr die Chronologie der Stoiker öfters hinweist. Kleanthes hätte dann von 336 bis 256 gelebt. Übrigens bestätigt die Tatsache, dass Kleanthes, der blinde Anbeter Zenons, sich gerade im 80sten Lebensjahr den Tod gab, unsere Behauptung vielleicht mehr als manche andere Angabe.

III. Bildungsgang Zenons und präsumtiver Charakter seiner Philosophie

1. Der Kynismus mit seiner grundsätzlichen Verachtung aller äusseren Güter war vor dem Auftreten des Stoizismus die geeignetste Philosophie für alle diejenigen, welche gegen harte Schicksalsschläge Trost und Aufrichtung suchten. Es war darum vielleicht kein so unvorhergesehener Zufall, wie es Diogenes hinstellt, dass der von dem plötzlichen Verlust seines Vermögens betroffene Zenon sich zunächst an Krates anschloss. Sowohl der 8jährige Aufenthalt in Athen 332 bis 324, den wir oben als gewiss annehmen, als auch die Nachricht (Diog. 31), dass er schon in Kition die Bücher griechischer Philosophen studiert habe, beweisen es, dass er gegebenen Falles sich nicht erst bei anderen zu erkundigen hatte, wem er sich anschließen müsse. Jedoch machte er sich von Krates wieder los, als er sich von seinem Schlag erholt und mehr und mehr eingesehen hatte, dass die forsierte Praxis der Kyniker den inneren Schmerz nur betäuben, aber nicht naturgemäß heilen konnte; und dass überhaupt zum Kynismus, so zu sagen, etwas kynischere Gemütsanlagen gehörten, als sie ihm selbst, dem geborenen Freund der Wohlanständigkeit, eigen waren. Diese Einsicht, sowie sein großer Wissensdurst zogen ihn zu einer damaligen Berühmtheit ersten Ranges, zu Stilpon. Indem jedoch auch Stilpons Standpunkt kaum mehr als ein durch megarische Dialektik verfeinerter Kynismus war, so konnte Zenon nur insofern Neues darin finden, als der Meister seine Lehrsätze mit einem größeren Aufwand von Scharfsinn und dialektischer Redefertigkeit zu begründen verstand. Nach und wahrscheinlich schon neben Stilpon hörte er darum den Akademiker Xenokrates, bei dem er aber in formaler Hinsicht gewonnen haben dürfte. Wenn ein längerer Besuch der xenokratischen Vorträge von Gelehrten wie Zeller bezweifelt wird, weil „Zenon sich in seiner ganzen Denkweise doch überwiegend an Krates und Stilpon angeschlossen habe“, so lässt sich diese Tatsache vielleicht ebenso gut zu der konträren Behauptung benutzen, dass eben dieses längere Studium des Platonismus für Zenon notwendig war, um ihn in dieses System nicht nur ein-, sondern auch wieder herauszuführen. Auch dem Nachfolger des Xenokrates, den Ethiker Polemon (Cicero, Acad. IV.42), hörte Zenon und zwar, wie es nach Diog. 25 scheint, mit dem lebendigsten Interesse (Cicero, Acad. I.9; fin. IV.16).

„Es berichten aber Hekaton und Apollonius von Tyrus im 1. Buch von Zenon, dass er das Orakel befragt habe, was er tun müsse, um auf's Beste zu leben, und dass ihm der Gott geantwortet habe, er müsse sich mit den Toten beschäftigen. Dies habe er so gedeutet, dass er die Bücher der Alten lesen müsse“ (Diog. 2). Schon oben wurde nun angemerkt, dass er sich mit der Lektüre xenophonischer Schriften befasst habe. Seine Beschäftigung mit Platon ist bei Themost. Orat. 23 p. 295 c. bezeugt; und dass er auch die pythagoräische Philosophie kannte, ist daraus zu schließen, dass er selbst pythagorisch schrieb. Ebenso scheinen die >Fünf Bücher homerischer Probleme< die Frucht eingehender Homerstudien zu sein (Dio Chrys. Or. LIII p. 275). Dass er sich mit Heraklit eingehend beschäftigte, geht daraus hervor, dass er seine Physik fast ganz auf die Theorie des ephesischen Denkers gründete. Seine genaue Bekanntschaft mit Hesiod ist bei Diog. VIII. 48 und Cicero nat. deor. I. 14. 36 bezeugt; vgl. auch Krische a.a.O. p. 395 f., wo aus den Scholien zur Theogonie und zu Apoll. Rhod. besonders über die Stellung Zenons zur hesiodischen Lehre vom Chaos viel Haltbares beigebracht wird. Dass er auch die Eleaten und ihre Philosophie kannte, lässt sich mit Wahrscheinlichkeit aus Diog. 12 entnehmen, wo er zu der Inschrift auf der [eigenen] Bildsäule „Zenon der Philosoph“ noch hinzufügen lässt „der Kitier“, wohl zur Unterscheidung von dem gleichnamigen Zenon von Elea.

2. Ein Schluss von Charakter und Bildungsgang eines Mannes auf sein Denken kann, sofern man sich von dem Fehler des aprioristischen Konstruierens freihält, stets nur anregend sein. Aus Zenons Charakter nun lässt sich mutmaßen, dass unser Philosoph, in manchen Punkten wenigstens, eklektisch verfahren haben werde, weil, wie schon bemerkt wurde, realistische Naturen zum Eklektizismus geneigt sind; in seiner Philosophie wird uns also schwerlich überall nur Neues und Originales entgegen treten, sondern nicht selten nur eine Verarbeitung schon vorhandener Anschauungen, eine Verarbeitung aber nach neuen Gesichtspunkten und mit der Beigabe einer scharf individuellen Färbung. Dabei wird er am meisten Gewicht auf den praktischen Teil der Philosophie, also auf die Ethik legen, wenn es sich auch treffen sollte, dass theoretisch einer anderen Disziplin ein höheres Ansehen zuerkannt wird. Die oberste Frage des Zenonismus wird sein: Unter welchen Voraussetzungen und durch welche Mittel kann der Mensch, in welcher Lage er sich auch befinden möge, glücklich werden und es bleiben? Die Logik und Physik wird er vielleicht zum guten Teil nur deshalb bebauen, weil sie herkömmlich eben einmal in den Umfang der Philosophie gehören und noch mehr, weil sie den ethischen Sätzen als Beweismittel dienen können. - Aus seinem Studiengang lässt sich schließen, dass er bei Xenokrates für die Einteilung seines Systems, bei Krates und Polemon für die Grundzüge seiner Ethik, bei Aristoteles, Stilpon und Diodor für die Logik, respektive Dialektik gewonnen haben werde. Doch lässt sich der zenonischen Philosophie trotz dieses eklektischen Charakters weder ihre relativ wissenschaftliche Selbständigkeit, noch ihr hoher praktischer Wert absprechen und es gereicht dem Eklektiker Cicero keineswegs zur Mehrung seines Ruhmes, dass er, ungeachtet er selbst alle vorfindenden stoischen Kompendien ausschrieb, dennoch nicht müde wird, auf den Eklektizismus Zenons mit der Ruhmredigkeit eines Kompilators aufmerksam zu machen (Cicero, de fin. III.2 *Zeno non tam rerum inventor fuit quam novorum verborum*; cf. V. 8.29, IV.3.25; Acad. IV.5.I.10; legg. I.13.20).

V. Einteilung der zenonischen Philosophie

Aus Charakter und Bildungsgang Zenons haben wir oben mutmaßend geschlossen, dass wohl die Ethik als die Wissenschaft vom vernunftgemäßen und tugendhaften Handeln des Menschen den Mittelpunkt der Philosophie Zenons bilden werde, dass sich aber im

Hinblick auf seinen strebsamen Geist erwarten lasse, dass er auch für alles Übrige, was in den Bereich des menschlichen Wissens fällt, ein lebhaftes Interesse haben werde. Es steht weiterhin fest, dass, obwohl erst Chrysippos dem stoischen System die spätere Feinheit und Korrektheit der Ausbildung gegeben hat, doch schon Zenon seiner Schule den wissenschaftlichen Geist einhauchte, der sie stets vorteilhaft auszeichnete. Hieraus nun, sowie aus dem Umstand, dass zwei unmittelbare Schüler Zenons, Ariston und Herillus, in der Frage, ob die Logik und Physik zur Philosophie gehörten, gegnerisch auseinander gingen, ließe sich, auch ohne weitere Quellenbelege, schließen, dass Zenon selbst schon in gewissem Umfang logische und physikalische Untersuchungen angestellt haben muss. Nach Diog. 40 teilte er in seiner Schrift >Über den Vortrag< die Philosophie ein in Logik, Physik und Ethik und zwar in der angegebenen Reihenfolge. Es ist nun zu untersuchen, erstens ob und wie er sich über den relativen Wert und die Zweckbeziehung der einzelnen Disziplinen zueinander ausgesprochen und sodann, wie weit er jede einzelne Disziplin bebaut habe. Was die erstere Frage betrifft, so ist sehr zu bezweifeln, dass er sich ähnlichen Spekulationen eingehender hingegeben habe, und es gehört darum auch von den bekannten Vergleichen der Philosophie mit einem Ei, einem Garten, einem Körper u. s. w. (a.a.O. Diogenes 40) vielleicht keine einzige ihm an. Zenon war eben viel zu sehr von der praktischen Tendenz des Philosophierens beherrscht, als dass er auf Kompetenzberichtigungen der einzelnen Fächer hätte Gewicht legen wollen. Erst der große Systematiker der Stoa, Chrysippos, hatte die nötige gelehrte Muße, sowie genug innere und äussere Anlässe zu scharfen Grenzbestimmungen und subtileren Distinktionen. Wie wenig Zenon selbst sich mit solchen Auseinandersetzungen befasste, geht schon daraus hervor, dass er sogar jene generelle Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik mit größter Wahrscheinlichkeit aus einer anderen Schule entlehnte; denn es wird uns in Sext. Emp. adv. mth. VII. 16 gesagt, dass nach Andeutungen Platons erst Xenokrates ganz ausdrücklich diese Dreiteilung in die Akademie eingeführt habe; sie ist nun möglichenfalls das Wichtigste, was Zenon aus Xenokrates Hörsaal in seine eigene Schule herüberzunehmen für gut fand. Anlangend die andere Frage, wie weit Zenon in jede dieser drei Disziplinen eingedrungen sei, so soll aber dies der Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung sein. Die Dürftigkeit der Quellen ist freilich, besonders im Kapitel von der Logik, so groß, dass wir oft genötigt sein werden, Lücken in der Berichterstattung durch Gründe der inneren Wahrscheinlichkeit zu überbrücken. Nicht einmal dies kann immer festgestellt werden, ob und welche Unterabteilungen Zenon in den einzelnen Disziplinen gemacht habe. Doch kann uns hierfür vielleicht Diog. 41 ein Fingerzeig sein; denn wenn sich hier ergibt, dass Kleanthes neben der Logik von der Rhetorik, neben der Physik von der Theologie und neben der Ethik auch von der Politik gehandelt habe, so lässt sich der Argwohn nicht abweisen, dass Kleanthes, wie sonst gewöhnlich, so auch hier nur das Sprachrohr Zenons gewesen sein möchte. Doch das Nähere an seinem Ort und zu dem bisher Besprochenen nur noch die Bemerkung, dass es Zenon in solchen Stücken überhaupt nicht genau zu nehmen pflegte (Diog. 84).

2. Die Vorstellung

Der Untersuchung, wie sich Zenon das Zustandekommen unserer Erkenntnisse gedacht habe, muss die Bemerkung aus der Physik vorausgeschickt werden, dass Zenon, nach dem Vorgang des Aristoteles, das Herz als Zentralorgan der Seele ansieht; hier hat sie ihren Sitz als hegemonikon des ganzen Menschen. Die fünf Sinne sind die Kanäle, durch welche sie von außen her allen Wahrnehmungsinhalt empfängt. Sprache und Zeugungsvermögen sind die Wege, auf welchen sie sich nach außen ergießt. Im

hegemonikon nun kommt auch die Vorstellung (phantasia) zu Stande und zwar so, dass die Objekte der Sinneswahrnehmung in unserer Seele, welche einer unbeschriebenen, weichen Tafel vergleichbar ist, einen materiellen Eindruck hinterlassen. Wenn nämlich bei Sext. Emp. adv. math. VII. 228 gesagt wird, „dass Kleanthes unter diesem Vorstellungseindruck einen solchen mit sinnlichen Erhöhungen und Vertiefungen verstanden habe, ähnlich der Abprägung des Siegelringes im Wachs“, und wenn dann fortgefahren wird „Chrysippos sei dieser Vergleichung entgegengetreten, weil er vermutete, dass Zenon die Bezeichnung typosis im Sinn einer Veränderung oder enerosis gemeint habe, so muss die Definition bei Diog. 45 „phantasias typosis einai en psyche“ von Zenon sein. Die sinnliche Wahrnehmung ist also die ursprüngliche und in gewissem Sinne einzige Quelle unserer Erkenntnisse; nur reale Objekte vermögen darum eine richtige Vorstellung hervorzurufen (nihil effici potest ab ea natura quae experta est corporis, Cicero, Acad. I. 11. 39), Vorstellungen hingegen, die nur scheinbar von realen Objekten herrühren, sind unrichtig und nichts weiter als leere Spiegelbilder (griech.: emphaseis; Diog. 46, 51). Wird aber das reale Objekt den Sinnen entrückt, so hat die Seele das Vermögen, die Vorstellungen als Erinnerung (griech. emtoeiria) zurück zu behalten und dann aus einer Reihe gleichartiger Erinnerungen eine Erfahrung (griech.: myeme) zu abstrahieren (Plutarch, plac. IV. 12. 2). Die Seele ist also bei der Konzeption ihrer Vorstellungen teils leidend, teils tätig. Doch hat Zenon, wie es scheint, keine näheren Untersuchungen darüber angestellt, woher die Seele, die er sich doch in ganz materialistischer Weise denkt, die Fähigkeit des Gedächtnisses sowie der Abstraktionen empirischer Erkenntnisse habe. Er scheint sich vielmehr mit dem einfachen Hinweis auf die Entwicklung des Verstandes im Kinde begnügt zu haben, wie es auch spätere Stoiker noch taten: Es sammle sich nämlich in den ersten Jugendjahren nach und nach ein Schatz von Erfahrungen an, der die Grundlage alles Wissens werde; etwa vom 14. Jahr an (Stobaeus, ecl. I. 792, Diogenes 55) trete dann diejenige Seite der Seele hervor, welche logos genannt werde und welche, über den ganzen Erfahrungsinhalt immer freier verfügend, teils durch Zufall, durch Ähnlichkeiten und Analogie, teils durch Versetzung, Zusammenstellung, Entgegensetzung, die abstrakten sittlichen und transzendentalen Begriffe schaffe, z. B. die Begriffe des Guten und Bösen (Diog. 52). Bei dieser Bildung von abstrakten Begriffen schöpft der logos nichts aus sich selbst, weil er ja nur eine formale Anlage ist, sondern er nimmt die Verhältnisse der sinnlichen Dinge als Muster und trägt sie in das Gebiet der Abstraktion hinüber; er abstrahiert also von einem gerechten Mann den Begriff der Gerechtigkeit, von einem Baumeister den eines Gottes etc. Solche und ähnliche Erläuterungen müssen wir schon Zenon selbst zuschreiben, weil die ganze Stoa sie ziemlich übereinstimmend immer wiederholte (Seneca, epist. 120; Cicero, de fin. III. 10 ist [der Stoiker] Diogenes nur als Vertreter der Stoa überhaupt, nicht aber als der zu nehmen, welcher etwa jene Lehren zuerst aufgestellt hätte). Im Allgemeinen nahm die ganze Stoa eine doppelte Art der Bildung abstrakter Begriffe an: eine mehr unbewusste und eine bewusste; die stoische Terminologie sprach daher von einer kunstlosen und einer künstlichen Begriffsbildung (Diog. 51) und schloss sich hierin wahrscheinlich an zenonische Bezeichnungen an. Die Vorstellungen der ersteren Art werden in fast gleicher Weise von allen Menschen vollzogen; sie wurden von Chrysippos prolepseis genannt, von den späteren Stoikern erhielten sie aber den bezeichnenderen Namen choinai ennoiai; dass ein zenonischer Terminus nicht angegeben wird, beweist uns abermals, dass Zenon in diesem Kapitel noch keine eingehenderen Untersuchungen anstellte. Zufolge des oben Bemerkten können also diese Vorstellungen im Sinne Zenons keine angeborenen Ideen sein, wie etwa die angeborenen Vorstellungen der Leibniz'schen Monaden, sie können auch andererseits sich nicht vollständig mit der

sinnlichen Wahrnehmung decken, sondern nur ihren Inhalt schöpfen sie aus der Erfahrung, die sie durch kunstlose Schlussfolgerungen erweitern und befruchten; ihrem tieferen Grund nach beruhen sie aber auf einer formalen Anlage der Seele, die von dem Materialisten Zenon so gut wie ganz ignoriert und die überhaupt erst von Kant einer gründlichen Erörterung gewürdigt wurde. Zenon war noch ganz im Unklaren über das, was bei Cicero Acad. I. 11. 42 *norma scientiae et principium* und bei Seneca ep. 120 *scientia, quam naturadocere non potuit* genannt wird; und er begnügte sich mit der praktisch allein wichtigen Tatsache, dass eben alle unsere Erkenntnisse materialiter auf der Empirie beruhen. – Über die bloß kunstlose Begriffsbildung geht aber die künstliche hinaus, indem die Vernunft die empirisch erworbenen Erkenntnisse durch die Mittel der Dialektik erweitert, syllogistisch begründet und dadurch ein ganzes System von Erkenntnissen zu Stande bringt, welches Wissen oder Wissenschaft genannt wird (Diog. 47). Dass Zenon nur dem Weisen die Fähigkeit zusprechen konnte, zu einem solchen systematischen Wissen zu gelangen, während die große Masse nur an dem *choinai ennoiai* Teil hat, ist nach dem Bisherigen selbstverständlich; dasselbe geht aber auch aus den Aussprüchen hervor, welche uns in dem zenonischen Kapitel (Diog. 42 – 48) aufbewahrt sind, dass die Wissenschaft eine *katalepsis asphales*, ein sicheres Begreifen sei, zu welchem uns nur eine bedächtige Überlegung und eine scharfe Logik führe, dass überhaupt nur die Dialektik uns vor Irrtümern bewahre; es geht auch aus der exceptionellen Stellung hervor, welche Zenon, wie sich später zeigen wird, dem Weisen zuerkannt hat. Denn worin sollte auch sonst der Vorzug des Weisen bestehen? Die gesunde Vernunft der Masse findet im Allgemeinen immer das Richtige heraus; will sich nun der Weise hiermit nicht zufrieden geben, so kann sein Vorzug nur darin liegen, dass er sich zum klaren, wissenschaftlichen Bewusstsein bringt, was der große Haufen mehr nur dunkel ahnt. – Es erwächst uns also der ganze Komplex unserer Erkenntnisse aus den sinnlichen Vorstellungen, welche kraft des Gedächtnisvermögens einen Erfahrungsschatz bilden, welche dann durch die Schule eines formalen Prinzips (des *logos*) hindurchgehend sich klären und bereichern und so endlich als fertiges Wissen vor uns liegen. Wie uns Cicero, Acad. IV. 47 et I. 14 erzählt, pflegte Zenon auf diesem Weg der Erkenntnisbildung vier Hauptstationen hervorzuheben: die Wahrnehmung des Objektes, die Zustimmung, die Erfassung des Objektes und endlich das Wissen oder die Wissenschaft. Die Wahrnehmung soll er hierbei mit der flachen Hand, die Zustimmung mit der halb geschlossenen Hand, die Erfassung mit der Faust, das Wissen endlich mit der durch die linke Hand umschlossenen rechten Faust verglichen haben. Dieses Bild bestätigt uns nun nachträglich zweierlei: erstens unsere Behauptung, dass Zenon zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Wahrnehmungserkenntnissen unterschieden habe, so dass also die Wahrnehmung, Zustimmung und Erfassung die Bildung der rein sinnlichen Vorstellung bezeichnete, das Wissen aber, das durch Hinzutritt des *logos* gewonnene begriffliche Wissen; sodann bestätigt sich uns, dass Zenon mit dieser höheren und niederen Art der Erkenntnisbildung nur einen qualitativen, keinen quantitativen und konträren Unterschied statuieren wollte. Der ihn leitende Gesichtspunkt war eben nur der, zu bestimmen, in welchem Grad eine Vorstellung *asphales* [sicher] sei oder nicht (Diog. 47).

[...]

VII. Die Physik des Zenon

Waren wir im Kapitel von der zenonischen Logik öfters genötigt, uns mit Wahrscheinlichkeiten zu begnügen, so sind uns über die zenonische Physik und Ethik in den Quellen selbst zahlreiche und dankenswerte Anhaltspunkte gegeben. Bei der

Beantwortung der ersten Frage, ob und wie Zenon die Physik näher eingeteilt habe, sehen wir uns freilich noch einmal im Stich gelassen. Denn wenn bei Diog. 132 neben einer speziellen auch von einer generellen Einteilung geredet wird (in die Lehre von der Welt, von den Elementen und von den Ursachen), so ließe sich allerdings die Einfachheit dieser Einteilung als Instanz für eine zenonische Urhebererschaft benutzen; allein dagegen ist wieder entscheidend, dass Zenon nicht besonders genannt wird, ja dass derselbe Diogenes, der es sonst liebt, bei Angaben von Einteilungen Gewährsmänner und womöglich ältere namhaft zu machen, diesmal gar niemand erwähnt. Wir bedienen uns daher einer bekannten Einteilung, unter welche sich alle in die Physik gehörigen Dicta Zenons leicht subsummieren lassen: in Kosmologie, Theologie und Psychologie und haben dabei den Vorteil, dass diese Einteilung der des Kleanthes (in Physik und Theologie, Diog. 41) näher steht; von der wir schon oben vermuteten, dass sie auf zenonischen Voraussetzungen beruhe.

1. Im Gebiet der Kosmologie hat nun Zenon nachweisbar folgendes gelehrt: Das Universum ist der Komplex alles Seins, aller Wirklichkeit (griech.: *onsia*). Alles Wirkliche ist aber seinem Wesen nach körperlich und umgekehrt (*e onsia soma eorin*, Diog. 150; Stobaeus, ecl. II. 90). Körperlich ist darum nicht nur das, was sich schon dem gemeinen Sinn als solches darstellt, sondern auch vieles andere, was es im ersten Augenblick nicht zu sein scheint: Körperlich ist die „Gottheit“, denn sie ist feurige Vernunft (Stobaeus, ecl. I. 60) und mit der Welt identisch (Diog. 148); körperlich ist ferner die „Seele“, denn sie ist ein warmer Hauch (Diog. 157). Dass auch das Verhalten der „Seele“, ihre Denktätigkeit, ihre Tugenden und Fehler, schon von Zenon für körperlich gehalten wurden, geht daraus hervor, dass die ganze Stoa dies immer annahm, dass besonders Kleanthes, dem doch wohl nur in der eigentlichen „Theologie“ einige Originalität und Selbständigkeit zuzutrauen sein dürfte, diese Ansicht schon des Breiteren ausführt und dass vielleicht schon Zenon selbst (nach Stobaeus, ecl. II. 110) das Vermögen der „Seele“ zu urteilen und zu handeln von einer gewissen materiellen Spannkraft (griech.: *tonos*) herleitet, welche der Muskelkraft des Leibes vergleichbar sei. Alles scheint also von Zenon als körperlich [als materiell] aufgefasst worden zu sein, wobei aber freilich anzunehmen sein wird, dass er sich in diesem Punkt noch mit allgemeinen Aussagen begnügt habe. Wenn wir daher überliefert finden, dass die außerweltliche Leere, die Zeit und das Gedachte (griech.: *lehton*) von der Stoa für unkörperlich gehalten worden sei, so wird dies eben kaum mehr sein als eine Klausel, zu der sich die nachzenonische Spekulation im Kampf mit der Skepsis hingedrängt sah; Zenon selbst wird sie nirgends zugeschrieben und es könnte selbst eine ausdrückliche Quellenangabe durch die andere Notiz (Cicero, nat. d. I. 14. 36) hinlänglich widerlegt werden, dass Zenon die Jahre, Monate und Jahreszeiten für „Götter“ und also gewiss auch für körperlich [materiell] hielt. Man hat allerdings hiergegen geltend gemacht, dass Zenon dabei nicht das Formale der Zeit gemeint haben werde, sondern die materiellen Träger und Verursacher der Jahre, Monate u.s.w., nämlich die Gestirne; und dass ihm also die Möglichkeit bleibe, dieses Formale der Zeit unkörperlich zu denken, wie er denn auch wirklich nach Stobäus (ecl. I. 254) die Zeit als *diastema chineosos*, also in der Weise des Aristoteles als etwas Formales definiert habe; allein hiergegen ist zu sagen, dass die schroffe Unterscheidung eines Materialisten und Formalen von dem Materialisten Zenon überhaupt nicht gemacht wurde und dass er andererseits auch bei der erwähnten Definition der Zeit an ein materielles Substrat gedacht haben könne, nämlich an einen in Bewegung begriffenen Körper, der jetzt hier und hernach dort ist. - Das Körperliche wird nun als solches nach Zenon daran erkannt, dass es der Aktivität und Passivität fähig ist: „Nichts könne von demjenigen bewirkt werden, welches der Körperlichkeit nicht

teilhaftig wäre“ (Cicero, Acad. I. 11. 39); weil es aber überall nur Körperliches gibt, so müssen darum auch Aktivität und Passivität die beiden Grundprinzipien (griech.: *archai*) des Alls sein. Das passive Prinzip ist nun die Materie, das aktive ist die „Gottheit“ [= das Naturgesetz]¹⁰⁸ (Diog. 134; Stobaeus, ecl. I. 306). Die Materie ist qualitätslos und keiner Veränderung fähig, sie ist eben nur Stoff und als solcher rein passiv; sie ist ewig, „wird nicht mehr und nicht weniger, sofern wir das Ganze im Auge haben; die einzelnen Teile aber können zerteilt und zerstört werden“ (Stobaeus, ecl. I. 322). Das aktive Prinzip der Welt dagegen ist nur Kraft, Energie und alles leitende Intelligenz (Diog. 134); es tritt uns entgegen in der Vernunft, welche überall im Weltganzen herrscht; ohne dasselbe wäre die Schöpfung nicht fähig, fühlende und denkende Wesen hervorzubringen (Cicero, nat. d. II. 8); es ist als *Causa efficiens* substantiell und sein Produkt ist akzidentell [unwesentlich] (Stobaeus, ecl. I. 336); daher die große harmonische Einheit im Ganzen und auch wieder der ewige Wechsel im Einzelnen, daher der ewige Bestand des Ursprünglichen (nämlich „Gottes“ [= des Naturgesetzes] und der qualitätslosen Materie) neben der Vergänglichkeit des Abgeleiteten und Gewordenen, nämlich des Einzelnen (Diog. 134). Die Welt ist, wie Zenon in der Schrift >Über das All< sagte, nur eine (Diog. 143; Stobaeus, I. 496) und das von ihr Erfüllte ist der Raum (Stobaeus, I. 382); sie ist begrenzt, die Grenze aber kann nichts anderes als das Leere sein, welches nirgends innerhalb, sondern nur außerhalb ihrer sich befindet und hier unbegrenzt ist. Die Welt und das Leere mag schon Zenon unter dem höheren Begriff des Ganzen zusammengefaßt haben (Sextus, adv. Mth. IX. 332): die Entgegensetzung einer körperlichen Welt und eines leeren *apeiron* ist aber augenscheinlich mit der atomistischen Annahme eines Vollen und eines Leeren nahe verwandt. Wie Empedokles, so nahm auch Zenon vier Elemente an: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Nach Stobaeos (ecl. I. 272) dachte er sich die Entstehung dieser Elemente, die ja nur temporäre Erscheinungen der Urmaterie sind (Diog. 134), fast ganz in heraklitischer Weise: „Wenn vom Feuer aus die Wendung (griech.: *trope*, eine Bezeichnung, der sich auch Heraklit bediente) durch die Luft hindurch zum Wasser geschehen sei, so leiste ein Teil desselben Widerstand und verdichte sich zu Erde; der übrige Teil aber bleibe teils Wasser, teils werde er durch Verdampfung wieder zu Luft; an letztere knüpfte dann wieder die Bildung des Feuers an.“ Die Triebkraft aber und Fähigkeit, die Elemente in dieser Reihenfolge hervorzubringen, werde dem Stoff vom „göttlichen“ [= naturgesetzlichen] *logos* verliehen, welcher dabei wirksam sei, wie der Same bei der Zeugung (Diog. 136). Die gewordenen Elemente bewegen sich dann nach der Mitte der Erde hin, auch die Luft und das Feuer, obschon diese vermöge ihrer relativen Schwerelosigkeit in der Peripherie der Welt ihre Stellung nehmen. (Dass Letzteres bei Stobaeos (ecl. I. 406) ausdrücklich schon Zenon beigelegt wird, scheint Zeller (S. 170) übersehen zu haben.) Durch dieses zentripetale Streben der Elemente ist es dann auch möglich, dass die Welt mitten im leeren *apeiron* und die Erde mitten in der Welt beharrt. Von Cicero wird ferner (Acad. I. 11. 39) berichtet, dass Zenon die aristotelische Annahme eines fünften Elements, des Äthers, aus welchem die sogenannten oberen Sinne und der Geist gebildet würden, mit dem Einwurf bestritten habe, dass eben hierfür das Feuer eintrete [...] oder es müsste, was trotz der Verallgemeinerung in Stobaeos I. 500 am wahrscheinlichsten ist, Zenon den äußersten Teil des Feuers Äther genannt haben, um doch diesen seit Aristoteles unverdrängbar gewordenen Terminus beizubehalten; dass er damit nicht ein fünftes Element statuieren wollte, ist übrigens schon dadurch bewiesen, dass sonst bei Stobaeos I. 406 bei den schwerelosen Elementen Luft und Feuer auch der Äther aufgezählt sein müsste. [...] Im Übrigen scheint Zenon sich gern mit astronomischen und meteorologischen Fragen befasst zu haben, für deren Auflösung es

¹⁰⁸ Fußnote des Hrsg.: „Gott“ ist gleich Naturgesetz und gleich Vernunft. Zenon ist ein Materialist.

schon als Halbphönizier mehr Vorliebe und auch mehr Kenntnisse besitzen mochte. Er suchte z. B. die Bewegung der Sonne und des Mondes zu erklären (Stobaeos, I. 538); er lehrte, die Sonne verfinstere sich, wenn der Mond zwischen sie und die Erde trete; der Mond hingegen, wenn er in den Erdschatten eintrete, was nur zur Zeit des Vollmondes möglich sei (ibid, cf. D. 145 f.); die Kometen seien keine besonderen Sterne, sondern mehrere sich nahe kommende Sterne brächten durch das Zusammenwerfen ihrer Strahlen den Lichteffect des Schweifes hervor (Seneca, nat. qu. VII. 19); der Blitz sei eine Entzündung der sich reibenden Wolken und das dadurch entstehende Geräusch sei der Donner; und so gehören die meisten Erklärungen in Diog. 152 bis 157 mit großer Wahrscheinlichkeit schon Zenon an.

Die Welt ist aber nicht ewig; ewig sind nur Kraft und Stoff, d. h. „Gott“ [Naturgesetz] und die Urmaterie. Die Welt der Erscheinungen hingegen wird dereinst in Feuer aufgehen, indem „Gott“, das Urfeuer, alles aus sich Abgeleitete und Hervorgebrachte wieder in sich zurücknimmt (Stobaeos, I. 414)¹⁰⁹. Auch die „Götter“ gehen unter, deren Leben nur gewisse Zeiträume dauert (Phil. Vol. Hercul. VI. 1), und nur „Zeus“ selbst oder das Urfeuer bleibt ewig. Doch ist mit dem Weltbrand nicht alles aus, sondern die „Gottheit“ erzeugt die Welt abermals aus ihrem feurigen Schoß und nimmt sie dann wieder in sich zurück und so fort in alle Ewigkeit (Stobaeos, I. 414). Auch in dieser Theorie hatte Zenon den Heraklit zum Vorgänger. Die sich hier anschließende Lehre, dass die neue Welt der vorhergegangenen im Ganzen wie in allen Teilen ganz ähnlich sein werde, dass die gleichen Personen auftreten und die gleichen Schicksale abermals haben werden, scheint ebenfalls schon Zenon anzugehören und zwar schon deshalb, weil die Leugnung dieser Apokastasis seitens einiger jüngerer Stoiker von Philo (incor. m. 947 C.), Numenius (bei Eusebius, pr. ev. XV. 18. 2) und anderen ausdrücklich als Neuerung, respektive Häresie angegeben wird.¹¹⁰

2. Die „Theologie“ Zenons

Das Wesen und die Wirkungen „Gottes“ waren für Zenon, wie überhaupt für die ganze Stoa, ein Gegenstand von höchstem sowohl wissenschaftlichem als auch „religiösem“ Interesse. „Gott“ ist nach Zenon, wie wir schon oben sahen, identisch mit dem Prinzip der Aktualität in der Welt. Er ist eben deshalb körperlich, aber sein soma ist das reinste, d. h. es ist Äther (Hippolyt. Ref. Haer. I. 21). Der Äther aber ist, wie wir gleichfalls schon bemerkten, nichts anderes als der äußerste Teil des Feuers. Folglich ist die „Gottheit“, wie schon Heraklit angenommen hatte, ihrem Wesen nach eigentlich Feuer und zwar nach Stobaeos I. 538, Cicero, nat. d. II. 22. 57¹¹¹ künstlerisches Feuer (griech.: pyr

¹⁰⁹ Fußnote des Hrsg.: Die Evolution verläuft immer nach gleichen physikalischen Gesetzmäßigkeiten.

¹¹⁰ Fußnote des Hrsg.: Von Zenon oder von Heraklit nahm wohl Nietzsche die Idee von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“.

¹¹¹ Fußnote des Hrsg.: Cicero, nat. d. II.22.57: Zenon gibt von der Natur folgende Definition: Die Natur ist ein künstliches Feuer, das planmäßig auf Zeugung vorwärtsschreitet. Schaffen nämlich und Zeugen, meint er, sei das eigentliche Wesen der Kunst; und was bei unseren Kunstwerken die Hand vollbringe, das vollbringe weit kunstreicher die Natur; das heißt, wie gesagt, das künstliche Feuer, der Lehrmeister aller Künste. Und insofern ist die ganze Natur künstlich, als sie gleichsam einen Weg und eine Verfahrensweise hat, die sie befolgt. (58) Die Natur der Welt selbst aber, die in ihrem Bereich alles umschließt und zusammenhält, nennt derselbe Zenon nicht allein künstlich, sondern geradezu Künstlerin, Beraterin und Vorsorgerin alles Nützlichen und Zweckmäßigen. Und so wie die übrigen Naturen jede aus ihrem Samen entspringen, wachsen und bestehen, so hat die Weltnatur hingegen lauter freiwillige Bewegungen, Bestrebungen und Begierden, welche die Griechen hormai nennen, und verrichtet die diesen entsprechenden Handlungen so wie wir selbst,

technichon) und als solches wohl zu unterscheiden von unserem gewöhnlichen Feuer (griech.: pyr atechnon). Die beiden Begriffe Feuer und Vernunft zusammenfassend, definiert dann Zenon (Stobaeos, I. 60) „Gott“ auch als die feurige Vernunft der Welt (griech.: nous pyrinos). Diese feurige Vernunft durchdringt die ganze Erscheinungswelt (Cicero, nat. d. I. 14) und stellt sich dar als physis und psyche, d. h. als organisierende Kraft in den Pflanzen und Tieren (Stobaeos, I. 538); auf Grund dieser letzteren Stelle scheint Zenon in Übereinstimmung mit der ganzen späteren Stoa auch die exis, d. h. die verbindende Kraft in der unorganisierten Welt, und den nous im Menschen für Ausflüsse der „Gottheit“ gehalten zu haben (vgl. Krische a. a. O., S. 382 ff.). „Gott“ ist also der Grund alles Zusammenhaltes und alles Lebens in der Welt; er ist der logos toy pantos, der durch die ganze yle hindurchgeht (Stobaeos, I. 322), weshalb sich auch Tertullian des Bildes bediente (ad. nat. II. 4) „Zenon lasse Gott durch die Welt hindurchgehen, wie Honig durch die Waben“. Weil ferner die „Seele“, die also nach dieser Weltauffassung ein Teil der „Gottheit“ ist, von Zenon auch ein warmer Hauch genannt wird (Diog. 157), so muss er auch „Gott“ selbst als warmen, weil ja nämlich feurigen Hauch bezeichnet haben (griech.: pneuma pyrinon); und es erklärt sich dann hieraus, wie Tertullian (adv. Marc. I. 12) sagen konnte, Zenon sehe die Luft als „Gottheit“ an. „Gott“ ist das die Welt erhaltende und leitende Vernunftprinzip (Cicero, nat. d. II. 8., III. 9); er teilt seine Vernunft an den Kosmos mit und zwar eben weil er selbst vernünftig ist, ganz so wie auch durch den männlichen Samen eine Übertragung von Vernunft auf das Erzeugte notwendig stattfindet (Sext. mth. IX. 101). Ebendeshalb ist „Gott“ aber auch im höchsten Grad selbstbewusst, weil derjenige, welcher seinem Wesen nach die personifizierte Vernunft ist und welcher selbstbewusste Geschöpfe hervorruft, notwendig selbst im eminenten Sinn selbstbewusst und persönlich sein muss (ibid). Ist aber „Gott“ die die ganze Welt lenkende Vernunft, so ist er auch identisch mit den Naturgesetzen oder mit dem, was Heraklit logos genannt hatte (Laktanz, de vera sap. 9; Cicero, nat. d. I. 14. 36: naturalis lex divina est), und weil ferner das durch die Naturgesetze Bestimmte notwendig eintreffen muss und also das Schicksal nichts anderes ist als der nach den Gesetzen der ewigen Vernunft verlaufende Gang der Ereignisse, so ist „Gott“ auch identisch mit dem Schicksal; er ist fatum, necessitas, heimarmene (Stobaeos, I. 322; Diog. 149; Laktanz, d. v. sap. 9; Tertull. apolog. 21), wie schon Heraklit das Schicksal als die das All durchwirkende Vernunft definiert hatte (Stobaeos, I. 178): „es sei eins, „Gott“ und Vernunft, Schicksal und Zeus und er werde mit noch vielen anderen Namen benannt“, z. B. als Athene, weil seine Herrschaft im Aether sich ausbreite, als Hera, weil er die Luft, als Hephäst, weil er das künstlerische Feuer beherrsche u.s.w. (Diog. 135, 147, welche beiden Stellen dem Zusammenhang nach, in dem sie stehen, noch mehr aber ihrer Verwandtschaft nach mit dem bis jetzt Dargelegten zweifelsohne zenonisch sind). Ganz nahe lag es dann auch, „Gott“ mit der Vorsehung zu identifizieren, welche alles weise einrichte und geordnet verlaufen lasse (Stobaeos, I. 178). Wie freilich neben diesem, nach immanenten Gesetzen des göttlichen Wesens selbst festbestimmten Gang der Dinge noch eine Willensfreiheit des Menschen und wie unter der Voraussetzung einer allweisen Vorsehung noch ein moralisches Übel möglich sei, diese schwierigste und brennendste Frage scheint sich Zenon noch nicht ernstlich vorgelegt zu haben. Wenn ferner die „Gottheit“ in der ganzen Welt ausgebreitet und gegenwärtig ist, so hat sie doch ihren

die wir durch den Geist und die Sinne in Bewegung gesetzt werden. Da nun der „Weltgeist“ so beschaffen ist und deshalb mit Recht Vorsicht oder Vorsehung genannt werden kann - griechisch heißt er pronoia – so sorgt er dafür vorzüglich und ist damit besonders beschäftigt, erstens, dass die Welt aufs Zweckmäßigste zur Fortdauer eingerichtet sei, sodann dass es ihr an nichts fehle, besonders aber, dass in ihr eine ausnehmende Schönheit und jegliche Pracht vorhanden sei.

eigentlichen Sitz in demjenigen Teil derselben, der ihrem Wesen adäquat ist: im Äther, respektive im obersten Teil des Feuers (Cicero, akad. IV. 41; weshalb auch der Ausspruch aus Diog. 138 zenonisch zu sein scheint: en oyrano pun idrytai to deion.

Von dem ungewordenen und ewigen „göttlichen Wesen“ oder „Zeus“ sind aber wohl zu unterscheiden die gewordenen „Götter“, welche, wie schon bemerkt wurde, nicht ewig leben, sondern wahrscheinlich in der Ekpyrosis untergehen, d. h. in „Zeus“ zurückkehren. Der große Haufen [das Volk] legt diesen „Untergöttern“ gegenüber „Zeus“ ein allzu großes Ansehen bei und er zeigt eben darin seine Unvernunft, dass er alle die Fabeln der Dichter von den „Göttern“ und ihrem Zusammenleben wörtlich nimmt und die anthropomorphistischen Vorstellungen der Vorzeit zu einem maßlosen Aberglauben fortspinnt (Cicero, nat. d. II. 24, 63). Der Abfassung jener Dichtungen liegt allerdings immer ein richtiger Gedanke zu Grunde und es besteht der Vorzug des Weisen vor dem Thoren eben darin, dass ersterer sich nicht nur überhaupt zu geläuterten „Göttervorstellungen“ erhebt, sondern dass er auch in dem Hergebrachten und Positiven den wahren Kern von der trügerischen Hülle loszulösen und zu würdigen weiß. Das Mittel hierzu ist aber die allegorische Deutung, von welcher denn auch Zenon und zwar in seiner Schrift >Von den homerischen Problemen< in einem bis dahin unerhörten Umfang Gebrauch machte. Sein Grundsatz war dabei der, dass allen populären „Göttervorstellungen“ teils physikalische, teils moralische Ideen zu Grunde lägen. In diesem Sinn berichtet Cicero in der Schrift >Von der Natur der Götter< (II. 24, 63, bei deren Abfassung er, nach Krisches wohl motivierter Annahme, die im Jahr 1753 zu Herculeum aufgefundene, von dem Epikureer Phaedros verfasste und fälschlich dem Philodem beigelegte Schrift >Über die Götter< vor sich gehabt zu haben scheint), dass Zenon die Pluralität der „Götter“ alia quoque ex ratione et quidem physica fließen lasse, dass er in Folge dessen weder Zeus, noch Juno, noch Vesta für „Götter“ halte, sondern leblosen und stummen Wesen diese Namen beilege, z. B. den Gestirnen, Jahren, Monaten und Jahreszeiten (I. 14, 36). Wir finden hierin abermals den Beweis für unsere obige Behauptung, dass die in Diog. 147 aufgezählten allegorischen Deutungen entweder von Zenon direkt herrühren oder ihn wenigstens zu ihrem intellektuellen Urheber haben müssen. Dass Zenon diese physikalischen Deutungen zugleich auch auf etymologische Verwandtschaften zu stützen gesucht und in dieser Weise z. B. die Titanen auf die Elemente und die Kyklopen auf die Kreisbewegungen des Himmels bezogen habe, hat Krische a.a.O. mit viel Wahrscheinlichkeit aus den hesiodischen Scholien zu erweisen unternommen und es dürfte diese Annahme eine unerwartete Stütze auch noch darin finden, dass Kleantes, wahrscheinlich ebenfalls um zu allegorisieren, ein besonderes Buch über die Giganten schrieb (Diog. 175). [...]

Nach all diesem mag noch auf eine besondere Seite der zenonischen „Theologie“ aufmerksam gemacht werden. Unserer obigen Darlegung zufolge zerfällt nach Zenon das All in die beiden Grundprinzipien der Aktivität und der Passivität oder in „Gott“ [alias Naturgesetz] und die qualitätslose Materie. Es wurde dann weiter nachgewiesen, dass Zenon sich die Entstehung der Erscheinungswelt in der Weise des Heraklit denkt, so dass also die Erde ein Niederschlag des Wassers, dieses eine Verdichtung der Luft und diese eine solche des Feuers sei: Verhält sich dies nun richtig, dass also das Feuer der Grund aller Dinge ist und soll doch andererseits wieder die qualitätslose Materie das Substrat der Erscheinungswelt sein, dann muss ja notwendig diese Urmaterie mit dem Urfeuer, d. h. mit „Gott“ identisch sein. Und in der Tat soll Zenon (nach Diog. 148) gelehrt haben „das Wesen „Gottes“ ist die ganze Welt und der Himmel“, derselbe sei also alles in allem. Hieraus sehen wir, dass schon Zenon wie den Materialismus so auch den Pantheismus in die Stoa einführte: „Gott“ [alias die Natur] bringt alles in unendlichem Prozess aus sich

hervor und nimmt alles wieder in sich zurück. Bei der Urzeugung aller Dinge ist er der belebende Keim, wie analog bei der Forterzeugung der animalischen Wesen aus dem Samen sich alle Gestaltungen herausbilden; „Gott“ ist allverbreiteter logos spermatikos - welcher Terminus, obschon nicht direkt als zenonisch bezeugt, doch wegen Diog. 136, sowie auf Grund der auch von Krische für zenonisch gehaltenen Stelle bei Stobaeos I. 66 schon Zenon selbst beigelegt werden muss.

3. Die Psychologie Zenons

Die „Seele“ ist nach Zenon ein durch den ganzen Körper verbreiteter Hauch oder Dunst (griech.: pneuma); deshalb und weil sie sich vom Leib lostrennen kann, ist sie auch körperlich; denn das, was beim physischen Tod den Körper verläßt, muß selbst ein Körper sein (Tertullian, de an. 5). Sie ist aber, näher gesagt, ein warmer Hauch, denn sie ist ja, wie schon bemerkt wurde, ein Ausfluss der „Gottheit“, welche ihrem Wesen nach Feuer ist (Cicero, nat. d. III. 14; Stobaeos I. 538). Die „Seele“ ist das unseren ganzen Organismus beherrschende Prinzip (hegemonikon), wie auch die „Gottheit“ das Beherrschende der ganzen Welt ist. Sie hat ihren Sitz in der Brust, denn aus der Brust kommt der Träger der Seele, die Stimme, und in der Brust ist der Mittelpunkt des Blutes, von dessen Ausdünstungen sie sich nährt (Galen, Hippocr. et Plat. II.8 p. 282 f.; Tertullian, de an. 15). Nach Nemesius, de nat. hom. p. 96, hielt Zenon die „Seele“ für achtteilig¹¹², indem er ausser dem Beherrschenden [Denkvermögen] auch die fünf Sinne, die Sprache und das Zeugungsvermögen als besondere Seiten oder Teile der „Seele“ aufzählte. Wie sich aus Diog. 157 entnehmen lässt, war dies überhaupt die Ansicht der älteren Stoa, bis, vielleicht erst seit Panaitios, eine Verschiedenheit der Auffassung hervortrat.

Die „Seele“ ist aber, obwohl sie ein Ausfluss und Teil des „göttlichen“ Urfeuers ist, doch nicht ewig, sondern wie die „Untergötter“ vergänglich. Allerdings stirbt sie nicht mit dem Leib, sondern sie geht nach dem Tod an einen besonderen Ort, den Zenon nach Laktanz, inst. VII. 7. 20 in populärer Weise die Insel der Seeligen genannt haben soll. Dort lebt sie eine unbestimmte Zeit, höchstens aber bis zum Weltbrand. Die Tatsache, dass Kleanthes ein Fortbestehen der „Seele“ bis zur Ekpyrosis statuierte (Diog. 157) macht es wahrscheinlich, dass schon Zenon diese Ansicht vertreten hatte ... [...]

VIII. Die Ethik des Zenon

Wie in der Physik, so sehen wir uns auch in der Ethik ausser Stand anzugeben, ob und welche Unterabteilungen Zenon in dieser Disziplin gemacht habe. Es wird nach Diog. 84 die sehr unübersichtliche Einteilung eines späteren Stoikers mitgeteilt und zugleich ausdrücklich bemerkt, dass Zenon und Kleanthes in solchen Dingen einfacher verfahren seien. Wir haben daher abermals freie Hand zur Aufstellung einer Einteilung, von der sich annehmen lässt, dass sie dem Geist der zenonischen Ethik gerecht werde. Wir handeln also 1. Von dem ethischen Lebensziel und seinen Hindernissen, 2. Vom Weisen und seinem Gegensatz, 3. Von der zenonischen Sozialethik.

1. Das ethische Lebensziel und seine Hindernisse

Seitdem es in der griechischen Philosophie eine eigentliche Ethik gab, d. h. seit Sokrates, stand es auch fest, dass das höchste Lebensziel oder das höchste [Glücks]-Gut in einem Zustand liege, den man gewöhnlich Glückseligkeit¹¹³ zu nennen pflegt. Es kam also für den einzelnen Philosophen nur darauf an, zu bestimmen, was er unter >Glück<

¹¹² Fußnote des Hrsg.: Außer den fünf Sinnen noch das Denkvermögen (wie bei den Buddhisten), die Sprache und das Zeugungsvermögen.

verstehe. Und hierin gingen alle auseinander. Zenon soll das Glück nach Stobaeos, ecl. II. 138, als angenehmes Dahinfließen des Lebens definiert haben. Weil aber ein solches Leben nur möglich ist, wenn der Mensch nach einem bestimmten obersten Grundsatz (Stobaeos, II. 134) handelt und sich nicht durch untergeordnete und einander widerstrebende Maximen bald dahin, bald dorthin ziehen lässt, so sah sich Zenon zu der schärferen Definition genötigt: Das Glück bestehe in dem übereinstimmenden, nämlich in dem mit den Vernunftforderungen übereinstimmenden Leben. Was aber die richtige Vernunft bei all unserem Handeln verlangt, ist nichts anderes als die Tugend [= das Ethischgute].

Ist aber also die einheitliche Maxime das Bedingende des Glücks und ist ferner die Tugend das Postulat der Maxime, so ist mit anderen Worten eigentlich nur die Tugend das wahre Glück. In diesem Sinn sagt denn auch Zenon: Die Tugend sei ausreichend zum Glück (Diog. 127, vergl. 30, 94, 101). - Damit waren die grundlegenden Positionen der stoischen Ethik in ihrem Unterschied zu den Theorien anderer Schulen gegeben.

Die Tatsache, dass Zenon die Tugend in so enge Beziehung zur Vernunft setzt, lässt es dann auch als selbstverständlich erscheinen, wenn er weiterhin die Vernunft als das Wesen der Tugend bezeichnet (Cicero, Akad. I. 10, 38). Alle Tugend ist darum vernünftig und umgekehrt ist alles Vernünftige tugendhaft: alle Unvernunft aber ist lasterhaft.¹¹⁴ Doch ließ Zenon die weitere Konsequenz nicht zu, die sein Schüler Herillos zog (Diog. 37, 165), dass dann die Wissenschaft (als Inhalt der Vernunft) und nicht die Tugend das eigentliche Ziel des Lebens sei; denn dieser Schluss würde auf der Annahme beruhen, dass Vernunft und Tugend sich nicht vollständig decken, was doch Zenon durchaus in Abrede stellte. Diese völlige Identifizierung von Tugend und Vernunft oder Tugend und Wissen macht es andererseits auch wahrscheinlich, dass Zenon nach dem Vorgang des Sokrates die Tugend auch für lehrbar hielt. Die weitere Frage hingegen, ob die Tugend verlierbar sei, hat sich Zenon entweder noch nicht vorgelegt oder sie im verneinenden Sinn beantwortet. Das Letztere ist nicht nur aus der exceptionellen Stellung zu schließen, welche Zenon dem Weisen als dem vollkommen Tugendhaften anweist, sondern auch daraus, dass Kleanthes die Tugend für unverlierbar hielt und zwar mit der Begründung, welche auch dem Freund der Dialektik, Zenon, sehr wohl anstünde (Diog. 127).

Hatte sich aber unser Philosoph in den bisherigen Fragen vielfach als Anhänger der sokratischen Lehren gezeigt, so weicht er von ihnen dadurch wieder ab, dass er eine Pluralität von Tugenden statuiert (Diog. 161). Und zwar soll es vier Kardinaltugenden geben: die Einsicht, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit und die Selbstbeherrschung (Plutarch, de virt. mor. 2 cf. stoic. rep. 7. 1). Der Grund, der ihn zu dieser Einteilung veranlasste, wird nirgends angegeben; wahrscheinlich war es, höchst äusserlich, nur der, dass sie schon Plato gemacht hatte. Jedoch weicht Zenon von Platon wieder darin ab, dass er nicht die Gerechtigkeit, sondern die Einsicht (griech.: phronesis) als oberste Tugend bezeichnete, aus welcher alle anderen herstammten, denn in allen sei Einsicht: die Gerechtigkeit sei die Einsicht bei der Verteilung der Dinge, die Selbstbeherrschung die Einsicht in das zu Befolgende oder zu Meidende, die Tapferkeit die Einsicht in das zu Ertragende (Plutarch, virt. mor. 2).

Wer jedoch vom Licht sprechen will, der darf auch den Schatten nicht vergessen. Und so wusste denn auch Zenon sehr wohl, dass der Mensch nicht immer von tugendhaften

¹¹³ Fußnote des Hrsg.: „Glückseligkeit“ ist ein veralteter Terminus. Der Herausgeber ersetzte ihn durch „Glück“.

¹¹⁴ Fußnote des Hrsg.: Modern ausgedrückt: Alles Ethischgute ist darum vernünftig und umgekehrt ist alles Vernünftige ethischgut; alle Unvernunft [und alles Irrationale] ist ethischschlecht.

[ethischguten] und vernunftgemäßen Motiven geleitet wird (Diog. 110). Der Zustand nun, in welchem sich der Mensch befindet, wenn er die Leitung der vernünftigen Überlegung von sich geworfen hat und dann zu allem fähig ist, wird von Zenon als Leidenschaft oder Affekt (griech.: pathos) bezeichnet. Die Definition lautet: Der Affekt ist eine unvernünftige und naturwidrige Bewegung der Seele oder ein übermäßiger Trieb. Die Affekte haben ihren Sitz nicht in den untergeordneten Teilen der Seele, wie Platon angenommen hatte, sondern im hegemonikon selbst, insofern dieses gegen Natur und Notwendigkeit die Unvernunft zur Führerin macht (Cicero, Tusc. IV. 28, 60; Acad. I. 10, 39). Sie werden vom Menschen mit freier innerer Entscheidung zugelassen und treten ganz in die Stelle der richtigen Vernunft ein (ibid); eben deshalb sind sie auch nicht bloße theoretische Willensaktionen, sondern in ihren Begriff gehört all das Erhebende, Niederschlagende, Quälende u.s.w. der in ewiger Unbeständigkeit fluktuierenden Neigungen und Gefühle eines Menschen (Cicero, Tusc. IV. 7, 15 cf; Galen, Hipp. et Platon IV. 3. p 377). Wie vier Kardinaltugenden, so nahm Zenon auch vier oberste Affekte an: Traurigkeit [richtiger: Leid], Furcht, Begierde und Wollust (Diog. 110). Jedoch ist nicht mehr zu ermitteln, wie er die einzelnen Affekte des Näheren definiert habe und auch Diog. 111 ff. bietet uns hierfür keine Anhaltspunkte, denn die hier aufgezählten Definitionen setzen eine Geneigtheit zu Spitzfindigkeiten voraus, wie sie eher dem Chrysispos als Zenon zuzutrauen sein möchte.

Es gibt nach Zenon nur absolut Gutes [Ethischgutes] und absolut Schlechtes [Ethischschlechtes]; und was sich unter eine dieser Kategorien nicht subsummieren lässt, ist ethisch rein gleichgültig, ist ein Adiaphoron (Stobaeos, ecl. II. 90; Diog. 101). Glücksgüter sind nun im besten Sinne die Tugenden und zuvörderst die vier Kardinaltugenden; sie allein sind eigentlich erstrebenswert. Hingegen sind die entgegengesetzten moralischen Gebrechen Übel und als solche durchaus zu meiden. Diejenigen Dinge aber, welche die physische Seite unseres Daseins angehen, indem sie dieselbe entweder fördern oder schädigen, gehören zu den Mitteldingen, wie z. B. Leben oder Tod, Ruhm oder Ruhmlosigkeit, Mühe oder Lust, Reichtum oder Armut, Krankheit oder Gesundheit und Ähnliches (Stobaeos, II. 90).

Allein schon Zenon selbst mochte fühlen, dass die harte Missachtung so ersprißlicher Güter, wie Leben, Gesundheit, Reichtum u.s.w., im Hinblick auf das praktische Leben etwas verfehlt sei. Mit Recht wird es darum von Zeller als „Milderung des sittlichen Idealismus“ und als „Konzession an das wirkliche Bedürfnis“ aufgefasst, wenn Zenon, wahrscheinlich im höheren Alter und bei größerer Entfernung vom Kynismus, den Satz aufstellte, dass von den Mitteldingen [den Adiaphora] einige verwerflich (griech.: apoproegmena) andere aber allerdings begehrenswert (griech.: proegmena) seien (Stobaeos, 156). In Rücksicht hierauf dürfte es dann auch ausser Zweifel sein, dass Beispiele wie sie von Diog. 105 ff. herangezogen werden, schon von Zenon selbst aufgestellt worden sind.

2. Der Weise und sein Gegensatz

Wenn das sittliche [das ethischgute] Verhalten nur entweder richtig oder verwerflich ist, so kann der Mensch auch nur entweder gut oder schlecht sein; oder es kann nach Zenon, der alle Tugenden auf die praktische Einsicht zurückführt, nur Weise und Thoren geben (Stobaeos, II. 198). Der Weise ist schlechthin vollkommen und tadellos, der Thor ist in allem, was er tut, schlecht und unvernünftig. Nur die Weisen und Tugendhaften sind [wahre] Bürger, Freunde, Verwandte u.s.w., die Thoren hingegen sind Fremde, Feinde (Diog. 33). „Die Weisen allein sind Freie, jeder Thor aber ist ein Sklave“ (Diog. 121, welcher Ausspruch nach Diog. 33 einen durchaus zenonischen Gedanken enthält).

Ebenderselbe auch den Übergang vom Standpunkt des Thoren in den des Weisen für einen plötzlichen hielt, geht aus allem bisherigen und namentlich aus der Annahme eines absoluten Gegensatzes von weise und thöricht, von gut und schlecht, unzweideutig hervor und es wird gewissermaßen bestätigt durch das schroffe Urteil, mit welchem Zenon die beiden Perioden seines eigenen Lebens vor und seit seiner philosophischen Tätigkeit auseinander hält [Das Schicksal, das ihm seinen Reichtum nahm, habe es gut mit ihm gemeint, da es ihn damit der Philosophie zuführte].

3. Die zenonische Sozialethik

In der Art, wie Zenon sich über sozialethische und politische Fragen auszusprechen pflegte, trat mehr als sonst je zu Tage, dass er den Unterricht der Kyniker genossen hatte. Von der privilegierten Höhe seines Standpunkts als eines stoischen Weisen herabsehend, urteilte er über das Geschlechterverhältnis, über Familie, Staat und Volkssitten mit einem Radikalismus, der nicht nur unseren modernen christlichen Anschauungen durchaus widerspricht, sondern der auch unter den griechischen Zeitgenossen Zenons, die sich doch in solchen Dingen viel sagen ließen, Aufsehen und Bedenken erregte (Diog. 32). Er gestattete die Knabenliebe, allerdings jedoch so, dass er das Moment der Freundschaft und des selbstlosen Wohlwollens in den Vordergrund stellte und nur die Liebe zu tugendhaften Jünglingen billigte (Diog. 199, vgl. auch 13); denn es sei nicht einzusehen, warum die Vermischung mit seines Gleichen nicht gestattet sein solle, da sie es doch mit dem anderen Geschlecht sei (Sext. hyp. pyrrh. 245. adv. mth. XI. 190). [...] Wie Platon, so stellte darum auch Zenon die Weibergemeinschaft als Ideal für einen Staat von Weisen auf (Diog. 33, 133), und um bei der Emanzipation selbst das Äußerliche nicht zu vergessen, verlangte er, dass beide Geschlechter einerlei Kleidung tragen und keinen Teil des Körpers ängstlich verhüllen sollten. Freilich sollte es immerhin gewisse züchtige Schranken im äußeren Auftreten einer Frau geben, die nicht überschritten werden dürften (Clemens paedag. III. 253 c); doch schien Zenon den Maßstab für deren Beurteilung nicht dem entnehmen zu wollen, was der Eigentümlichkeit des weiblichen Geschlechts entspricht, sondern mehr dem, was der stoische Weise, ohne sich verletzt zu fühlen, ertragen kann. [...] Bei allem diesem muss aber bemerkt werden, dass trotz der starken Kynismen in der Theorie dennoch der Charakter Zenons über den Vorwurf sittlicher Laxheit ziemlich erhaben war (Diog. 13). [...] ¹¹⁵

¹¹⁵ Fußnote des Hrsg.: Wenn man bedenkt, welche geradezu revolutionären Veränderungen seit dem Jahr 1872 bis heute in den sogenannten und angeblichen „züchtigen Schranken“ stattgefunden haben, so kann man Zenons Ansichten, die über 2.000 Jahre zurückliegen, durchaus keineswegs nur negativ beurteilen. Im Übrigen lohnt es sich aus mehreren Gründen nicht, näher darauf einzugehen.

2.4: >Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt<

von
August Schmekel¹¹⁶

II. Teil: System der Philosophie des Panaitios

Einleitung

Die Geschlossenheit des stoischen Systems, auf die ihre Anhänger so viel Gewicht legten, offenbart sich in der Konsequenz, mit der sämtliche Lehren mehr oder weniger streng aus der physikalischen Grundanschauung abgeleitet sind. Es ist daher unmöglich, Änderungen in den abgeleiteten Lehren vorzunehmen, ohne zugleich auch jene abzuändern; und ebenso ist es unmöglich, ohne jene zu kennen, diese richtig zu verstehen und zu würdigen. Zum vollen Verständnis der Lehre des Panaitios ist daher die physikalische Grundanschauung unerlässlich. Dieses beweist nicht nur der innere Zusammenhang des Systems selbst, sondern auch die historische Überlieferung, da Panaitios im Gegensatz zu den älteren Stoikern die Physik zum Ausgangspunkt der Darstellung machte¹¹⁷.

Doch erhebt sich sofort eine nicht unbedeutende Schwierigkeit: Seine >Physik< ist weder erhalten, noch besitzen wir ausführliche Referate über sie. Eine klare Einsicht in dieselbe zu erhalten, scheint daher unmöglich zu sein. Da er jedoch stets zu den Bekennern des stoischen Systems gerechnet wird, werden wir, zumal bei der eigentümlichen Überlieferung dieser Philosophie, vollkommen berechtigt sein, wenigstens das Allgemeinste derselben, auch ohne dass es besonders bezeugt wäre, für ihn in Anspruch zu nehmen. Verbinden wir hiermit die zahlreichen Abweichungen und Änderungen, die von ihm überliefert werden, so gelangen wir ohne Schwierigkeit zu dem gewünschten Ziel¹¹⁸.

Kapitel 1: Physik

§ 1: Die letzten Gründe: die Welt

Die Annahme, dass nichts Unkörperliches wirklich sei, und die gleichzeitige Zurückweisung einer rein mechanischen Welterklärung schlossen die Einheit von Geist und Materie als Folgerung in sich und begründeten einen Monismus, der sowohl dynamischer Materialismus als auch Pantheismus¹¹⁹ genannt werden kann. Diese Grundanschauung konnte naturgemäß kein Stoiker ändern, ohne sich vom Boden der Stoa zu entfernen; aber die Durchführung des Prinzips ließ Verschiedenheiten der Auffassung zu. Diese haben wir daher näher zu verfolgen.

Das eigentliche und ursprüngliche Sein ist also Geist und Materie zu gleicher Zeit, ein materieller Geist¹²⁰. Dieser verwandelt sich zum Teil, zum Teil bleibt er, wie er ist, und so bilden sich durch steigende Verdichtung die vier Elemente Äther, Luft, Wasser und Erde.

¹¹⁶ Erschienen: Berlin 1892.

¹¹⁷ Laert. Diog. VII 33. 41.

¹¹⁸ Diese Aushilfe würden wir nicht nötig haben, wenn sich mit Gewissheit feststellen ließe, dass Cicero für den Abschnitt de deor. nat. II 29, 73 bis 61, 153 des Panaitios Schrift >peri pronoiias< benutzt hätte; vgl. S. 8 A. 4 u. folg. S. A. 2.

¹¹⁹ Anm. des Hrsg.: Natürlich ein atheistischer Pantheismus, denn für die Stoiker ist Gott gleich Naturgesetz.

¹²⁰ Anm. des Hrsg.: Siehe dazu weiter unten die angeblichen stoischen Curiosa.

Ihrem eigentlichen Wesen nach sind dieselben also nicht verschieden, sondern nur Modifikationen derselben einer „göttlichen“ Urmaterie oder des Urpneumas¹²¹. Diesem vollständig wesensgleich ist der Äther geblieben, die drei [richtig: vier] andern Elemente dagegen nehmen mit der Dichtigkeit der Massen in der Reinheit ihrer geistigen Natur ab. Aber eben diese „göttliche“ Natur, deren Modifikationen sie sind, verbindet sie alle zu einem einheitlichen Ganzen, dem Kosmos. Da nun diese dem Kosmos innewohnende „Gottheit“ als „Gottheit“ auch die Urquelle alles Lebens ist, so ist er naturgemäß auch vernünftig und beseelt¹²². Die Folge dieser Vernünftigkeit der Welt ist ihre möglichste Vollkommenheit und absoluteste Zweckmäßigkeit. Diese offenbart sich nicht nur in der ganzen Gestaltung des Weltgebäudes als solches, sondern auch in allem, was darinnen ist.

Da also diese „göttliche“ Natur ihm immanent ist und als solche auch wirkt, so ist sie ferner wie der Grund alles Daseins so auch der Grund seines Bestehens: Die Welt wird von ihrer Vorsehung verwaltet¹²³. Dieses Walten ist naturgemäß vernünftig; es geschieht daher auch alles nach dem Gesetz der Vernunft, d. h. wie Ursache und Wirkung [bzw. nach Natur-Gesetzmäßigkeiten]. Da nun alles aufs Beste eingerichtet ist, so muss notwendig der Zustand der Welt der beste bleiben: Die Welt [das Universum] muss, so wie sie [es] ist, ewig sein. Deshalb muss auch die Wechselwirkung, welche zwischen dem Äther und den anderen Elementen stattfindet, durchaus gleichmäßig sein: Es kann nur ebenso viel Erde durch Verwandlung in Wasser und Luft zum Äther aufsteigen, wie umgekehrt Äther sich in Erde verdichtet, nicht mehr und nicht weniger; darum kann sich auch nicht die Welt periodisch in Feuer auflösen¹²⁴. Findet nun eine solche Auflösung nicht statt, so ist auch die Annahme eines unendlichen leeren Raumes ausserhalb der Welt vollkommen unnötig¹²⁵.

Durch die Mischung der Elemente sind die lebenden Wesen entstanden, die je nach der Art der Mischung - oder stoischer gesagt: nach dem Spannungsgrad des immanenten Pneumas - in Pflanzen, Tiere und Menschen zerfallen. In jeder dieser Arten tritt also wiederum, natürlich gemäß der Art, die „göttliche“ Natur in Erscheinung; daher ist es selbstverständlich, dass auch hier die selbe Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit herrscht wie vorher. Zugleich folgt hieraus auch ihr ewiger Bestand, wie der des

¹²¹ Fußnote des Hrsg.: Das „Urpneuma“, dessen Entwicklung die ganze Welt mit den Lebewesen bewirkte, ist mit der „Gottheit“ identisch. Urpneuma = Gottheit.

¹²² Cicero, de leg. I. 7. 21 ff.

¹²³ Cicero, a. a. O.

¹²⁴ Diog. VII 1. 42; Ps. Philo de incorrupt. mundi II p. 298, 11 Bern. und Epiph. adv. haeres. 1090 D. (Diels dox. gr. p. 593). Stob. ecl. I. 171. 5 dagegen sagt, dass er die Ewigkeit der Welt nur für wahrscheinlich gehalten habe. Hierzu stimmt wesentlich auch Cicero >de deor. nat.< II. 46. 118. Danach scheint er seine Meinung nur als Vermutung ausgesprochen zu haben; jedoch Stob. I. 1 selbst zeigt, dass diese Vermutung ihm als Wahrheit erschien. Mehr also die Form als der Inhalt wird zu dieser vorsichtigen Nachricht Anlass gegeben haben. Zugleich erfahren wir aus letzterer Stelle, dass auch Panaitios, wie selbstverständlich, die anathymiasis anerkannt hat.

¹²⁵ Mit der periodischen Auflösung der Welt in Feuer hängt bei den Stoikern die Annahme eines unendlichen leeren Raumes ausserhalb des Kosmos notwendig zusammen. Wurde also eine solche Auflösung geleugnet, so fiel damit auch die Notwendigkeit einen solchen leeren Raum anzuerkennen. Nun gibt es zwar keine Nachricht, welche direkt beweist, dass Panaitios diesen Schluss wirklich gezogen hat; doch haben wir allen Grund, dies anzunehmen. [...] Diese Polemik richtet sich gegen Stoiker, welche die ekpyrosis und mit ihr auch den leeren Raum verworfen hatten, und nicht gegen andere Philosophen. Denn gegen diese folgt sie erst am Schluss dieses Abschnittes p. 5. Da kein bestimmter Stoiker genannt ist, und nur Boethius und Panaitios die Weltverbrennung leugneten, sind wir berechtigt, diese Nachricht auf beide zu beziehen. Erinnern wir uns ferner, dass Cleomedes dies aus Posidonios abschreibt (cf. I. II cap. 7. Schl.), so kann man erst recht auf Panaitios als den Gegner schließen.

Weltgebäudes; doch sind sie natürlich nicht an sich ewig, sondern nur in ihrer Art. Zu diesem Zweck liegt in jedem Wesen der Trieb zur Zeugung und die Fähigkeit der Fortpflanzung¹²⁶. Von einer Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne kann nicht die Rede sein, auch nicht von einer beschränkten, sobald eben der pantheistische Grundsatz streng, wie es hier geschieht, durchgeführt wird¹²⁷. Da nun durch allzugroße Vermehrung ihr Fortbestand wiederum in Frage gestellt wird, so treten zu gewissen Zeiten große Erdrevolutionen, Überschwemmungen, Pest und Hungersnot ein, die fast alles organische Leben wegraffen. Hierauf beginnt alsdann von neuem die gesetzmäßige Entwicklung¹²⁸.

So bleibt also alles in Ewigkeit bestehen, weil alles gut ist; gut aber ist es, weil alles Seiende in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, Schönheit und Zweckmäßigkeit nichts ist als die Entfaltung der [Aether-] „Gottheit“. Auf diesem Standpunkt ist es eigentlich unmöglich von einer Mehrzahl von „Göttern“ zu reden; denn in Wahrheit ist nur dies eine Urpneuma, dessen Entwicklung die Welt ist, die „Gottheit“. Jedoch ist auch in den auf Panaitios zurückgehenden Berichten von einer Mehrheit der „Götter“ die Rede; und wir haben keinen Grund, dies nur für eine Anlehnung an den Volksglauben zu halten. Denn gewiss mussten und konnten auch ihm namentlich der Äther und die darin befindlichen Gestirne für „göttlich“ gelten, da sie ja der „göttlichen“ Urmaterie ganz wesensgleich sind. Im Gegensatz zu der „Allgottheit“ [dem Aether] also konnte er sie mit vollem Recht als „Götter“ bezeichnen. Die Annahme anderer „Götter“ aber weist er schlechthin ab: Diejenigen, welche gewöhnlich für „Götter“ gehalten werden, sind nichts als die Gebilde fabelnder Dichter oder berechnender Staatsmänner¹²⁹.

§. 2. Freiheit und Notwendigkeit

Alles Seiende erhält also durch das ihm innewohnende Pneuma die Fähigkeit des inneren Zusammenhangs, die ihm die Möglichkeit seiner Fortdauer verleiht. Je nach dem Grad und der Reinheit des Pneumas ist daher die henosis der verschiedenen Körper sehr verschieden: Eine andere ist die der Mineralien, eine andere die der Pflanzen, eine andere die der Tiere und Menschen¹³⁰. Da nun der Kosmos weitaus das vollkommenste Wesen ist, so muss auch seine henosis viel vollkommener und wesentlich anders als die des Menschen sein. Auf der henosis beruht nun die sympatheia: Ebenso verschieden wie die henosis, muss also auch diese sein. Diese ist in dem tierisch-menschlichen Körper derart, dass, wenn ein Organ irgendwie eine Veränderung erleidet, auch alle übrigen Teile in bestimmter Weise in Mitleidenschaft gezogen werden. Das Gleiche kann demnach nicht auch bei dem Kosmos der Fall sein. Denn hätte er dieselbe Henosis und Sympathie wie der menschliche Körper, so würde er auch vergänglich sein wie der Mensch, was nicht der Fall ist.

Die Richtigkeit dieses Schlusses zeigt auch die Stellung des Panaitios zur Mantik. Der Kosmos wurde als Makrokosmos dem Mikrokosmos vollständig parallel gesetzt und darum auch die absolute Sympathie (sympatheia ton holon) in demselben wie beim Menschen anerkannt. Diese war der reale Grund für die gesamte Mantik; die Mantik leugnete aber Panaitios¹³¹: Also muss er auch eine solche Sympathie verworfen haben.

¹²⁶ De off. I. 4, 11 Anf.

¹²⁷ Vgl. das folgende Kapitel.

¹²⁸ Polyb. VI. 5, 5 vgl. S. 65.

¹²⁹ Augustinus, de civ. D. IV. 27 (vgl. ebds. VI. 5) vgl. S. 117 ff. 71. u. später. Ungenau ist Epiph. adv. haeres. 1090 D. (Diels dox. gr. p. 593, 6 ff.).

¹³⁰ Sext. Emp. adv. Phys. 1. 78 ff.; vgl. Zeller Philos. d. Gr. III. a S. 96. 2.

¹³¹ Ebenso verschieden wie über seine Meinung von der Ewigkeit der Welt lauten auch die Nachrichten über seine Ansicht betreffs der Unwirklichkeit der Mantik. Denn während Diog. VII 149 und damit übereinstimmend Cicero, de div. 17. 12 und Epiph. ad haer. 1090 D sie ihn

Was wir nun hier erschließen, das wird uns auch direkt überliefert. Diese absolute Sympathie ist der Grund wie für die Mantik überhaupt so speziell auch für die Astrologie. Denn die Annahme, dass der Mensch in seinem ganzen Bestand durch die Gestirne bedingt sei, setzt eben die absolute Sympathie zwischen dem Äther und der Erde voraus; diese Sympathie aber leugnete Panaitios rundweg: Bei der fast unendlichen Entfernung des Himmels könne von einem Einfluss desselben auf den Mond oder gar die Erde keine Rede sein: Also kann in Wahrheit nicht eine solche Sympathie und henosis, wie die des menschlichen Körpers ist, im Kosmos angenommen haben.

Als Wirkung der „Gottheit“ galt nun ferner die *sympatheia ton holon* auch als Vorsehung oder als Verhängnis und gerade deswegen, weil sie absolut gefasst wurde, auch als die unbedingte, unwandelbare Ursache alles Geschehens. Leugnete also Panaitios jene Sympathie, so leugnete er damit auch die Wirklichkeit des stoischen Fatums. Da er andererseits, wie wir gesehen haben, auch die unbedingte Wirkung des Kausalitätsgesetzes in der Welt und deswegen in ihr überall dasselbe gesetzmäßige Walten anerkannte, so folgt, dass er dieses gesetzmäßige Walten nicht als überweltlich, sondern als innerweltlich gefasst hat: Das Verhängnis ist keine Macht, die über den Menschen und Dingen stehend alles beherrscht, sondern vielmehr innerhalb der besonderen Erscheinungsformen und ihnen entsprechend wirkt. Daher wirkt auch die menschliche Vernunft nach der ihr immanenten Gesetzmäßigkeit und kein ausserhalb stehender Teil der Welt hat in dieser Beziehung irgendwelche zwingende Gewalt über sie: Sie selbst ist des Menschen Verhängnis. Dies ist die Konsequenz der vorher entwickelten Lehre und diese Konsequenz hat Panaitios gezogen. Dieses zeigt klar die schon genannte Verwerfung der Mantik überhaupt wie die der Astrologie im Besonderen, wenn wir dieselbe näher betrachten.

Berücksichtigen wir zunächst die Astrologie: Es findet keine Einwirkung des Äthers auf die Erde und speziell auf den Menschen statt, so dass durch denselben irgend ein Einfluss auf letzteren ausgeübt werden könnte: Also steht der Äther, das Hegemonikon des Alls, in dieser Beziehung neben dem Hegemonikon des Menschen, nicht über ihm, was an sich auch ganz natürlich ist, da sie ja beide gleichen Wesens sind. Dasselbe bestätigt noch eine andere Nachricht. Das Erscheinen der Kometen wurde [von den Theisten] als ein besonderes Zeichen angesehen, welches den Menschen von den „Göttern“ zum Vorauserkennen des Zukünftigen gesendet würde. Panaitios dagegen erklärte sie für Spiegelungen, die bei einer bestimmten Stellung der Gestirne zueinander entständen. Da nun aber die Stoiker im strengsten Sinne des Wortes nichts für zufällig, also auch das Senden eigentlich nicht für ein Senden, sondern für ewige Gesetzmäßigkeit hielten, so geht daraus mit Gewissheit hervor, dass Panaitios in Übereinstimmung mit seiner Schule nicht die ewige Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit ihres Erscheinens verwarf, wohl aber die gewöhnliche Erklärung und Bedeutung derselben für unmöglich und verkehrt

verwerfen lassen, berichtet Cic. de div. I. 3, 6 und acad. pr. II. 33, 107, dass er sie nur angezweifelt, nicht aber geleugnet habe. Doch an beiden Stellen können wir deutlich die Absicht erkennen, weswegen er so schreibt. An der letzteren nämlich kommt es ihm gerade darauf an, die Unmöglichkeit eines sicheren Wissens und Erkennens zu beweisen. Hätte er also den Panaitios die Mantik gänzlich verwerfen lassen, so hätte er ihn nicht zum Beweise heranziehen können. Ähnlich verhält es sich auch de div. I. 3, 6. Hier spricht Cicero selbst, der nachher die Rolle des Akademikers vertritt und offenbar darum Zeugen unter den Philosophen für sich wünscht, während ebds. I 7, 12 sein Bruder Quintus die Mantik verteidigt und den Panaitios widerlegt. Dieser hatte keinen Grund, ihn zum bloßen Zweifler zu stempeln. Gerade diese Stelle aber beweist, dass Panaitios sich über sie einfach lustig gemacht hat, was sinnlos wäre, wenn er sie nur angezweifelt hätte. Er hat sie also sicher verworfen. Vgl. auch die nachfolgende Ausführung.

hielt¹³². Er leugnete also wiederum jene Beziehung und Einwirkung der Gestirne auf die Geschehnisse und das Wesen der Menschen. Das Gleiche lehrt schließlich auch die Zurückweisung der übrigen Arten der Mantik. Diese alle beruhen, wie schon angedeutet ist, auf der Annahme, dass zwischen den bezüglichen Tatsachen und dem Menschen eine kausale Verknüpfung stattfindet¹³³, die derart vermittelt gedacht wurde, dass die dem All immanente Gottheit entweder auf den Geist des Menschen oder auf die zur Offenbarung dienenden Wesen und Dinge einwirke, natürlich nicht willkürlich, sondern nach ewiger Gesetzmäßigkeit. Verwarf also Panaitios die Mantik, so leugnete er wiederum natürlich nicht die bezüglichen Tatsachen¹³⁴, sondern diese kausale Verknüpfung der Ereignisse mit den Menschen vermittelt der „Gottheit“ und damit auch die absolute Abhängigkeit derselben von der Vorsehung oder dem Verhängnis: Die Sterne wandeln ihre Bahnen und die Kometen entstehen nach dem Naturgesetz allen Geschehens ohne irgendwelche Bedeutung für die Menschen; die Vögel fliegen nach ihrem Triebe, ohne dass ihr Flug für die Menschen irgend welche Bedeutung hätte; und ebenso gleichgültig ist es, ob Jupiter mit der rechten oder linken Hand Blitze schleudert¹³⁵.

Die menschliche Vernunft ist also frei; somit muss auch das Handeln des Menschen von einem alles unerbittlich beherrschenden und von Ewigkeit her bestimmten Schicksal frei und nur von der eigenen Vernunft abhängig sein. Diese Konsequenz hat Panaitios ausdrücklich vertreten: Alles Gute und Schlechte hat der Mensch teils vom Leblosen, teils vom Belebten; aber der Nutzen sowohl wie der Schaden, den er von diesem zieht, ist doch immer nur *durch menschliche Tätigkeit vermittelt*. Um daher das Nützliche zu erlangen, muss man sich die Neigung der Menschen gewinnen¹³⁶. Es ist klar, dass unmöglich mehr von einem alles bestimmenden Schicksal die Rede sein kann, wenn sich der Mensch selbst dadurch das Nützliche verschaffen und das Schädliche von sich abwehren kann, dass er sich die Neigung der Mitmenschen erwirbt. Der Mensch ist also in Wahrheit nicht dem Schicksal unterworfen, sondern frei¹³⁷, doch nicht im absoluten Sinne, sondern als Teil des Urpneumas ist seiner Vernunft dieselbe Gesetzmäßigkeit immanent wie dem Urpneuma selbst.

Auf diesem Grundgedanken, dass die Vorsehung oder das Verhängnis überall nur in und gemäß den Erscheinungsformen des Urpneumas wirkt, beruht auch die Möglichkeit des Zufalls. Aus dem Vorgetragenen folgt nämlich notwendig, dass der Mensch auch nur in seiner Sphäre und soweit seine Kraft reicht, selbständig handeln kann; dass er aber aufhört seines Glückes Schmied zu sein, wo er mit Gebieten zusammentrifft, auf die sein Einfluss aufhört. Dies findet bei den Elementen und den wilden Tieren statt. Auch hier herrscht volle gesetzmäßige Entwicklung, das liegt in der Natur der Sache; dadurch jedoch, dass der Mensch unabhängig von ihnen nach dem Ermessen seiner Vernunft

¹³² Seneca, Nat. Quaest. VII. 30, 2. Dieser Bericht hebt übrigens die Gesetzmäßigkeit der Kometenerscheinungen, welche Panaitios geltend machte, stark hervor. Dass Panaitios ihnen eine Vorbedeutung nicht zuerkannte, geht schon aus der Lehre an sich hervor, aber auch aus dem ganzen Zusammenhang bei Seneca und namentlich aus dessen indirektem Vorwurfe des Mangels an heiliger Scheu vgl. a. a. O. § 1.

¹³³ Cic. de div. II. 14, 33 f.

¹³⁴ Manche mochte er ja auch leugnen, wie die wunderbaren Träume, doch wissen wir davon nichts; dass er aber die bezüglichen Tatsachen, wie das Fliegen der Vögel oder die bestimmte Beschaffenheit der Eingeweide, nicht leugnete, ist selbstverständlich.

¹³⁵ Cic. de div. I. 7. 12.

¹³⁶ Cic. de off. II. 3. 11 ff., vgl. S. 20 ff.

¹³⁷ Wenn Cic. de off. II. 5. 16 meint, Panaitios bewiese selbstverständliche Sachen viel zu weitläufig, indem er zu zeigen suche, dass der Mensch allen Nutzen nur durch Menschen habe, so hat er schwerlich den Grund dieser Ausführung verstanden.

handelt, kann der Fall eintreten, dass sein Handeln mit dem ihrigen kollidiert. In solcher Kollision besteht der Zufall, aus dem sowohl Glück wie Unglück entstehen kann. In allen übrigen Fällen aber, in denen man gewöhnlich dem Zufall Glück oder Unglück zuschiebt, herrscht in Wirklichkeit kein Zufall, sondern volle Gesetzmäßigkeit¹³⁸.

Kapitel 2: Anthropologie

§ 1. Wesen der „Seele“

Mit unabweisbarer Notwendigkeit folgt aus dem physikalischen Prinzip, dass nur die Verschiedenheit der Spannkraft des Pneumas die mannigfachen Arten und Gattungen der Wesen erzeugen kann. Denn ausser ihm [dem Pneuma] ist nichts; und wäre es überall in gleicher Reinheit und Stärke, so würde alles einander gleich sein. Naturgemäß erreicht diese Spannkraft [des Pneumas] im Menschen ihren höchsten Grad, ja in seiner Vernunft (hegemonikon) tritt sie in ursprünglicher Reinheit zu Tage. Die Substanz der „Gottheit“ ist daher auch die der Vernunft. Da nun aber die Seele nicht ganz Vernunft ist, sondern noch eine niedere Stufe des Lebens in sich schließt¹³⁹, kann sie nicht durchweg reines Pneuma sein, sondern nur eine Verbindung des ätherischen Feuers und der Luft, eine *anima inflammata*¹⁴⁰. Wie nun das Pneuma in den verschiedenen Gattungen und Arten verschieden auftritt, ebenso erscheint es auch innerhalb derselben Art in verschiedener Stärke. Diese Verschiedenheit des Spannungsgrades der Seelensubstanz bewirkt die individuelle Verschiedenheit der Menschen nicht nur in den niederen Seelenteilen, sondern namentlich auch im Hegemonikon. Dieses besitzt ein doppeltes Vermögen: Das eine ist das Vermögen des Denkens und Empfindens als solches, das andere das des individuellen Denkens und Empfindens. Denn wie die Körper aller Menschen als Körper zwar gleich sind, trotzdem aber bei den einzelnen eine so außerordentliche Mannigfaltigkeit obwaltet, ebenso und noch in erhöhtem Maße sind zugleich mit der allgemeinen Fähigkeit des Denkens und Empfindens auch die individuellen Unterschiede des Geistes gesetzt.

Mit gleicher Notwendigkeit und Leichtigkeit ergibt sich ferner aus der physikalischen Grundanschauung auch die Art der Entstehung der Seele im Menschen. Infolge der ursprünglichen Einrichtung und des durch das Kausalitätsgesetz beherrschten Fortbestehens derselben kann die Seele nur durch geschlechtliche Fortpflanzung vermittelt werden, indem von dem menschlichen Samen dasselbe gilt, was von allem Samen gilt, dass aus ihm wiederum solche Wesen entstehen, wie diejenigen sind, von denen er stammt¹⁴¹. Zugleich liegt hierin auch der Grund, dass und warum die Kinder körperlich sowohl wie geistig den Eltern so vielfach gleichen. Diese Tatsache würde sonst keine Erklärung finden, wenn der Geist von aussen in den Menschen hineinträte¹⁴².

Wenn es nun aber auch Tatsache ist, dass die Kinder den Eltern vielfach nicht gleichen, so müssen wir bedenken, dass nicht nur der Same Gestalt, Charakter und Geist bedingt, sondern noch ein anderer Faktor dabei tätig ist, die Atmosphäre. Diese hat einen sehr wesentlichen Einfluss auf sie und offenbar nicht erst nach der Geburt, sondern schon während der fötalen Entwicklung: Je nach ihrer Reinheit und Klarheit oder Dicke und Nebelhaftigkeit wird sie das Wesen der Menschen ganz verschieden beeinflussen und gestalten; der reine Himmel wird klügere Menschen hervorbringen als der, welcher mit

¹³⁸ Cic. a. a. 0. II. 6. 19 f.; er gesteht daher hier auch zu, dass solche Zufälle nicht zu vermeiden sind; vgl. S. 20.

¹³⁹ Vergl. den folgenden § 2.

¹⁴⁰ Cic. Tusc. I. 18. 42; vergl. hierzu T. III Kap. 2.

¹⁴¹ Diog. VII 158.

¹⁴² Cic. de div. II 45; vgl. auch weiter unten.

grauem Nebel bedeckt ist. Denn da mit der größeren Dichtigkeit der Luft die Spannung des immanenten Pneumas abnimmt, muss der Einfluss der Luft nach dem Verhältnis ihrer Dichtigkeit verschieden sein. Diese Ansicht vom Wesen und Ursprung der Seele hat naturgemäß die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit zur Folge. Der Geist tritt nicht von aussen in den Körper ein, sondern wird zugleich mit demselben geboren. Darum kann er auch nicht in irgendwelcher Trennung von ihm existieren, sondern muss zugleich mit ihm untergehen. Nur in den Kindern lebt er fort.

Das Gleiche folgt ferner auch aus dem Wesen der „Seele“. Infolge ihrer ganzen Natur ist sie den mannigfaltigsten Einflüssen ausgesetzt und darum auch nicht ohne Empfindung von Freude und Schmerz. Alles aber, was Schmerz empfindet, ist auch der Krankheit unterworfen; was krank werden kann, geht auch unter: Also geht auch die „Seele“ unter und wird den Tod des Körpers nicht überdauern¹⁴³.

[...]

Kapitel 4: Ethik

§ 1: Das Ziel

Das höchste Gut oder das Ziel der menschlichen Tätigkeit ist die Glückseligkeit [das Glück]. Dieselbe entspringt aus dem naturgemäßen Leben. Da nun ein naturgemäßes Leben ohne das naturgemäße Verhalten der „Seele“ [der Psyche] unmöglich ist, so ist dies das Ziel, nach dessen Erreichung gestrebt werden muss. Die menschliche „Seele“ [die Psyche] besitzt aber, wie wir gesehen haben, ein doppeltes Vermögen, das tierische und das spezifisch menschliche der Vernunft; diese hat ihrer natürlichen Bestimmung nach die Leitung: Das Vernunftgemäße ist daher notwendig das höchste Gut.

Wenn nun auch die Vernunft ihrem Wesen nach bei allen Menschen gleich ist, so sind doch die Grade ihrer Stärke sehr mannigfaltig. Diese Verschiedenheit entspricht offenbar dem Verhältnis der Mischung des feurigen und des luftartigen Elements der Seele. Daher sind auch zwei Arten hauptsächlich zu unterscheiden: Die vollkommene und die unvollkommene Vernunft. Die vollkommene Vernunft ist gleich der „göttlichen“, birgt die volle Erkenntnis in sich und macht ihren Träger zum vollendeten Weisen. Ob diese Stufe dem Menschen erreichbar ist, bleibe dahin gestellt; bei den Menschen der Wirklichkeit findet sie sich jedenfalls nicht. Ist nun aber die Vernunft so wesentlich verschieden, so muss auch das Vernunftgemäße in gleicher Weise verschieden sein. Es ergibt sich also ein doppeltes höchstes Gut und demnach auch ein doppeltes Ziel: Das vollkommene des vollendeten Weisen und das beschränkte, welches allen Menschen zu erreichen möglich ist¹⁴⁴.

¹⁴³ Cic. a. a. 0.; dass es daher ein Irrtum Heines war, dem Panaitios, trotz dieser unzweideutigen Nachricht den Unsterblichkeitsglauben zuzuschreiben (cf. de fontib. Tusc. quaest. Weimar 1862 p. 8 ff.) ist offenkundig.

¹⁴⁴ Über eine solche Unterscheidung hat von einem anderen Gesichtspunkte aus Hirzel eingehend gehandelt, Unters. II. S. 271 ff. Eine derartige Unterscheidung zwischen dem Weisen und den anderen Menschen gibt Cicero nach Panaitios, wenn er die Menschen der Wirklichkeit und die vollkommenen Weisen gegenüberstellt und die ersteren nur *simulacra virtutis* nennt (de off. I. 15. 46). Ebenso beweist auch die Antwort des Panaitios über die Liebe des Weisen bei Seneca ep. 116. 5 diese Unterscheidung. Da nun die Tugend ihrem Wesen nach Vernunft ist, kann bei den Menschen, die nur *simulacra virtutis* sind, auch nicht die Vernunft vollkommen sein. Eben dies bedeutet auch die *imbecillitas* in dem angeführten Ausspruch des Panaitios über die Liebe. Ist dem so, dann muss folgerecht, wie gesagt, auch das sittlich Gute (*kalon, honestum*) doppelter Art sein, wie umgekehrt die tatsächliche Unterscheidung eines zweifachen *kalon* auch die Unterscheidung zweier Arten von Weisen notwendig voraussetzt. Dies wird auch durch die Überlieferung bestätigt. Den Widerspruch nämlich, zu welchem die Disposition des Panaitios de off. I. 3. 9 zu

Das erste dieser beiden Ziele ist seiner Natur nach durchaus gleich und einheitlich; denn begrifflich kann bei der vollendeten Vernunft und dem entsprechenden Kalon ein Unterschied nicht mehr stattfinden. Anders dagegen verhält es sich mit dem zweiten. Da die Vernunft des Menschen nicht eine absolut vollkommene ist und deswegen, dem Mischungsverhältnis der Seelenelemente entsprechend, individuelle Unterschiede sowohl der Stärke wie der Art des Denkens und Empfindens nach vorhanden sind, so kann auch das Ziel nicht für alle seinem Inhalt nach dasselbe sein, sondern muss sich nach der individuellen Veranlagung verschieden gestalten. Indes betrifft diese Verschiedenheit nicht das eigentliche Wesen derselben; denn dies ist bei allen gleich, deswegen weil es nicht in dem individuellen Denken und Empfinden an sich begründet ist. Als höchstes Gut oder Ziel ergibt sich also die absolute Vollendung der Vernunft für den Weisen und für die gewöhnlichen Menschen die vernunftgemäße Vollendung ihrer individuellen Natur.

§ 2: Die Tugend

a) Ihr Wesen

Das erreichte Ziel ist die Tugend. Es gibt also auch eine doppelte Tugend, eine vollkommene der Weisen und eine unvollkommene der anderen Menschen. In ihrer innersten Natur stimmen beide überein, weil sie beide aus derselben Quelle, der Vernunft, entspringen. Da sie aber beide nach dem Grad ihrer Vollkommenheit durchaus verschieden sind, kann die unvollkommene nur das Abbild der vollkommenen sein. Diesem Wesen entsprechend sind ferner beide ein Wissen und natürlich die vollkommene Tugend ein vollendetes, die unvollkommene aber ein ihrem individuellen Maße entsprechendes Wissen. Diese beiden Arten des Wissens sind jedoch wieder ihrem Wesen nach nicht verschieden. Denn da die Vernunft als solche stets gleich ist, kann auch das Wissen, das aus ihr entspringt, als solches niemals verschieden sein; nur der Umfang beider ist demnach ungleich.

Ist nun die Tugend ein Wissen, so folgt gleichzeitig, dass sie auch lehrbar ist. Hiermit ist die Möglichkeit sie zu erreichen vorausgesetzt, da beides innerlich zusammenhängt: Sie muss die freie Tat des Menschen sein, wenn sie angeeignet werden kann. Dies ist auch tatsächlich der Fall, weil ja die Vernunft, wie wir gesehen haben, in dem ganzen Gebiet ihres Wirkens nicht von einem alles beherrschenden Verhängnis bestimmt wird, sondern selbständig nach ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit handelt. Eine andere Frage ist es aber, ob Panaitios auch zugestanden hat, dass jeder jede Tugend in gleicher Weise erreichen könne. Diese dürfen wir wohl deswegen verneinen, weil jeder nur sein individuelles Ziel erreichen kann. Von selbst erhebt sich hier die Frage, ob es dem Menschen möglich ist, die vollkommene Tugend zu erlangen und somit das Ideal des vollendeten Weisen zu verwirklichen. Eine bestimmte Äußerung liegt hierüber nicht vor, und gerade der Umstand, dass es erst der ausdrücklichen Auseinandersetzung seines Schülers bedurfte, um den wahren Standpunkt des Lehrers aufzuklären, lässt es als höchst wahrscheinlich erscheinen, dass er sich darüber überhaupt nicht bestimmt geäußert hatte. Wenn wir also auch nicht gerade annehmen können, dass er offen die Möglichkeit geleugnet hat, so können wir doch jedenfalls so viel aus seinem Verhalten erschließen, dass ihm dies Ideal sehr müßig erschienen ist.

führen scheint, löst Cicero, wie wir gezeigt haben (vgl. S. 28 f), offenbar nach Posidonios. Diese Lösung unterscheidet ausdrücklich zwischen dem *perfectum* und *secundum honestum*, das sich mit jenem nicht deckt, sondern *similitudo honesti* ist, und ebenso zwischen dem vollkommenen Weisen und den anderen Menschen. Weiteres hierüber wird noch folgen.

Da also die Tugend auf der Vernunft beruht und alle der Vernunft teilhaftig sind, so folgt ferner, dass sie auch allgemein verbindlich, d. h. dass sie Pflicht ist. Höchstes Gut, Ziel, Tugend und Pflicht bedeuten ein und dasselbe und unterscheiden sich nur nach dem verschiedenen Standpunkt, den man zu dem Einen, dem Vernünftigen, einnimmt. Es muss somit auch wieder eine doppelte Pflicht geben, eine vollkommene (katorthoma) der Weisen, und die gewöhnliche oder mittlere (kathekon) für die anderen Menschen. Das katorthoma ist das schlechthin, das kathekon das bedingt Vernünftige. Dieses steht daher zu jenem in demselben Verhältnis wie die Tugend der übrigen Menschen zu der der Weisen.

Aus diesem Begriff des kathekon folgt zunächst, dass es sich inhaltlich ebenso verschieden gestalten wird, wie es die individuelle Veranlagung mit sich bringt. So ist z. B. für den einen der Selbstmord gestattet und berechtigt, für den anderen dagegen unter den gleichen Umständen nicht. Andererseits aber folgt auch, dass es als solches stets gleich ist. Es werden daher für die selben Personen mit den Umständen die Pflichten wechseln, indem andere Umstände andere Pflichten erfordern, aber niemals wird die Pflicht selbst verändert.

b) Ihre Einteilung

Da die Tugend¹⁴⁵ ihrem Wesen nach Vernunft ist, kann es auch nur eine Tugend geben. Aber je nachdem sich diese nur auf sich selbst oder die Erforschung der Wahrheit bezieht, oder ihre Verwirklichung im praktischen Leben zum Zweck hat, zerfällt sie in die theoretische und praktische. Diese Verschiedenheit bedingt auch eine Verschiedenheit ihrer Erscheinungsweise. Während nämlich die theoretische Tugend nur im Denken besteht, besteht die praktische aus Denken und dem entsprechenden Handeln. Insoweit sie nun Wissen ist, ist sie naturgemäß auch lehrbar; insoweit sie aber ein entsprechendes Handeln fordert, ist sie nur durch Übung zu erreichen. Näher betrachtet zerfällt diese letztere wieder in zwei Teile, je nachdem sie sich auf die eigene Persönlichkeit allein oder auf das Verhältnis derselben zu den Mitmenschen bezieht. Wir haben demnach im Ganzen eine dreifache Tugend: die theoretische oder die Tugend der Weisheit (sophia), die Tugend des eigenen Ichs in Bezug auf sich selbst (sophrosyne) und drittens die Tugend in Bezug auf die menschliche Gesellschaft. Die Weisheit ist das richtige Verhalten der Vernunft in Bezug auf sich selbst und hat die Erkenntnis der gesamten Wahrheit zum Inhalt. Diese umfasst die Dialektik, Physik und Ethik. Lehrt die erstere von diesen die Gesetze des Denkens zur Beurteilung der Wahrheit kennen, so geht die zweite auf das Verhältnis des Menschen zur „Gottheit“ [zu den Naturgesetzen], die dritte auf das zu den Menschen. Hieraus ergibt sich seine Stellung und Aufgabe in der menschlichen Gesellschaft. Die erste derselben ist die sophrosyne. Sie besteht in dem richtigen Verhalten der Seelenteile oder Seelenvermögen zu einander, also in der Unterordnung der Triebe unter die Vernunft. Die andere richtet sich auf die Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft. Die richtige Betätigung für dieselbe ist natürlich nur auf Grund der vorigen möglich und umfasst die beiden anderen Haupttugenden, die Gerechtigkeit und Tapferkeit (andreia). Die Gerechtigkeit (dikaiosyne) zerfällt wiederum in die eigentliche Gerechtigkeit und die Wohltätigkeit (eleytheriotes). Die Gerechtigkeit als solche ist die Tugend, welche jedem das Seine zuteilt, sie ist also wesentlich passiv. Ihre Ergänzung ist darum die Wohltätigkeit, die jedwede Art der Unterstützung eines anderen in sich schließt und nach Maßgabe der Würdigkeit und Bedürftigkeit geübt wird. Die Tapferkeit endlich ist die Hochherzigkeit, welche für die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Frieden

¹⁴⁵ Wir berücksichtigen fortan nur die zweite Art der Tugend, nicht die vollkommene.

sowohl wie im Kriege eintritt und somit wesentlich in jedem Handeln erscheint¹⁴⁶. Diese Auffassung der Tapferkeit ermöglicht es auch, dass jeder, natürlich nach seinem Maße, dieser Tugend teilhaftig sein kann, wie es auch im Begriff der Tugend liegt.

c) Ihr Inhalt

Die Tugend als die vernunftgemäße Beschaffenheit der „Seele“ offenbart sich also als das richtige Verhalten sowohl in Bezug auf die wissenschaftliche Forschung wie auch die praktische Tätigkeit. Dieses richtige Verhalten besteht nun allemal in dem Innehalten der Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Dieses folgt zunächst aus dem Wesen des Vernunftgemäßen, welches nach beiden Seiten das richtige Maß zu überschreiten verbietet, und wird ferner auch bei den einzelnen Tugenden bestätigt. So ist zuerst die theoretische Tugend die Mitte zwischen dem sorglosen und übertriebenen Forschen; beides sind daher Fehler, die auf dem Verkennen des richtigen Wertes des Wissens beruhen. Gegenüber dem sorglosen und oberflächlichen Wissen und Forschen ist der hohe Wert desselben zu betonen, da gerade die Vervollkommnung der Einsicht und das Streben nach Erkenntnis der Wahrheit am meisten der menschlichen Natur entsprechen und allein das richtige Verständnis für unsere Stellung und Haltung bringen. Aber gegenüber einem unfruchtbaren Studieren und Grübeln über unnötige und zu schwierige Dinge muss man die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit bedenken, sowie auch dieses, dass unsere Aufgabe nicht nur im Erkennen, sondern auch im Handeln besteht, und dass demnach die praktische Pflicht nicht vernachlässigt werden darf.

Die sophrosyne zweitens erscheint in dem richtigen Verhalten der Seelenteile unter einander oder genauer gesagt in der willigen und völligen Unterordnung derselben unter die Vernunft. Diese findet nur dann statt, wenn die Triebe die richtige Mitte zwischen der zu heftigen und zu schwachen Tätigkeit, dem Begehren und Entsagen, innehalten. Sie zerfällt in vier Unterabteilungen: enkrateia, aidemosyne, kosmiotes und eutaxia.

Die enkrateia [Selbstbeherrschung] ist diejenige Tugend, welche den Menschen weder nach seiner tierischen noch nach seiner geistigen Natur das durch seine Individualität bestimmte Maß überschreiten lässt und so bewirkt, dass er weder den Leidenschaften fröhnt, noch auch danach trachtet, über seine geistige Fähigkeit hinauszugehen und etwas, selbst wenn es das Bessere ist, zu erstreben, wozu er von Natur nicht imstande ist. Sie verleiht daher das Gleichgewicht der „Seele“ und damit Ruhe und Standhaftigkeit.

Das Spiegelbild derselben im äusseren Verhalten ist die aidemosyne [Schamhaftigkeit]. Schon dieser Grund bedingt es, dass auch sie wieder eine Mitte zwischen zwei Fehlern ist, wenngleich uns bei Cicero nur das eine Extrem vorliegt, die Schamlosigkeit. Diese weist jedoch ihrer Natur nach schon auf das andere Extrem, die Schüchternheit, hin. Und dass dies wirklich der Fall ist, beweist der Umstand, dass für die ihr untergeordneten Tugenden die Bestimmung der Mitten wieder vorliegt. Dies ist zunächst die kosmiotes [Anstand], welche die Haltung und Unterhaltung umfasst. Sie ist die Mitte zwischen dem Weichlichen und Weibischen einerseits und dem Rohen und Bäurischen andererseits. Ebenso wie sie selbst werden dementsprechend auch alle ihre Unterabteilungen als Mitten zwischen zwei Fehlern bestimmt.

¹⁴⁶ Vgl. den Abschnitt über die Tapferkeit S. 32 ff. Eine Geringschätzung der Tapferkeit ist hiermit keineswegs ausgesprochen; im Gegenteil ist die wahre Tapferkeit ja gerade so erhaben wie die Gerechtigkeit. Mit Hirzel, *Unters. II. S. 348 ff.* auf eine solche Geringschätzung aus *de off. I. 16. 50* zu schließen, ist abgesehen von der obigen Erörterung schon darum unmöglich, weil diese hier erwähnte Tapferkeit gar nicht auf der Vernunft beruht, also auch keine Tugend ist und mit der wahren Tapferkeit nur den Namen und den Schein gemeinsam hat; vgl. auch *T. III. Kap. 4 Schl.*

Die letzte hierher gehörige Tugend ist die eutaxia [gute Ordnung, Gehorsam], welche die Vorschriften über das Handeln gibt. Auch in diesen erfahren wir sofort, dass man bei der Ausführung einer Handlung darauf Bedacht nehmen müsse, weder zu viel noch zu wenig Mühe zu verwenden. Und die Definition der eutaxia selbst betont gerade jedes nur am geeigneten Ort und zu geeigneter Zeit zu tun, worin augenscheinlich schon die Bestimmung enthalten ist, weder nach der einen noch nach der anderen Seite über das Maß hinauszugehen.

Wir kommen zur dritten Haupttugend, der Gerechtigkeit. Sie ist die Mitte zwischen der allgemeinen Menschenliebe, die das Wohl des Nächsten in gleicher Weise wie das eigene berücksichtigt, und der Eigenliebe, die nur den eigenen Vorteil sucht. Da nämlich die Vernunft allen Menschen zu Teil geworden ist, sind alle von Natur verwandt; und da dieselbe Vernunft auch das oberste Gesetz alles Handelns ist, so ist naturgemäß für alle Menschen ein und dasselbe recht und gut. Schlecht und völlig verkehrt ist daher die Selbstsucht, die nur auf den eigenen Nutzen bedacht ist und selbst mit bewusster Schädigung der Nebenmenschen nach eigenem Vorteil trachtet. Wenn nun diese demnach des Menschen unwürdig ist, so geht doch auch jene allgemeine Liebe, welche für das Wohl der anderen in gleicher Weise wie für das eigene sorgt, über das gewöhnliche Können der Menschen hinaus. Nur bei den wirklichen Weisen wird sie vorhanden sein, weil ihre Vernunft vollkommen und dementsprechend ihnen auch absolut alles gemeinsam ist. In der Natur der gewöhnlichen Menschen liegt es aber, zunächst und zumeist immer das zu fühlen, was sie selbst angeht. So ergibt sich als das Gesetz des Handelns die Billigkeit, welche in der Mitte zwischen beiden beide berücksichtigt, sowohl das eigene Wohl als auch das der anderen. Die Billigkeit aber deckt sich mit dem Wesen der Gerechtigkeit: Demnach ist in Wahrheit die Gerechtigkeit die Mitte zwischen der allgemeinen Liebe und der Eigenliebe oder Selbstsucht.

Innerlich mit dieser Tugend verwandt ist die Wohltätigkeit. Diese ist der Natur entsprechend die Mitte zwischen dem Geiz und der Verschwendung. Schimpflicher ist der Geiz; die Verschwendung aber ist deswegen verwerflich und verkehrt, weil sie die eigenen Mittel vernichtet und dadurch nicht nur die Unfähigkeit wohlzutun herbeiführt, sondern schließlich auch zum Stehlen Veranlassung wird.

Die vierte Haupttugend ist die Tapferkeit. Sie ist der mit Hochherzigkeit gepaarte Mut, welcher für das sittlich Gute eintritt. Doch ist nicht jeder derartige Mut als solcher schon Tugend, sondern nur der, welcher zwischen der Feigheit und Verwegenheit die Mitte bewahrt. Diese zu bewahren lehrt die Überlegung dessen, was allemal zu vollbringen ist.

§ 3: Glückseligkeit

Ist also die Tugend das naturgemäße Verhalten der Seele und beruht auf dem naturgemäßen Leben die Glückseligkeit, so folgt, dass die Glückseligkeit [das Glück] mit der Tugend notwendig verbunden ist und durch sie bewirkt wird. Es ist daher auch nichts wahrhaft gut und nützlich, was nicht tugendhaft ist, und demgemäß wahrhaft schlecht auch nur das, was diesem entgegengesetzt ist¹⁴⁷. Wenn es nun aber auch unzweifelhaft ist, dass die Tugend allein die Glückseligkeit bewirken kann, so bleibt noch die Frage offen, ob sie allein auch schon dazu genügt. Dies zu entscheiden lehrt die Natur der Seele. Diese besteht wesentlich aus zwei Teilen, der Vernunft und dem unvernünftigen Vermögen. Die erstere hat die Pflicht für die Bedürfnisse des letzteren zu sorgen, so weit solche berechtigt sind, und nur die Triebe, die darüber hinausgehen, zu unterdrücken. Die vernünftige Pflege des Körpers ist also naturgemäß. Der Zweck der naturgemäßen Pflege des Körpers ist die Gesundheit und die Mittel, für sie zu sorgen, einmal der Besitz und

¹⁴⁷ Cicero, l. I., III. 7. 34; de leg. I. 17. 46; de rep. III. 26. 38.

dann besonders die Neigung der Mitmenschen, durch welche aller Nutzen vermittelt und aller Nachteil verhütet wird. Diese selbst ist hinsichtlich ihrer Ausdehnung sehr verschieden und erstreckt sich, nach der geistigen Fähigkeit, bei dem einen nur auf einen engen Kreis, bei dem anderen ausser auf einen solchen auch mehr oder weniger auf die Gesamtheit der Angehörigen eines Staates. Soweit sie sich nur auf einen engen Kreis bezieht, ist sie Freundschaft; soweit sie aber die Gesamtheit des Staates oder noch weitere Kreise umfasst, ist sie der wahre Ruhm, die umfassendere Freundschaft. Gesundheit, Besitz und Freundschaft oder wahrer Ruhm sind also vollkommen naturgemäß und nicht ausserhalb der Tugend, sondern in gewisser Weise in ihr eingeschlossen.

Diese sind demnach zur Verwirklichung der Glückseligkeit [des Glücks] auch notwendig. Was dagegen der Tugend widerstreitet, ist, auch wenn es nützlich und gut zu sein scheint, doch nicht der Art und darum auch nicht im Stande durch seine Anwesenheit oder Abwesenheit das Leben gut und schön oder schlecht und unselig [unglücklich] zu machen.

Das naturgemäße Verhalten der Seele ist die Tugend und der Zweck der naturgemäßen Pflege des Körpers die Gesundheit. Von selbst führen uns diese Bestimmungen auf die Frage nach dem Wesen der Lust und ihrem Wert. Zunächst haben wir eine zweifache Lust zu unterscheiden, eine geistige und eine körperliche. Die geistige entspringt aus der Tätigkeit des Geistes und äussert sich wesentlich als Freude und Befriedigung. Sie ist eine edle und dem Menschen durchaus geziemende Empfindung; dass sie jedoch nicht Zweck und Ziel sein darf, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Die zweite Art ist die körperliche Lust, die ihren Sitz in den Sinnen hat, also auch mit der Tätigkeit der Sinne verbunden ist. Da nun die Befriedigung der Triebe, so weit sie berechtigt sind, naturgemäß und notwendig ist, so folgt, dass auch die sinnliche Lust ebenso ein Zuwachs der sinnlichen Tätigkeit ist, wie die geistige der geistigen. Deswegen ist auch die Ansicht derer ebenso falsch, welche sie ganz ausgerottet wissen wollen, wie die derjenigen, welche sie zum Ziel aller Tätigkeit erheben. Folgerecht wird daher auch der Schmerz für etwas Naturwidriges und deswegen mit Recht für etwas Unliebsames gehalten: Die Apathie und Analgesie sind nicht naturgemäß.

3. Kapitel

Samkhya-Buddhas erste Ankunft in Europa und Afrika

3.1: >König Ashokas Felsen-Inschriften<

Ashoka (ca. 271 bis 231 v.u.Zr.) war der dritte indische König aus der Maurya-Dynastie, Enkel des Königs Tschandragupta, der zwei Jahre nach dem Tode Alexanders des Großen in Nordindien als Herrscher auftrat, möglicherweise als Nachfolger des von Alexander besiegten indischen Königs Poros. Der Vater des Ashoka, König Bindusara, regierte von ca. 296 bis ca 273 v. u. Zt.

Johannes Lehmann schrieb in seinem Buch >Buddha – Leben, Lehre, Wirkung<: *„Möglicherweise war Ashoka sogar ein halber Grieche, denn es wird berichtet, sein Vater Bindusara habe eine griechische Seleukidenprinzessin geheiratet. So ganz unmöglich wäre das nicht, denn dass König Bindusara, der Sohn des Tschandragupta, mit Griechenland Kontakt hatte, wissen wir: Bindusara hatte sogar nach dem Westen geschrieben und um Traubensirup, einige Feigen und um einen Philosophen gebeten, hatte aber nach angemessener Frist die Antwort erhalten, den Traubensirup und die Feigen könne er haben, es sei aber in Griechenland ungesetzlich, mit Philosophen Handel zu treiben.“*

Aus den in Stein gemeißelten Edikten Ashokas soll angeblich hervorgehen, dass der indische König ein Buddhist gewesen wäre. Diese Behauptung ist nach meiner Überzeugung durch nichts bewiesen. In den Edikten wird vom „Dhamma“ oder „Dharma“ gesprochen. In der buddhistischen Religion bezeichnet dieser Begriff unter anderem auch die „Lehre Buddhas“. Daher kamen einige Autoren und Herausgeber der Felsenedikte auf den vorschnellen Einfall, damit sei die „Lehre Buddhas“ angesprochen. Aber die Bedeutung des Begriffes „Dhamma“ oder „Dharma“ ist damit nicht erschöpft. Er bedeutet unter anderem, siehe Yogawiki: „Ordnung, Gesetz, Brauch, Sitte, Vorschrift, Regel, Tugend, gute Werke, religiöser Verdienst“ [...] Dharma ist die Ethik, nach der Menschen sich verhalten sollten; die Tugendhaftigkeit“. Wir müssen daher genau prüfen, in welchem Zusammenhang Ashoka von „Dhamma“ oder „Dharma“ spricht.

In der Abhandlung von H. V. S. Murthy, >Was Ashoka a Buddhist<, erschienen in >East and West<, herausgegeben vom Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente (IsIAO) Vol. 9, No. 3 (September 1958), pp. 230-232, wird eine Anhängerschaft Ashokas zur buddhistischen Religion bestritten. Seine Argumente sind wie folgt:

„The Buddhist leanings of Ashoka have been questioned by many scholars. Firstly, Ashoka perhaps claimed great success throughout Jambudvīpa but there is very little evidence to show that Greece, Macedonia, Cyrene, Corinth, Epirus and Syria were all converted to the particular dogmas of Thera Vāda of Buddhism, which Ashoka is said to have endorsed after the refutation of the 18 heretical sects, at the Pataliputra Council. If Ashoka had sent Buddhist Missionaries to the Western countries evidence would have survived of Buddhism in Egypt, Greece, etc. Further, Buddhist works attribute the missionary effort not to Ashoka but to Tissa. On the other hand, >Ashoka’s references to his missionary activities do not speak of the spread of any specific religion and particularly of Buddhism, but of the spread of the broad ethical principles specified in the Edicts over and over again ...<

Secondly, *ahimsa* (non-injury) and *maitri* (compassion) are ethical principles of remote antiquity in *Bharata Dharma* [Dr. S.S. SASTRI: R. R. Diwakar Commemoration Vol.]. Further, the *ahimsa* doctrine is more a feature of Jainism than of Buddhism, and Jainas are more strict as regards hunting and the killing of animals, Ashoka was not against all violence as he warns the forest people to turn from evil ways that they be not chastised. Therefore, his theory of *ahimsa* is not in conformity with Buddhism or Jainism, but with *ahimsa* as one of the constituents of *yama*, the first step in *yoga*. The list of animals not to be slaughtered given by Ashoka is exactly parallel to *Manu Dharma Sastra*, Chapter V.

Again, the idea that Ashoka condemned the slaughter of animals because of his Buddhist affiliation is not correct. As Mr. K. V. Rangaswamy ably points out >In Rock Edict iv Ashoka notes that slaughter of animals and cruelty to living beings had been on the increase and he had made a beginning in discouraging them. It is wrong to read this as a condemnation of a Vedic *yaga* ... < [K. V. RANGA SWAMY.: Introduction; page 11-12. Edicts of Ashoka by C. Srinivasa Murthy and A. N. K. Aiyangar].

Further he says that >the Buddhist code for monks (S. B. E. Vol. XI, P.P. 71-73) allowed three kinds of flesh even for monks: the unseen, the unheard and the unsuspected Flesh outside these classes was lawful to the Buddhist monk. Meat-eating has been common in all Buddhist countries.< Therefore his prohibition of the slaughter of some animals, even for food, is quite in keeping with *Dharma Sastra* and *smrtis*, which never encouraged meat-eating more than Buddhism condemned it.

Thirdly, that Ashoka was both a monk and a monarch is contrary to our knowledge of Ashoka's history, for monastic life is hardly compatible with royal duties. An *Upasaka* is one who takes refuge in the Buddha, the *Dharma* and the *Sangha*. Ashoka's entry into the *Sangha* is open to doubt. Further the Buddhist *Sanga* or monastic order was itself modelled on the Vedic *Sainyasa* system. The *Anguttara Nikaya* says that the *Dharma* of the Buddha was the same as that of the ancient sages. Therefore no importance should be attached to the word *Upasaka*.

Fourthly, as Dr. S. Sreekantha Sastri rightly says, >the Bhabra Edict addressed to the Buddhist *Sanga*, Ashoka's visits to holy places, the grants to *Ajivakas*, indicate merely that he was a reverent student of those systems and cherished their welfare in accordance with the ancient Brahmanical ideal of toleration and understanding of all religions. He followed the *Gita* precept; Na *Buddhibhedam Janayeda jnyanam Karma sanginam*< [Dr. S. S. SASTRI: Ibid].

Fifthly, Ashoka's *Dharma* was derived from *Samanya Dharma* as distinguished from *Visesa Dharma* which applies to the existing social order or *Varnasrama Dharma*. His *Dharma* is in fact only the Brahmanic concept. The *Bagavad Gita* synthesised, even before the 6th century B. C., these universal aspects of *Dharma* in relation to *Karma* or action. Ashoka's conception of *Dharma Yuddha*, but not complete rejection of all coercive forces, is in conformity with the teachings of the *Gita* which divides life into three types: *Satvika*, *Rajasa* and *Tamasa*. *Dharma Yuddha* or righteous war is the duty of the *kshatriya*, but *Asura Vijaya* is condemned. Ashoka also considered as very painful and deplorable the conquest of a country involving slaughter, death and destruction. Ashoka teaches love and morality or *Dharma* and also charity or *Dana*, corresponding to the *Upanisads* and the *Gita* of the *Yajna*, *Adhyayana* and *Dana*. Further, Ashoka, while mentioning various kinds of gifts, says that the gift of morality, or *Dharma dana*, is the most necessary. This is also reflected in the *Gita* which mentions *Satvika dana*. Ashoka wanted to promote the welfare of all men and treated his subjects like his own children. The members of his family were treated in the same way as the people. He, therefore,

carried out the injunction of the Gita, Samadarsana or an equal attitude towards all, and interested himself in the welfare of all living things: Sarvabhuta Hiterah.

Ashoka says that all his actions are only the discharge of debts which he owed to living things, so that he might be happy here and attain Heaven in the next world. In the Gita and the Dharma sastras also it is said that every man is born with three debts: towards his fellow beings, his ancestors, and the Gods. Though the former kings had established Dharma, the killing and hunting of animals, discourtesy to relatives, Brahmanas and Sramanas increased later on. Therefore, Ashoka says, a new effort was necessary.

The word Sramana was no doubt used as a general term for all kinds of monks, Hindu, Jaina and Buddhist. But Ashoka seems to have used it in the Jaina sense of a teacher who observes not only the Five great vows, the Five smaller vows, but who has also controlled his kama by yoga practices. As has been ably pointed out by Lassen and Colebrooke, Sramanas in those days meant Brahmana ascetics and Brahmana philosophers and the term did not stand for members of the Jaina or Buddhist church.

Toleration was not essentially a Buddhist doctrine. In fact it is the chief characteristic of Sanatana Dharma. Ashoka's regard for all sects is more in conformity with the tenets of Brahmanical religion than Buddhism or Jainism, which at this period were small monastic sects intolerant towards Tirthikas, Pasandas and heretics. Ashoka wanted to promote the essentials of all sects even more than charity. That this is the royal ideal and that the welfare of the king and the people are inseparable, is taught by Arthashastra and Dharmashastra. The Gita also says that the common beliefs of the ordinary people should not be violently changed, but they must be gradually raised to a higher level of morality, as all religions directly or indirectly lead to the same goal. This is not accepted either by Jainism or Buddhism. Ashoka says that all sects desired self-control and purity of mind. This is Samyama and Cittasuddhi, as told in the Gita. He also demands that all sects should be full of learning, pure in mind, and with control of speech. In the Upanisads and the Gita these three elements are called Balyam, Pantityam and Maunam.

Ashoka believed in Gods in heaven and in the existence of the soul, differing in this from Buddhism. As Dr. F. W. Thomas points out, there is no mention anywhere in the Edicts of ideas that are distinctively Buddhist like 'the four grand truths' the 'noble Eightfold Path' the chain of causation, the word and idea of Nirvana. Therefore, he concludes that Ashoka cannot be described as a Buddhist.

And finally, as Dr. S. Sreekantha Sastri (9) pertinently remarks, >it cannot be too strongly emphasised that Universal Compassion and Maitri, though adopted in later Buddhism, are metaphysically and logically inconsistent with a faith which denies the existence of Atman and asserts Sunyatva and Ksanikatva. Universal Compassion can be possible only on the Sarvatmaikatva of the Vedanta. Therefore, Ashoka was motivated by ethical and metaphysical conceptions differing from those of the Buddhists who denied the soul, or of the Jainas who were dualists<.

To sum up. Ashoka was no theologian or philosopher, but wanted to place before the people some eternal truths. As Rev. Father Heras (8) asserts, Ashoka followed the Hindu Brahmanical religion like all his ancestors. In short, Ashoka was neither a Buddhist nor a Jaina, but a follower of Sanatana Dharma or Porana Pakiti as he himself says (Brahmagiri Edict).“

In dem Buch >India's diplomatic relations with the West<, von Bhasker Anand Saletore, Bombay 1960, wird Ashoka sogar als ein Stoiker angesehen. Hierzu möchte ich

ergänzend, bzw. berichtend hinzufügen, dass der Stoizismus mit der Samkhya-Philosophie identisch ist. Demnach kann man Ashoka mit gutem Grund auch einen Stoiker nennen.

Ich bin überzeugt, Ashoka spricht vom „Dhamma“ in der Bedeutung von „Tugendlehre“. Ausdrücklich erwähnt er darin, dass er keine Religion bevorzugen würde. Wenn also unter „Dhamma-Unterweisung“ die „Buddhalehre-Unterweisung“ und unter „Dhamma-Gesagte“ das „Buddhalehre-Gesagte“ und unter „Dhamma-Eroberung“ die „Buddhalehre-Eroberung“ gemeint wäre, hatte Ashoka gegen sein eigenes Toleranz-Edikt verstoßen. In Wirklichkeit ist unter „Dhamma-Unterweisung“ die „Tugendlehre-Unterweisung“, unter „Dhamma-Gesagte“ das „Tugendlehre-Gesagte“ und unter „Dhamma-Eroberung“ die „Tugendlehre-Eroberung“ gemeint.

Wolfgang Schumacher, >Die Felsen-Edikte des indischen Königs Ashoka<, Konstanz 1948, übersetzt „Dhamma“ mit „moralisches Gesetz“.

Auch Franz Altheim, >Geschichte Mittelasiens im Altertum<, 14. Kapitel: >Die Griechen und die Maurya-Dynastie<, Berlin 1970, übersetzt „Dhamma“ mit „moralisches Gesetz“. Er ist skeptisch, was König Ashokas Anhängerschaft zur buddhistischen Religion betrifft: Ob im berühmten XIII. Felsenedikt Ashokas Konversion zum Buddhismus hervorgeht, „ist nicht so ausgemacht wie das viele Darstellungen glauben machen wollen“.

Ulrich Schneider, >Die großen Felsen-Edikte<, Wiesbaden 1978, übersetzt das indische Wort „Dhamma“ leider nicht.

König Ashoka berichtet im sog. 13. Felsen-Edikt¹⁴⁸, dass er sich nach der Eroberung des Landes der Kalinga, das war acht Jahre nach seiner Thronbesteigung, dem „Studium des moralischen Gesetzes“ zugewandt, ja dass er sogar „Liebe zum moralischen Gesetz“ gefasst habe. Die Greuelthaten während des Krieges und das Leid der zivilen Bevölkerung waren so furchtbar, dass dies einen völligen Sinneswandel bei ihm bewirkte. Von nun an förderte er als König von Indien die Aufklärung seines Volkes und auch der Nachbarvölker und -herrscher über die „Notwendigkeit des moralischen Gesetzes“.

Was ist mit „moralischem Gesetz“ gemeint? Aus den Texten der Felsen-Inschriften wie auch aus den alten Chroniken Ceylons - worin der indische König „Dhamma-Ashoka“ („Tugend-Ashoka“) genannt wird - geht unzweifelhaft hervor, dass König Ashoka zur Samkhya-Lehre konvertiert war. Mit der Umschreibung, er habe sich dem Studium der „Tugend-Lehre“ zugewandt, kann nur das Studium einer philosophischen Lehre gemeint sein.

König Ashoka war nach meiner Überzeugung ein Philosoph, denn er spricht in seinen Edikten ausschließlich von der Errichtung und Förderung von Tugend-Lehren. Er empfiehlt seinen Untertanen (9. Felsen-Edikt) den „*Ritus des rechten Lebenswandels*“, weiterhin „*Freundlichkeit gegen Diener und Sklaven, Achtung vor Personen, die Ehrfurcht verdienen, liebevolle Gesinnung gegen Tiere, Selbstbeherrschung [d. i. Yoga], Freigebigkeit [Spenden an] Brahmanen und Asketen. Solches und ähnliches Verhalten nennt man den Ritus des rechten Lebenswandels*“.

¹⁴⁸ Die Übersetzungen der Felseninschriften sind auszugsweise entnommen aus: >Die Felsen-Edikte des indischen Königs Ashoka<, von Wolfgang Schumacher, Konstanz 1948.

Auch die Tugend der Gerechtigkeit versuchte der König sowohl in der Staatsverwaltung als auch unter der Bevölkerung zu heben. Er proklamierte dies in dem sogenannten 1. Separat-Edikt: *„Es kommt in der Handhabung der Gerichtsbarkeit vor, daß ein Mensch Gefängnis und harte Behandlung erleiden muß. Dabei gelingt es dem einen, die Kassierung [die Aufhebung] der Gefängnisstrafe zu erwirken, während viele andere Menschen noch weiter leiden müssen. In solchem Fall müßt ihr bemüht sein, Unparteilichkeit walten zu lassen. Dies gelingt aber nicht, wenn folgende Gemütsbewegungen beteiligt sind: Neid, Zorn, Grausamkeit, Ungeduld, Scheu vor wiederholter Anstrengung, Trägheit und Energielosigkeit. Ihr sollt aber bemüht sein, diese Gemütsbewegungen nicht in euch aufkommen zu lassen. Die Voraussetzung hierfür aber ist das Freisein von Zorn und Ungeduld. Wer träge ist, wird sich nicht aufrufen, aber man muß sich in Bewegung setzen, vorwärts schreiten, vorankommen. Wer dies beachtet, wird zu euch sprechen: Seht zu, daß ihr eure Pflicht erfüllt, denn so und so lautet die Anweisung Devānampriyas. Wer dies befolgt, erwirbt sich hohes Verdienst, wer es nicht befolgt, läßt große Schuld auf sich. Wer dies nicht befolgt, wird weder in himmlische Welt gelangen, noch die Gunst des Königs erwerben. Denn es kann keine innere Befriedigung geben, wenn man diese Pflicht unvollkommen erfüllt. Wenn ihr dies aber befolgt, werdet ihr in himmlische Welt gelangen und auch mir gegenüber eure Pflicht tun.*

Dieses Edikt soll jeweils zur Tishya-Konstellation allen Beamten zu Gehör gebracht werden. Und von Zeit zu Zeit soll es der Einzelne auch zwischen den Tishya-Zeiten lesen. Wenn ihr aber so handelt, dann werdet ihr imstande sein, eure Pflicht zu erfüllen. Dieses Edikt wurde hier zu dem Zwecke eingemeißelt, damit die Justizbeamten der Stadt allezeit bemüht seien, die Bevölkerung vor ungerechter Freiheitsbeschränkung oder harter Behandlung zu bewahren. Deshalb werde ich auch alle fünf Jahre einen hohen Beamten von sanfter, umgänglicher Gemütsart und freundlichem Auftreten entsenden, um festzustellen, ob man dies alles beachtet und so verfährt, wie ich es angeordnet habe.“

Eine hochinteressante und wichtige Veröffentlichung in den letzten Jahren über die Politik König Ashokas ist die Dissertation von Udo Witzens mit Titel >Kritik der Thesen Karl A. Wittfogels über den „Hydraulischen Despotismus“ mit besonderer Berücksichtigung des historischen singhalesischen Theravada-Buddhismus<.

Der Autor schreibt: *„Im diametralen Gegensatz zu Kautilyas >Arthashastra<, das die Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke empfiehlt, instrumentalisiert Ashoka den Staat zur Förderung der Moral, d. h. benutzt den Staatsapparat zur Durchsetzung religiöser Ziele, wie die Missionierung fremder Völker jenseits der Reichsgrenzen, die Institution der Dhamma-Mahamatras und die Beaufsichtigung des Sangha durch Beamte belegen. Zwar propagierte Ashoka das Dhamma-Ethos aus tiefster moralischer Überzeugung, bediente sich aber gleichzeitig der Religion als staaterhaltenden ideologischen Faktor in seinem straff zentralistisch regierten Großreich. [...]*

Die Dhamma-Mahamatras waren hohe Staatsbeamte, welche die Verbreitung des Dhammas [der Tugend-Lehre] im ganzen Reich propagieren und die Menschen bei der Befolgung der Dhamma-Ethik unterstützen sollten. Doch waren sie gegenüber der Bevölkerung keine mit Strafmandat oder Sanktionsgewalt ausgestattete Kontrolleure (dies waren sie allerdings gegenüber den unteren Justizorganen), sondern Helfer und Ratgeber bei der „schwierigen“ Befolgung der Dhamma-Ethik. Nicht durch Zwang und Einschüchterung, sondern durch Überzeugung und Belehrung sollen die Menschen zur

Beachtung des Dhamma angehalten werden. In keinem der Edikte gibt es einen Hinweis auf Sanktionen und Strafen bei Nichtbefolgung des Dhamma oder Praktizierung anderer Religionen. [...] Mit der Betrauung von Staatsbeamten mit sozialen Funktionen öffentlicher Fürsorge wird der Staat zum Wohlfahrtsstaat. Laut dem fünften Felsenedikt erfüllen Dhamma-Beamten sozialstaatliche Aufgaben wie die Erleichterung des Loses von Gefängnisinsassen bis hin zu den Freilassungen in besonderen Fällen. Überall im Reich Ashokas waren die Dhamma-Beamten mit der Verwaltung karitativer Aufgaben der Wohltätigkeit und Nächstenliebe betraut.“

Höchst bedauerlich ist, dass dem Autor der Ursprung des Buddhismus aus der Samkhya-Philosophie unbekannt war. Sonst hätte er wahrscheinlich „Dhamma“ mit „Tugend-Lehre“ übersetzt und nicht mit „buddhistischer Religions-Lehre“. Aber diesem Mangel abzuhelfen dient das vorliegende Buch.

Nach meiner Überzeugung waren die „Dhamma-Mahamatras“ keine buddhistischen Staatsbeamten, die Andersgläubige bei der Befolgung der buddhistischen Ethik unterstützen sollten, denn dies hätte eine eindeutige Bevorzugung des Buddhismus bedeutet und der Gleichstellung aller Religionen im Königreich widersprochen. Die „Dhamma-Mahamatras“ waren Moral- oder noch richtiger Tugend-Inspektoren.

Die Tugend-Lehre konnte auch nicht mittels Zwang und Einschüchterung der Bevölkerung gefördert werden, sondern nur durch Überzeugung und Belehrung eines jeden einzelnen Menschen. Natürlich versuchte man zuerst einen Stammesfürst oder einen Dorfvorsteher zu belehren und nicht den letzten Ziegenhirten. Dies steht ebenfalls im diametralen Gegensatz zum Theismus. Den Islam und auch das Christentum kann man mit Feuer und Schwert brutal erzwingen, eine Tugend-Lehre jedoch nicht, ganz im Gegenteil.

In den ersten drei von Schumacher veröffentlichten Pfeiler-Edikten geht die Liebe des Königs zur Philosophie deutlich hervor:

1. Pfeiler-Edikt: Liebe zur Tugend-Lehre

Der König Devānampriya Priyadārsin [der Götterliebhaber und Menschenfreund, alias König Ashoka] spricht so: 26 Jahre nach meiner Krönung habe ich dieses Tugend-Edikt einmeißeln lassen. Glückseligkeit in dieser Welt und in der anderen Welt ist nur zu erlangen durch sehr große Liebe zur Tugend-Lehre, sehr eingehende Selbstprüfung, sehr große Folgsamkeit, sehr große Scheu vor Vergehen und sehr große Anstrengung. Diese Sehnsucht nach einem moralischen Lebenswandel, diese Liebe zur Tugend-Lehre, ist infolge der von mir erteilten Belehrung von Tag zu Tag im Zunehmen und wird noch weiter zunehmen. [...]

2. Pfeiler-Edikt: Rechter Lebenswandel

Der König Devānampriya Priyadārsin spricht so: Rechter Lebenswandel ist gut. Was bedeutet aber rechter Lebenswandel? Das Unterdrücken der bösen Leidenschaften, viele gute Taten, Mitleid, Freigebigkeit, Wahrhaftigkeit und Reinheit. Die Gabe der tieferen Einsicht habe ich auf mannigfache Weise anderen Wesen zukommen lassen. Den Menschen, den Vierfüßlern, den Vögeln und den Wassertieren habe ich viel Gutes getan, sogar das Leben habe ich ihnen geschenkt. Und viele andere gute Taten habe ich vollbracht.

Dieses Tugend-Edikt ließ ich einmeißeln, damit die Menschen dementsprechend handeln mögen und damit es lange Zeit überdauere. Wer aber dementsprechend handelt, der vollbringt ein gutes Werk.

3. Pfeiler-Edikt: Selbsterkenntnis

Der König Devānampriya Priyadārsin spricht so: Die Menschen betrachten gewöhnlich nur das Gute, das sie getan haben und denken: Diese gute Tat habe ich getan. Nicht so betrachten sie dagegen das Böse, das sie getan haben: Diese böse Tat habe ich getan, oder: Das ist ein Vergehen. Gewiß ist diese Erkenntnis auch nicht leicht.

Man sollte sich aber an folgende Betrachtungsweise gewöhnen: Unbeherrschtheit, Grausamkeit, Zorn, Anmaßung und Neid haben den Charakter eines moralischen Vergehens. Möge ich mich nicht selbst hierdurch ins Verderben stürzen! Ganz besonders aber soll man sich folgende Tatsache vor Augen halten:

Dieses üble Verhalten nutzt mir vielleicht in dieser Welt, jenes andere gute Verhalten aber dient meinem Heil in jener Welt.

Im >Kalkutta-Bairat-Bhabra-Felsen-Edikt< ließ König Ashoka einmeißeln: *„Ihr wißt, ehrwürdige Herren, wie groß meine Hochachtung und meine Zuneigung zum Buddha, zur Lehre und zum Mönchsorden [richtige Übersetzung: Asketen-Orden] ist. Was auch, ehrwürdige Herren, vom Erhabenen, dem Buddha, gesprochen worden ist, alles das ist wohlgesprochen.“*

Auch dies ist kein Beleg dafür, dass es eine buddhistische Religion zu seiner Zeit gegeben hätte. Es kann sich auch um Samkhya-Asketen gehandelt haben.

Die folgende Anweisung des Königs an den Asketen-Orden lässt ebenfalls nicht auf eine buddhistische Religion schließen. Der König erteilt den Samkhya-Buddhisten sogar wohlmeinende Ratschläge:

„Was aber nun, ehrwürdige Herren, mir geeignet erscheint, der rechten Lehre [der Samkhya-Lehre] Dauer zu sichern, das will ich darlegen. Es sind, ehrwürdige Herren, folgende Abschnitte aus den Lehrreden, nämlich: Vinayasamukase [Lobpreisung der Rechtschaffenheit], Aliyavasani [Lebenslinien der Ehrenhaften], Anagatabhayani [Über die Furcht vor künftigen Gefahren], Munigatha [Die Lieder der stillen Weisen], Moneyyasute [Das Büchlein der stillen Weisheit], Upatisapasine [Die Fragen des Upatisyas] und die Lehrrede des erhabenen Buddha [des erhabenen Weisen] an Rahula >Über die Unwahrhaftigkeit<. Ich wünsche, ehrwürdige Herren, daß viele Asketen und Asketinnen diese Abschnitte der Lehrreden oft hören und darüber nachdenken.

Das Gleiche gilt für die Laienanhänger und -anhängerinnen.

Ich lasse, ehrwürdige Herren, dieses Edikt einmeißeln, damit die Menschen meine Absichten kennen lernen.“

Wegen der nahen philosophischen Verwandtschaft von Samkhya-Lehre und dem heutigen Theravada-Buddhismus wurde fälschlich geschlossen, der indische König sei ein Buddhist geworden. Er war aber nach meiner Überzeugung ein Philosoph. Es ist nicht einmal sicher, ob er ein Theist war, obwohl er dem Volk noch Belohnungen im Jenseits verspricht. Es ist keineswegs auszuschließen, dass König Ashoka ein Materialist war. Die Samkhya-Philosophie beinhaltet möglicherweise, wie der Stoizismus, eine Stufenphilosophie¹⁴⁹. Nach außen hin und vor den neu gewonnenen Anhängern wurde noch von theistischen Belohnungen für ethischgutes Verhalten gesprochen. Den Fortgeschrittenen und höher Gebildeten wird die Erkenntnis der Endlichkeit alles Irdischen nach längerer Beschäftigung mit der Samkhya-Philosophie gleichsam von

¹⁴⁹ Vgl. dazu L. Baus, >Die stoische Ethik – Basiswissen in 50 Minuten<, Homburg/Saar 2012, Kapitel: >Die stoische Physiktheorie – Gott ist das Naturgesetz<.

selber deutlich. Dies ist die philosophisch angestrebte Erkenntnis und Erleuchtung, die leider nicht jedem Menschen gegeben ist. König Ashoka musste daher Rücksicht auf seine theistischen Untertanen nehmen.

König Ashoka tolerierte grundsätzlich alle Religionen in seinem Reichen. Er stellte jedoch die „Tugend-Lehre“, indisch „Dhamma“, über die Religionen. Ja er will sogar mit dem „Dhamma“ die Religionen verbessern.

Im siebten Pfeiler-Edikt ließ er einmeißeln: *„Devānampriya Priyadārsin [der Götterliebhaber und Menschenfreund] spricht so: Die von mir bestellten Hüter des Rechtes und der Moral sind beschäftigt mit vielfachen Aufgaben zum Nutzen der Büsser [richtige Übersetzung: Asketen] und auch der Bürger, und sie kümmern sich um alle religiösen Vereinigungen. Bestimmte Beamte sind beauftragt, sich um die Angelegenheiten der Asketen-Orden zu kümmern. Andere sollen sich um die Brahmanen und die Ajivikas kümmern, und wieder andere sollen sich um die Niganthas und um die anderen religiösen Vereinigungen kümmern. So sind verschiedene Beamte mit Spezialaufgaben bei den einzelnen religiösen Vereinigungen beauftragt. Aber die Hüter des Rechtes und der Moral sind sowohl bei diesen wie auch bei allen anderen religiösen Vereinigungen tätig.“*

Natürlich war König Ashoka Realist genug, um zu wissen, dass ein Volk, das die theistischen Überlieferungen gleichsam mit der Muttermilch eingesogen hatte, nicht per Gesetz zur Philosophie oder gar zum Materialismus „bekehrt“ werden kann. Wenn er unter der Bezeichnung „Dhamma“ die Lehre Buddhas gemeint hätte, hätte er damit über 90 Prozent seines Volkes, die keine Buddhisten waren, sondern einer anderen Religion angehörten, brüskiert. Aus den in Stein gemeißelten Proklamationen oder Edikten geht zweifelsfrei hervor, dass König Ashoka als ein Philosoph zu seinen Untertanen sprach.

Mit der Bezeichnung „Dhamma-Reisen“ sind keine Pilger-Fahrten, sondern Tugend-Reisen gemeint. Es waren Reisen des indischen Königs zur Förderung der Tugend und zwecks Überprüfung der Einhaltung der Tugend-Gebote.

Mit der Bezeichnung „Dhamma-Politik“ ist keine buddhistische Religions-Politik, sondern philosophische Tugend-Politik gemeint.

Mit der Bezeichnung „Dhamma“ ist keineswegs die buddhistische Religions-Lehre gemeint, denn dies hätte im Widerspruch zu dem Toleranz-Edikt gestanden, sondern es ist ganz allgemein die philosophische Tugend-Lehre darunter zu verstehen.

Das indische Wort „Sramane“ ist nicht mit Mönch oder gar Büsser zu übersetzen, denn Mönche - was wir in Europa darunter verstehen - gab es zu Ashokas Zeit noch nicht in Indien, sondern die richtige Übersetzung ist Asket. Zu Buddhas und Ashokas Lebzeiten zogen die Asketen während der Regenzeit in ihre Heimatländer zu ihren Verwandten und trafen sich erst danach wieder bei ihren geistigen „Verwandten“ und Oberhäuptern. Unter den indischen Asketen gab es auch solche Sekten, die mit den Philosophen im antiken Griechenland zu vergleichen sind, speziell mit den Kynikern. Sie lebten ein bedürfnisloses, freies und intellektuelles Leben, im Gegensatz zu den Konsum-Sklaven.

Die bisher häufig vertretene Ansicht, der indische König Ashoka sei ein Buddhist im Sinne des Theravada- oder Mahajana-Buddhismus gewesen, ist nach meiner Überzeugung nicht mehr länger aufrecht zu halten. Tatsache ist, dass er einige der Orte besuchte, an denen der Samkhyan Siddhartha Gautama gelebt hatte. Außerdem erwähnt er

seine Hochachtung vor den buddhistischen, d. h. den weisheitsstrebenden Asketen. Dies genügt jedoch keineswegs, um ihn zu einem religiösen Buddhist zu erklären. Wir müssen unterscheiden zwischen einem ursprünglich atheistischen buddhistischen Asketen-Orden – den Samkhya-Philosophen - und einem theistischen buddhistischen Orden, dem späteren Mahajana- und Theravada-Buddhismus.

2. Felsen-Edikt: Gesundheitsfürsorge

Überall im Reiche des Königs Ashoka sowie auch bei den angrenzenden Völkern, den Chodas, den Pandyas, den Satiyaputas, den Ketalaputas, den Ceylonesen, beim lonier-König Antiochos und bei den Nachbarn dieses Antiochos - überall hat der König Ashoka zwei Arten der medizinischen Fürsorge eingerichtet, nämlich medizinische Fürsorge für Menschen und medizinische Fürsorge für Tiere. Wo es keine heilkräftigen Kräuter für Menschen und Tiere gab, da wurde veranlaßt, daß solche eingeführt und angepflanzt werden. Und wo es keine heilkräftigen Wurzeln und Früchte gab, da wurde veranlaßt, daß solche eingeführt und angepflanzt werden. An den Landstraßen aber wurde für den Bau von Brunnen und die Anpflanzung von Bäumen Sorge getragen zur Erquickung von Menschen und Tieren.

5. Felsen-Edikt: Die Hüter des Rechts und der Ethik

Der König Ashoka spricht so: Schwer ist es, gute Werke zu tun. Wer gute Werke vollbringt, der vollbringt etwas Schwieriges. [...]

In früheren Zeiten gab es noch keine beamteten Hüter des Rechts und der Ethik. Solche beamteten Hüter des Rechts und der Ethik habe ich 13 Jahre nach meiner Krönung eingesetzt. Diese sind bei allen Religionsgemeinschaften damit beschäftigt, der Tugend-Lehre Geltung zu verschaffen, den rechten Lebenswandel zu fördern. Sie bemühen sich um das Wohlergehen und Heil derjenigen, die nach den Vorschriften der Tugend-Lehre leben, sogar bei den Ionas [den Ioniern = Griechen], Kambojas, Gandharas, bei den Ristikas und Petenikas sowie bei den anderen westlichen Grenzvölkern. Beim Adel, bei den Brahmanen und den Männern des einfachen Volkes, bei den Armen und Alten sind sie um das Wohlergehen und Heil derer bemüht, die nach den Forderungen der Tugend-Lehre leben und versuchen, Schwierigkeiten zu beseitigen. Sie setzen sich ein für die Verhütung ungerechter Freiheitsbeschränkung, für die Beseitigung von Schwierigkeiten, für die Befreiung aus Gefangenschaft und dies besonders bei Kinderreichen, bei Kranken und bei alten Leuten. Hier in Pataliputra und auch in den Provinzstädten, in allen Privatgemächern, auch bei meinen Brüdern und Schwestern und bei meinen übrigen Verwandten, sind sie tätig. In allen Fragen des Rechts und der Ethik, bei allem, was mit dem Gabenspenden zusammenhängt, überall sind in meinem dem Guten ergebene Reich die beamteten Hüter des Rechts und der Ethik tätig.

Dieses Tugend-Edikt ist hier eingemeißelt worden, damit es lange Zeit überdauere und damit mein Volk sich danach richte.

8. Felsen-Edikt: Reisen zur Förderung der Tugend-Lehre

In früheren Zeiten fuhren die Könige auf Vergnügungsfahrten aus. Da gab es dann Jagden und andere derartige Vergnügen. Zehn Jahre nach seiner Krönung besuchte der König Ashoka die Stätte der Erleuchtung [Uruvela, das heutige Bodh Gaya, wo der Buddha die Erleuchtung erlangte]. Seitdem werden nun Reisen zur Förderung der Ethik unternommen. Dabei werden Brahmanen und Asketen besucht, Gaben ausgeteilt und ehrwürdige Greise aufgesucht; es wird Geld verteilt und die Bevölkerung des Landes

besucht; es werden Belehrungen und Befragungen über die Tugend-Lehren veranstaltet. Der zweite Abschnitt der Regierungszeit des Königs Ashoka wird auf diese Weise besonders nutzbringend.

1. Pfeiler-Edikt: Liebe zur Tugend-Lehre

Der König Ashoka spricht so: 26 Jahre nach meiner Krönung habe ich dieses Tugend-Edikt einmeißeln lassen. Glückseligkeit in dieser Welt und in der anderen Welt ist nur zu erlangen durch sehr große Liebe zur Tugend-Lehre, sehr eingehende Selbstprüfung, sehr große Folgsamkeit, sehr große Scheu vor Vergehen und sehr große Anstrengung. Diese Sehnsucht nach einem ethischen Lebenswandel, diese Liebe zur Tugend-Lehre, ist infolge der von mir erteilten Belehrung von Tag zu Tag im Zunehmen und wird noch weiter zunehmen. Auch meine Beamten, die hohen sowohl wie die niederen und mittleren, fügen sich der Tugend-Lehre und erfüllen sie getreulich. So können sie auch einen Wankelmütigen zur Erfüllung einer angemessenen [tugendhaften] Handlung anhalten. Ebenso verhalten sich die Beamten in den Grenzgebieten. Denn ihre Anweisung lautet folgendermaßen: Sie sollen Schutz gewähren, wie es die Ethik-Lehre vorschreibt, sie sollen Gaben verteilen nach der Tugend-Lehre, sie sollen Glück stiften nach der Tugend-Lehre und sie sollen Selbstbeherrschung im Reden üben entsprechend den Vorschriften der Tugend-Lehre.

2. Pfeiler-Edikt: Rechter Lebenswandel

Der König Ashoka spricht so: Rechter Lebenswandel ist gut. Was bedeutet aber rechter Lebenswandel? Das Unterdrücken der ethischschlechten Leidenschaften, viele gute Taten, Mitleid, Freigebigkeit, Wahrhaftigkeit und Reinheit. Die Gabe der tieferen Einsicht habe ich auf mannigfache Weise anderen Wesen zukommen lassen. Den Menschen, den Vierfüßlern, den Vögeln und den Wassertieren habe ich viel Gutes getan, sogar das Leben habe ich ihnen geschenkt. Und viele andere gute Taten habe ich vollbracht.

Dieses Tugend-Edikt ließ ich einmeißeln, damit die Menschen dementsprechend handeln mögen und damit es lange Zeit überdauere. Wer aber dementsprechend handelt, der vollbringt ein gutes Werk.

3. Pfeiler-Edikt: Selbsterkenntnis

Der König Ashoka spricht so: Die Menschen betrachten gewöhnlich nur das Gute, das sie getan haben und denken: Diese gute Tat habe ich getan. Nicht so betrachten sie dagegen das Ethischschlechte, das sie getan haben: Diese ethischschlechte Tat habe ich getan, oder: Das ist ein Vergehen. Gewiß ist diese Erkenntnis auch nicht leicht.

Man sollte sich aber an folgende Betrachtungsweise gewöhnen: Unbeherrschtheit, Grausamkeit, Zorn, Anmaßung und Neid haben den Charakter eines ethischen Vergehens. Möge ich mich nicht selbst hierdurch ins Verderben stürzen! Ganz besonders aber soll man sich folgende Tatsache vor Augen halten: Dieses üble Verhalten nutzt mir vielleicht in dieser Welt, jenes andere gute Verhalten aber dient meinem Heil in jener Welt.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Fußnote des Hrsg.: H. Hecker weist auf seiner Internet-Homepage mit Recht darauf hin, dass König Ashoka von „Wiedergeburt in einer himmlischen Welt“ spricht. Der Nibbana-Begriff (Sanskrit: Nirvana) wird nirgends erwähnt. Dies ist natürlich ein Indiz dafür, dass König Ashoka das indische Volk noch nicht aufgeklärt genug hielt, um auf theistische Belohnungen im Jenseits verzichten zu können..

Sanchi-Pfeiler-Edikt: Keine Ordensspaltung

Der Asketen-Orden darf nicht gespalten werden. Der Orden der Asketen und Asketinnen soll geeint bleiben, solange meine Söhne und Urenkel regieren und solange Sonne und Mond scheinen. Der Asket aber oder die Asketin, die eine Spaltung dieses Asketen-Ordens hervorruft, soll weiße Kleider [die Tracht der Laien war weiß, Asketen trugen das gelbe Gewand¹⁵¹] angelegt bekommen und soll angewiesen werden, sich an einem Ort aufzuhalten, der für Asketen nicht zugelassen ist. Denn es ist mein Wunsch, dass der Orden einig sei und lange Zeit bestehen möge.

Bereits wenige Jahre nach König Ashokas Ableben war es wohl mit der Aufrechterhaltung der „Tugend-Lehre“, das heißt mit der staatlich verordneten Bevorzugung der Samkhya-Philosophie zu Ende. An die Stelle des philosophischen Rationalismus trat erneut wie zuvor der theistische Irrationalismus und Opportunismus. Die „Gegenreformation“ des Brahmanismus und Hinduismus setzte ein und gewann schließlich die Oberhand. Jedoch unter König Ashoka begann sich der Samkhya-Buddhismus verstärkt auch im Ausland auszubreiten. Durch Sendboten gelangte die Samkhya-Lehre in alle Teile der damals bekannten Welt.

3.2: >Mahavamsa< - eine alte Chronik Sri Lankas¹⁵²

[Im >Mahavamsa<, einer uralten Chronik von Sri Lanka, wird berichtet, in welche Länder der indische König „Dhamma-Ashoka“ Samkhya-Asketen aussandte, um die Tugend-Lehre der Samkhya-Philosophie zu verbreiten. Diese Überlieferung erfolgte natürlich über Jahrhunderte mündlich. Erst nachdem der Theravada-Buddhismus sich entwickelt hatte, wurde sie schriftlich festgehalten und theistisch interpoliert. Der Kern der Überlieferung ist, dass in der Frühzeit des Samkhya-Buddhismus – in der Zeit des Königs Ashoka – Samkhya-Philosophen in alle Länder der Welt ausgesandt wurden, um die Tugendlehre zu verbreiten.]

(1 - 2) Als der Thera Moggaliputta, die Leuchte in der Lehre des Eroberers, das dritte Konzil beendet hatte, blickte er auf die Zukunft und sandte im Monat Kattika [8. Monat (September/Oktober bzw. Oktober/November), d.h. nach Ende der Regenzeit] verschiedene Thera's an verschiedene Orte, um in Nachbarländern die buddhistische Lehre zu verbreiten.

(3 - 8) Den Thera Majjhantika sandte er nach Kasmîra und Gandhâra.

Den Thera Mahâdeva sandte er nach Mahisamandala.

Den Thera Rakkhita sandte er nach Vanavâsa.

Einen Iona [einen Griechen!¹⁵³] namens Dhammarakkhita sandte er nach Aparantaka.

¹⁵¹ Fußnote des Hrsg.: Es ist durchaus denkbar, dass diejenigen Asketen, die entweder bewusst oder unbewusst von der Samkhya-Lehre Buddhas (bzw. von der von König Ashoka festgelegten Lehre) abwichen, zur Aufklärung im Ausland verurteilt wurden. Die Therapeuten in Ägypten trugen zum Beispiel weiße Gewänder. Siehe weiter unten. Das weiße Gewand war die Kleidung der Laienanhänger.

¹⁵² Aus dem Internet: Mahavamsa: die große Chronik Sri Lankas, übersetzt und erläutert von Alois Payer. URL: <http://www.payer.de/mahavamsa/chronik00.htm>.

¹⁵³ Fußnote des Hrsg.: Man muss sich über die Bedeutung dieser Nachricht erst einmal richtig bewusst werden! König Ashoka sandte einen Griechen aus, der ein Thera war - das heißt, er war bereits ein älterer Samkhya-Asket - um die Tugendlehre zu verkünden.

Nach Mahârattha einen Thera namens Mahâdhammarakkhita.
 Ins Iona-Land sandte er den Thera Mahârakkhita.
 In den Himâlaya sandte er den Thera Majjhima.
 Nach Suvannabhûmi sandte er zwei Theras, Sona und Uttara.
 Den großen Thera Mahinda und seine Schüler, die Theras Itthiya, Uttiya, Sambala und Bhaddasâla, sandte er mit dem Auftrag: „Gründet auf der entzückenden Lankâ-Insel die entzückende Religion des Eroberers!“

Dhammarakkhita's Mission in Aparantaka

(34) Als der Thera Dhammarakkhita, der Iona [der Grieche], nach Aparantaka [Alexandria] gekommen war, verkündete er inmitten der Leute die Lehrrede vom Feuerflammengleichnis.
 [Lehrrede vom Feuerflammengleichnis (Aggikhandopamâ-Sutta): Anguttaranikâya IV, 128 f.]

Mahârakkhita's Mission im Ionier-Reich

(39) Als der Seher Mahârakkhita ins Ionier-Reich gekommen war, verkündete er inmitten der Leute die Kâlakârâma-Lehrrede.
 [Kâlakârâma-Lehrrede: Anguttaranikâya II, 24ff.]

Bei Sâketa, im Kloster des Kâlaka (Der Vollendete 11)

Einst weilte der Erhabene bei Sâketa, im Kloster des Kâlaka. Dort nun wandte sich der Erhabene an die Asketen: „Was, ihr Asketen, in der Welt mit ihren guten und bösen Geistern, ihren Brahma-Göttern, den Scharen von Asketen und Priestern, Göttern und Menschen gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt, im Geiste erwogen wird, das kenne ich, [...] das habe ich völlig erkannt. All das hat der Vollendete verstanden, doch der Vollendete steht dem nicht mehr nahe.

Würde ich nun sagen: ‘Was da in der Welt gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt, im Geiste erwogen wird, das kenne ich nicht’, so spräche ich die Unwahrheit. Würde ich sagen: ‘Das kenne ich und kenne es nicht’, so täte ich desgleichen. Würde ich sagen: ‘Weder kenne ich es, noch kenne ich es nicht’, so wäre es schlecht von mir.

Sieht der Vollendete etwas Sichtbares, so kommt ihn kein Wâhnen an, weder mit Bezug auf das Gesehene, noch das Ungesehene, noch das Sichtbare, noch mit Bezug auf einen Seher. Hört er etwas Hörbares, so kommt ihn kein Wâhnen an, weder mit Bezug auf das Gehörte, noch das nicht Gehörte, noch das Hörbare, noch mit Bezug auf einen Hörenden.

Empfindet er etwas Empfindbares, so kommt ihn kein Wâhnen an, weder mit Bezug auf das Empfundene, noch das nicht Empfundene, noch das Empfindbare, noch mit Bezug auf einen Empfindenden. Erkennt er etwas Erkennbares, so kommt ihn kein Wâhnen an, weder mit Bezug auf das Erkannte, noch das Unerkannte, noch das Erkennbare, noch mit Bezug auf einen Erkennenden.

So ist also der Vollendete bei den gesehenen, gehörten, empfundenen und erkennbaren Dingen der sich immer gleich bleibende Weise. Einen anderen sich derart gleich bleibenden Weisen aber, der edler und erhabener wäre als dieser, den gibt es nicht: so sage ich.

Was auch gesehen, gehört und empfunden wird, an welche Meinung auch die Welt sich hängt; inmitten derer, die so selbstgewiss sind, bewahrt der Weise sein Ebenmaß. Nicht kümmert er sich, was die Welt für Wahrheit oder Lüge hält. Schon damals hab’ den Stachel ich gesehen, woran die Menschheit hängen bleibt. Da sah ich’s, dass sich’s so verhält. Doch für Vollendete gibt’s keinen Meinungsang [kein Wâhnen].“

3.3: Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese - Eine kritische Untersuchung der Schrift >DE VITA CONTEMPLATIVA<

von
P. Ernst LUCIUS

II. Kapitel: Drei Erklärungsversuche

Es ist im vorgehenden Abschnitt versucht worden die wesentlichsten Züge, die >De Vita Contemplativa< uns an die Hand gibt, zu einem einheitlichen Bilde des Therapeutismus zusammen zu fügen; es gilt von nun an dasselbe zu erklären, zu erläutern, denn an sich ist es nichts weniger als klar und verständlich. Gerade über die wichtigsten Fragen, die in Betracht kommen müssen, über die Zeit und Art der Entstehung der Secte lässt uns >De Vita Contemplativa< im Unklaren, flüchtig gleitet sie über die Motive hinweg, welche in den verschiedenen Ländern, gleichzeitig und in gleicher Weise, zahlreiche Menschen dazu zu bewegen vermochten, das mühsame und entsagungsvolle therapeutische Leben anzutreten. Die Zahl der Mitglieder der Secte, woraus erst ein sicherer Schluss auf deren wirkliche Bedeutung möglich wäre, wird nicht einmal annäherungsweise angedeutet, selbst nicht die der Mitglieder der therapeutischen Colonie bei Alexandrien. Die Art auf welche diese Letzteren, trotz ihrer Besitzlosigkeit und ihrer Arbeitsscheu, dennoch ihr Leben fristen konnten, wird vornehm verschwiegen, wie denn allen derartigen Fragen >De Vita Contemplativa< stets aus dem Weg zu gehen scheint, um den idealen Schimmer nicht zu trüben, den sie über die ganze Secte ausbreiten möchte; kurz, überall müssen Erläuterungen und Ergänzungen stattfinden, ganz abgesehen davon, dass die ganze Schilderung bedeutend muss ernüchtert werden.¹⁵⁴

Wie aber ist unter solchen Umständen eine geschichtliche Würdigung von >De Vita Contemplativa< möglich? Auf welche Weise sollen die Lücken ausgefüllt, die dunkeln Punkte aufgehellert werden?

1. [Erklärungsversuch]: Das am nächsten liegende Auskunftsmittel, zu dem man auch in erster Linie gegriffen hat, nachdem man den christlichen Charakter der Therapeuten aufgegeben hatte, besteht gewiss darin, dass man nach anderweitigen Berichten oder Notizen über die Therapeuten sich umsieht, um so, über ein grösseres geschichtliches Material verfügend, die Angaben von >De Vita Contemplativa< controliren und ergänzen zu können. Sind aber derartige Berichte wirklich vorhanden? Seit dem sechzehnten Jahrhundert wird die Frage fast einstimmig bejaht. Es wird zwar meist zugestanden - was in der That schwer zu leugnen wäre - dass die Therapeuten, unter diesem Namen, sonst nirgends wieder beschrieben, ja nicht einmal erwähnt werden; aber gerade dieses Stillschweigen der Zeitgenossen soll uns schon einen Wink über den wirklichen Sachverhalt geben. Es habe [angeblich] seinen Grund darin, dass die Therapeuten keine selbstständige Existenz fristeten, sondern nur einen Zweig des palästinensischen Essenismus bildeten. Diese nahe Verwandtschaft beider Secten habe übrigens der Verfasser von >De Vita Contemplativa< deutlich genug schon im Prolog seiner Schrift angedeutet. Deshalb auch, weil man im Alterthum die Therapeuten nie für etwas anderes gehalten, als für ägyptische Nebengänger der palästinensischen Essener,

¹⁵⁴ Die deutsche Übersetzung von >De vita contemplativa< folgt im nächsten Kapitel.

habe man sie, mit Ausnahme von >De Vita Contemplativa<, nie besonders erwähnt und beschrieben. Die Identität beider Secten wird sodann durch den Vergleich ihrer Anschauungen, Gebräuche und Sitten erwiesen, und die sie betreffenden Notizen zu ihrer gemeinsamen Erklärung verwendet.

Es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass diese Ansicht auf den ersten Anblick etwas sehr ansprechendes hat. Das noch später zu erörternde Schweigen der Zeitgenossen über die Therapeuten erhält eine befriedigende Erklärung; ferner, da Essener und Therapeuten Zeitgenossen, beide aus dem Schoosse des Judenthums hervorgewachsen waren, beide von der Welt sich absonderten, beide in kleineren oder grösseren Colonien zusammenlebten, beide durch ihre Weltflucht, sowohl in der jüdischen als griechisch-römischen Welt, als eine ausserordentliche Erscheinung dastehen; so scheint in der That alles zur Identificirung beider Secten hinzudrängen.

Kann dieselbe aber deshalb als eine erwiesene gelten? Ist sie überhaupt erweisbar? Das ist eine Frage, die hier entschieden verneint werden muss. Sie soll im Folgenden etwas ausführlich behandelt werden, da, wie bemerkt, die Identität oder doch wenigstens die sehr nahe Verwandtschaft zwischen Essenern und Therapeuten, bei fast allen Forschern auf diesem Gebiete als eine ausgemachte [Sache] gilt (s. Herzfeld, III, 400 ff.). Der nun anzustellende Vergleich zwischen beiden Secten würde jedoch von vornherein auf nicht geringe Schwierigkeiten stossen und könnte in manchen Stücken zu keinem sicheren Ergebnis führen, bei den verschiedenartigen Auffassungen, die der palästinensische Essenismus erfahren, besässen wir nicht von letzterm zwei Schilderungen des Philo selbst. Die eine in dem Tractat >Quod omnis probus liber<, stammt wohl aus früherer Zeit (wie man denn allgemein diese Schrift im Leben Philo's früh ansetzt). Die andere, ein Fragment aus der >Apologia pro Judaeis< - (bei Eusebius, Praep. evangel. VIII. 11) - gehört hingegen einer viel späteren Zeit an, ist viel maassvoller und objectiver gehalten, findet meist in den Berichten des Josephus eine Stütze, weshalb in jeder Hinsicht ihr mehr Autorität zukommt, als der Schilderung der Essener in >Quod omnis probus liber<. - Dank dem Umstande, dass wir zwei philonische Berichte über den Essenismus besitzen, dürfen wir uns hier meist darauf beschränken denselben die Elemente zur Vergleichung beider Secten zu entnehmen, ohne uns weiter darum zu kümmern, was der Essenismus eigentlich gewesen und welche Principien dieser Secte zu Grunde gelegen. Denn es kann hier nicht mehr von verschiedenen Auffassungen die Rede sein, welche die Essener einerseits, die Therapeuten anderseits erfahren hätten, und je individueller man Philo angelegt sein lässt, um so mehr Hoffnung muss vorhanden sein, die gemeinsamen Züge in seinen Schilderungen heraus zu finden, da er in beiden Fällen mit Vorliebe seine Aufmerksamkeit denselben Punkten zuwenden musste. Er hatte ja Gelegenheit den Essenismus in Palästina selbst zu beobachten (s. Fg. Philo's bei Euseb., >Praep. evangel.< VIII, 14). Trotz all dem aber treten überall in den philonischen Berichten die Verschiedenheiten zwischen beiden Secten, nicht aber ihre Verwandtschaft zu Tage.

1.) So schon ergibt sich eine erste Verschiedenheit bei dem Vergleich der örtlichen Verhältnisse. Von den Essenern erfahren wir, dass sie in Palästina zu Hause waren. (>Apol.< XI, § 1, Dindorf: Sie bewohnen πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας. Dasselbe bezeugt Josephus. Zu >Q.o.p.l.< 876, C, im Falle dort nicht eher zu lesen wäre wie >De Nobil.< 909, A, sind zu vergleichen die Stellen bei Renan, >Saint Paul<, Paris, 1869, p. 4). Nirgends erfahren wir, dass Essener auch ausserhalb Palästina's sich aufgehalten hätten oder zu finden gewesen wären. >De Vita Contemplativa< hingegen setzt ihre Therapeuten als in der ganzen Welt vorhanden voraus. Besonders aber gilt ihr

Aegypten als deren Hauptsitz. Dass auch in Palästina es Therapeuten geben könnte ist allerdings dadurch nicht ausgeschlossen, aber nur unter der Voraussetzung möglich, dass die palästinensischen Colonien Nebenzweige der ägyptischen gebildet hätten.

2.) Mit keinem Wort wird in >Apol.< [und in] >Q.o.p.l.< und Josephus angedeutet, dass bei den Essenern die πανταχοθεν αριστοι nach Alexandrien geschickt worden wären. Dieser internationale Charakter der Gesellschaft wäre doch von genügender Wichtigkeit gewesen, um hervorgehoben zu werden.

3.) Von den Essenern wird berichtet, dass sie Städte und Dörfer bewohnten (>Apol.< § 1, cf. Josephus >B.J.< II, 8, 4; [S 36] >Q.o.p.l.< 876, C, ist nach >Apol.< § 1 zu berichtigen. diese Stelle setzt übrigens für die Essener ganz andere Aufenthaltsorte voraus, als >De Vita Contemplativa< für die Therapeuten); von den Therapeuten hingegen, dass sie die Einsamkeit aufsuchten, principiell jede Gesellschaft flohen, und selbst nur je am siebenten und neun und vierzigsten Tage zusammen kamen.

4.) Die Zahl der Essener wird von Philo und Josephus auf etwa viertausend geschätzt; Q. o. p. 1. 876, D; >A.J.< XVIII, 1, 5). >De Vita Contemplativa< bestimmt zwar die Zahl der Therapeuten nicht, da dieselben aber in Hellas, den übrigen Ländern, und in jeder einzelnen ägyptischen Provinz Anhänger hatten, dürften sie wohl numerisch den Essenern weit überlegen gewesen sein.

5.) Verschiedenartiges wird uns ferner über die Zusammensetzung der zwei Secten berichtet. Bei den Essenern wurden keine Jünglinge in den Orden aufgenommen, sondern nur reife und ältere Männer (>Apol.< § 3). Bei den Therapeuten hingegen wurden die Mitglieder, je jünger um so lieber aufgenommen. Die Differenz kann nicht durch den Umstand ausgeglichen werden, dass nach Josephus (>B.J.< II, 8, 2) die Essener Knaben aufnahmen und sie erzogen, denn diese galten ja nicht einmal als Novizen, geschweige denn als Ordensglieder, während bei den Therapeuten die Jünglinge gleich ordentliche Mitglieder der Seele wurden. Eine nicht geringere Verschiedenheit bestand zwischen beiden Secten bezüglich der Frauen. Die Essener stellten das weibliche Geschlecht sehr tief (>Apol.< § 14. Josephus, >B.J.< II, 8, 2), darum verheiratheten sie sich nicht, geschah es dennoch bei ganz wenigen, so war es blos der Kindererzeugung wegen (>B.J.< II, 8, 13). Dass bei den Essenern Frauen wirkliche Mitglieder des Ordens gewesen wären, ist aus Josephus nicht im geringsten zu erweisen, während die Aussagen Philo's diese Annahme schlechterdings unmöglich machen (>Apol.< § 16 ff.; cf. Joseph., >B.J.< IX, 8, 2; >A.J.< XVIII, 1, 5. Plinius, >Nat. Hist.< V, 17;). Bei den Therapeuten hingegen waren die Frauen vollkommen gleichberechtigt mit den Männern. Von einer Geringschätzung oder selbst einer Unterordnung des weiblichen Geschlechts ist in >De Vita Contemplativa< keine Spur zu finden, im Gegentheil wird es von ihr verherrlicht, 899 D.

6.) Nicht geringere Verschiedenheiten treten bei der Organisation beider Secten zu Tage. Die Essener bildeten einen streng geschlossenen Orden mit Vorstehern und Verwaltern, denen sie einen unbedingten Gehorsam schuldeten (>Apol.< § 10, cf. Joseph., >B.J.< II, 8, 6). Bei den Therapeuten hingegen lassen sich höchstens einige dürftige Ansätze zu einer Organisation ihrer Secte nachweisen in den unbedeutenden Ehrenämtern, die bei der Feier des „grössten Festes“ erwähnt werden. Uebrigens wäre eine Organisation, wie die essenische, ihren Principien zuwider gewesen, 900, B. Ebenso wenig finden sich bei den Therapeuten die essenischen Classeneintheilungen, das Noviziat, u. s. w., denn alle waren gleich und frei.

7.) Eine vom Verfasser von >De Vita Contemplativa< bereits im Prolog hervorgehobene und seitdem oft besprochene Differenz, ist die grundverschiedene Stellung zur Arbeit, welche Therapeuten und Essener einnahmen. Von den Essenern erfahren wir zur Genüge, dass sie den ganzen Tag über mit Arbeiten beschäftigt waren

(>Apol.< § 6. >Q.o.p.l.< 876, E, cf. Jos. >B.J.< II, 8, 5). Sie waren meist Feldbauer, Hirten (>Apol.< § 8) Handwerker, nur ganz wenige Industrien waren ihnen verboten (>Apol.< § 9; >Q.o.p.l.< 877, A). Sie beschränkten die Beschäftigung mit religiösen und philosophischen Fragen auf ihre Zusammenkünfte in ihren Synagogen am Sabbath (>Q.o.p.l.< 877, C). Bei den Therapeuten hingegen konnte von Arbeit schlechterdings keine Rede sein, 893, E. Ihre ganze Zeit widmeten sie ausschliesslich der Philosophie.

8.) Damit hängt eng zusammen die verschiedene Stellung, die beide Secten zum materiellen Besitz einnahmen. Die Essener, bei ihrem Eintritt in den Orden, überliessen demselben ihren Besitz, der zum Gemeingut und vom Orden verwaltet wurde. Ebenso wenig verschmähten sie es, durch ihre Arbeit Geld zu erwerben (>Apol.< § 10, cf. I-1 : >Q.o.p.l.< 874, B). Ganz anders die Therapeuten: bevor sie sich in die Einsamkeit zurückzogen, verschenkten sie alle ihre Güter; und darin gerade, dass sie sich von jedwedem Geldwerb fern hielten, sieht >De Vita Contemplativa< eine Quelle ihrer Vollkommenheit (899, C).

9.) Beide Secten hatten gemeinsame Mahlzeiten; aber auch hier treten die Verschiedenheiten viel stärker hervor als die Aehnlichkeiten. Denn gemeinsame Mahlzeiten fanden bei den Essenern täglich (>Apol.< § 11; >Q.o.p.l.< 874, B) zweimal (>B.J.< II, 8, 5) statt. Bei den Therapeuten hingegen nur ausnahmsweise je am neunundvierzigsten Tag.

10.) Die Therapeuten waren Asketen; sie assen nur einmal und zwar nach Sonnenuntergang. Langes Fasten galt bei ihnen für verdienstlich. Ihre Speise war die einfachste, die sich nur denken lässt: Brod, Salz, Ysop. Ihr Getränk war klares Quellwasser. Die Speisen der Essener werden uns zwar nicht im Detail aufgezählt, doch sind gewichtige Gründe vorhanden, um uns für sie eine weit reichlichere Kost statuieren zu lassen. Erstens schweigen über die vorgeblich asketischen Tendenzen der Essener, über ihr Fasten, ihre primitive Speise, ihr Sichenthalten von Fleisch und Wein, unsere sämtlichen Quellen. Sie rühmen wohl alle die essenische Mässigkeit, aber Mässigkeit ist noch keine Askese. Ferner berichtet Philo, >Apol.< § 8, von ihren Viehheerden – zu was mochten ihnen wohl dieselben dienen, wenn nicht zum Unterhalt? Er bemerkt weiter, >Apol.< § 8, dass der Verwalter jedem Essener „reichliche Speise“ vorsetze, ein gewiss unglücklich gewählter Ausdruck, wenn es sich um Leute gehandelt hätte, die ihr Leben lang nur Salz, Ysop, Brod und Wasser (Keim, >Gesch. Jesu<, I, 293) zu geniessen bekamen. Ebenso wenig kann Josephus von dieser essenischen Askese etwas gewusst haben, sonst hätte er, >B.J.< II, 8, 5, nicht geschrieben: Die Stille herrscht während ihres Mahls, „der Grund liegt aber nur in der beständigen Nüchternheit der Essener, wonach sie Speise und Trank nur bis zur Sättigung geniessen“. Wie kann diesem Satz gegenüber von principieller und steter Enthaltung von Wein die Rede sein? – Von einem asketischen Leben überhaupt? Jedenfalls wenn die Essener keinen Wein tranken, sich des Fleischgenusses enthielten, überhaupt einer diätetischen Askese ergeben waren, so wissen davon weder Philo noch Josephus; beide setzen vielmehr das Gegentheil voraus. Erst spätere Schriftsteller berichten davon, ohne dass sie jedoch in diesem Stücke mehr Glauben verdienten als in den anderen, übrigens äusserst dürftigen Notizen, welche sie den Berichten ihrer Gewährsmänner beifügten (Zeller, III, 2 235; cf. Clemens, >Die Quellen für die Geschichte der Essener<, Hilgenfelds Zeitschrift 1869, S. 328 ff.). Die Therapeuten waren also im strengsten Sinn des Wortes Asketen, die Essener hingegen, so viel wir wissen, waren es nicht.

11.) Ferner waren die Therapeuten wirkliche Philosophen. Philosophiren war ihre Lebensaufgabe, das „Schauen“ ihr Ziel, alles übrige, was nicht darauf Bezug hatte, wurde vernachlässigt. Bei den Essenern hingegen trat die Speculation, das eigentliche

Philosophen, so sehr in den Hintergrund, dass Philo in der >Apologie< es ganz mit Stillschweigen übergehen und in >Q.o.p.l.< 877, B u. C, erklären konnte: die Essener bezögen alles auf die Ethik. So enthält auch der Eid, welchen der Essener bei seiner Aufnahme in den Orden leisten musste, vorwiegend rein ethische Verpflichtungen. Der Verfasser von >De Vita Contemplativa< hebt selbst diese Differenz zwischen dem praktischen Charakter der Essener und dem Theoretischen der Therapeuten, im Eingang seiner Schrift hervor. Es ist deshalb auch nie geleugnet worden, nur begnügte man sich meist damit, ihn als die einzige durchgehende Verschiedenheit zwischen beiden Secten anzuführen und anzuerkennen.

12.) Bei den Essenern spielten die Abwaschungen eine große Rolle. Sie gehörten zum Wesen des Essenismus. Bei den Therapeuten hingegen werden sie niemals erwähnt, was, wenn sie auch bei ihnen in Gebrauch gewesen wären, in der so detaillirten Schilderung der Feier des „grössten Festes“ schwerlich hätte unterbleiben können. Abwaschungen sind überhaupt in buchstäblicher Auffassung von 893, E bei den Therapeuten geradezu unmöglich.

13.) Die Priester in Jerusalem waren ein Gegenstand der grössten Hochachtung seitens der Therapeuten. Dieselben vermieden alles, was selbst nur den Anschein nach das Priesterthum hätte beeinträchtigen können, 902, A. Ganz anders lagen die Verhältnisse bei den Essenern. Aus Philo (>Q.o.p.l.< 876, D; cf Jos. >A.J.< XVIII, 1, 5) erfahren wir, dass sie keine Opfer brachten, was schwerlich als ein Act der Deferenz für die jerusalemische Priesterschaft aufgefasst werden kann; und dies um so weniger als Josephus >A.J.< XVIII, 1, 5 erwähnt, dass sie selbst Priester aus ihrer Mitte wählten, was doch unstreitig einen directen Eingriff in die Rechte des Priesterthums begründet. Eine besondere Hochachtung der jerusalemischen Priesterschaft darf man desshalb, in welcher Weise man auch obige Stellen auffassen und erklären mag, den Essenern nicht zuschreiben.

14.) Die Therapeuten feierten den siebten, den neunundvierzigsten und fünfzigsten Tag aus philosophisch-zahlensymbolischen Gründen. Die Essener hingegen standen, auch in dieser Hinsicht, ganz auf dem Boden der jüdischen Religion. Am siebenden Tag vereinigten sie sich in ihren „Synagogen“ (>Q.o.p.l.< I, 877, C); von besonderen, ihnen eigenthümlichen Festen, verlautet nichts, namentlich nichts was auch nur von weitem eine Analogie mit den Pannychidien der Therapeuten und deren mystisch-bacchantischen Chören gehabt hätte. Einerseits die essenische Nüchternheit, andererseits die überschwängliche therapeutische Mystik.

15.) Ebenso wenig wie in ihrer Organisation, ihren Ansichten und Gebräuchen, berühren sich Essener und Therapeuten in ihrer Geschichte. Es stehen uns zwar nur dürftige Notizen über die Geschichte des Essenismus zu Gebote bei Josephus und >De Vita Contemplativa< enthält nur Andeutungen über die Vergangenheit des Therapeutismus. Aber einerseits treffen wir mit Prophetie beschäftigte Essener in der jüdischen Geschichte bereits in der Entstehungszeit ihres Ordens an (Josephus >B.J.< I, 3, 5 = >A.J.< XIII, 11, 2) genau wie später (>B.J. II, 8, 12). Anderntheils beschäftigen sich bei den Therapeuten schon die „alten Stifter der Secte“ mit der Abfassung allegorischer Commentare, 853, D, wie noch die in >De Vita Contemplativa< geschilderten Einsiedler. Es sind dies zwar nur zwei Züge aus einem reichen Bilde, aber charakteristisch ist es jedenfalls, dass die einzigen Nachrichten, die wir über die Vergangenheit der beiden Secten besitzen, eben so wenig in Einklang stehen, als die, welche uns aus jüngerer Zeit überliefert worden sind.

Dies die Hauptdifferenzen zwischen Essenern und Therapeuten. Die bereits angeführten liessen sich noch um ein bedeutendes vermehren, da fast alle beiderseits

erwähnten Gebräuche, Sitten, Anschauungen, eben so viele Differenzpunkte abgeben. Selbst da, wo auf den ersten Anblick eine Uebereinstimmung zu herrschen scheint, stellen sich bei näherer Betrachtung Verschiedenheiten heraus.

So hat man die Identität der Benennung beider Secten behauptet und daraus ihre nahe Verwandtschaft oder Identität gefolgert. Das griechische θεραπευτιζ, heisst es, sei die genaue Uebersetzung des hebräischen „Essen“. Herzfeld III, 405 hält es sogar für „hyperkritisch, die Identität der Benennung Essäer und Therapeuten zu bezweifeln“. Ebenso urtheilen u. a. Baur, >Drei Abhandlungen<, S. 216; >Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte<, S. 20; Keim, I, 285; Immer, >N. T. Theol.<, Bern 1878, S. 37; Dähne, in >Ersch.< und Gruber s. v.; Bellermann, S. 7; Uhlhorn, Herzog's Real. Enc. s. v.

Das Hebräische „asa“ bedeutet allerdings θεραπευτιζ im Sinne von „heilen“. Ist aber hiemit etwa schon bewiesen, dass Εσσαιοζ oder gar Εσσηνοζ von dieser Wurzel herkomme? Wo tritt bei den Essenern „das Heilen“ als Hauptbeschäftigung in dem Maasse hervor, dass man sie im Lande kurzweg „die Heilenden“ hätte nennen können? Josephus erwähnt ihre Heilkunde nur im Vorübergehen (>B.J.< II, 8, 6), Philo übergeht dieselbe mit Schweigen, trotz der ihm >Apol.< § 13 gebotenen Gelegenheit; übrigens weiss er nichts von dieser Bedeutung des Wortes Εσσαιοζ, (>Q.o.p.l.< 876, D; >Apol.< § 1). Zudem müsste wie natürlich diese Bedeutung von „Heilenden“ umgedeutet werden, um auf die Therapeuten ihre Anwendung finden zu können.

Diese Ableitung des Namens der Essener hat keine historische Grundlage, kann die nun einmal sich vorfindende doppelte Endung des Wortes in αιοζ und ηνοζ gar nicht erklärlich machen, und ist grammatikalisch kaum mehr werth als die anderen Etymologien von Essener, welche dutzendweise aufgezählt werden; die älteren z. B. im >De tribus Judaeorum Sectis Syntagma<, Delphis 1703, I, 106; bei Bellermann S. 6 - 14; die neueren bei Herzfeld III, 394; Tidemann, >Het. Essenisme<, Leiden 1868, S. 33 - 39; Zeller III, 2, 234; Grätz, >Gesch. der Juden<, Leipzig 1878, S. 661; u.s.w.

Einen weit geringeren Beifall als die oben besprochene, haben die anderen Hypothesen zur gemeinsamen Ableitung der Worte Essener und Therapeuten gefunden. Sie können desshalb hier unerwähnt bleiben. Ueberhaupt dürften den aus der vorgeblichen Identität der Benennung beider Secten gezogenen Consequenzen heute wenig Beweiskraft mehr zukommen, da immer mehr eine Ableitung des Wortes Essener sich erprobt, die bereits Philo angedeutet hat, die im Syntagma I, 23; 107; 430; 443 u. ö. besprochen wurde, welcher sich Ewald, >Gesch. des Volkes Israel<, Göttingen 1864, IV, 485 wieder annahm, die Hitzig weiter ausbildete, zuerst bei Zeller III, 2, 325, später in seiner >Geschichte des Volkes Israel< II, 427, und der sich seitdem die meisten Gelehrten angeschlossen haben, dass nämlich das Wort „Essener“ abzuleiten sei von hase = hasid, im Plural würde dieses im stat. absol. „hasen“, im stat. emphat. „hasaja“ lauten; von jenem käme Εσσηνοζ von diesem Εσσαιοζ (Zeller, 325). Diese Ableitung ist gewiss die „ansprechendste“ (Schürer, 601) aller der bis auf den heutigen Tag aufgestellten. In der That, bedenkt man das Willkürliche, Spielende, Haltlose, das den meisten anderen vorgeschlagenen Etymologien zu Grunde liegt, überlegt man dass hingegen die so eben angeführte allen Anforderungen gerecht wird, treffend die Endungen αιοζ und ηνοζ erklärt, die doch einmal gang und gäbe sein mussten, da Philo stets Εσσαιοζ hat, Josephus meist (vierzehn Mal) Εσσηνοζ schreibt, dabei aber etwa sechs Mal die Form Εσσαιοζ gebraucht (vier mal schwanken bei ihm die Lesarten, s. Harnischmacher, >De Essenorum apud Judaeos Societate<, Bonn 1866, I, p. 10), - ferner, dass sie dem Wesen der Secte, die sie bezeichnen soll, durchaus entspricht, historisch sich rechtfertigen lässt, so kann man nicht umhin, ihr mindestens einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zuzugestehen. Die [angebliche] „nahe Verwandtschaft“ von Essener und Therapeuten

kann deshalb schwerlich aus der vorgeblichen Identität der Namen, die sie führten, gefolgert werden.

Eben so wenig aus dem Umstand, dass die Essener ihre Schriften allegorisch erklärten; denn wie Hilgenfeld, >Zeitschrift für wiss. Theol.<, 1868, S. 352 treffend bemerkt, bezeichnet das allein in Frage stehende $\delta\iota\alpha\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omega\nu$, >Q.o.p.l.< 877, D, „immer noch keine allegorische Schriftauslegung in alexandrinischer Weise“. Allegorische Schriftauslegung übrigen trieben alle Juden im ersten Jahrhundert. Es kann deshalb sicherlich aus 877, D kein Argument zu Gunsten der Zusammengehörigkeit von Essener und Therapeuten gewonnen werden.

Nicht anders steht es mit der Seelenlehre beider Secten. Die Therapeuten huldigten dem extremsten, einseitigsten Spiritualismus. In welcher Weise aber sie sich die Unsterblichkeit ausmalten, ob in einem ihnen eigenen Sinn, ob im alexandrinischen, ob im neupythagoreischen oder im essenischen, wissen wir nicht. Nichts berechtigt uns deshalb ihnen die von Josephus allein erwähnte essenische Präexistenz- und Unsterblichkeitslehre unterzuschieben. In diesem, wie noch in vielen anderen Fällen, müsste zuerst die Identität oder doch wenigstens die nahe Verwandtschaft von Essenern und Therapeuten festgestellt werden, ehe man so ohne weiteres die Ansichten und Gebräuche der einen Secte auf die andere übertragen dürfte. Diese Identität ist aber bisher noch immer nicht dargethan worden.

Auch durch die, beiden Seiten gemeinsame Sitte, in der Richtung gegen Osten ihre Morgengebete zu verrichten kann sie nicht erwiesen werden. Von den Essenern berichtet Josephus, dass sie jeden Morgen vor Aufgang der Sonne altherkömmliche Gebete an dieselbe richteten, gleichsam bittend, dass sie aufgehe ($\pi\alpha\tau\rho\iota\upsilon\zeta\ \delta\iota\ \tau\iota\nu\alpha\zeta\ \epsilon\iota\zeta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\chi\alpha\zeta\ \omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \iota\chi\iota\tau\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\epsilon\zeta\ \alpha\nu\alpha\tau\epsilon\iota\lambda\alpha\iota$, >B.J.< II, 8,5). Diese Stelle, in welcher Weise man sie auch erklären mag, setzt sicherlich eine große Hochhaltung der Sonne bei den Essenern voraus. Ferner begründet die essenische Sitte, in der Richtung der aufgehenden Sonne zu beten, eine starke Abweichung von dem zu ihrer Zeit bei ihrem Volke üblichen Gebrauche, die Gebete zu verrichten „Mit dem Gesicht nach dem Allerheiligsten, also nach Jerusalem zugewandt“, Schürer, S. 472; s. Ezechiel VIII, 16, 17; 1 Reg. VIII, 48; Daniel VI, 11. Bei den Therapeuten liegt die Sache ganz anders. Von irgend einer Verehrung der Sonne lässt sich bei ihnen auch nicht die leiseste Spur nachweisen. Gebete nach Osten fanden ferner bei ihnen nur je am Morgen des fünfzigsten Tages statt, gehörten also nicht wie bei den Essenern zu den stehenden Gebräuchen, und können deshalb auch nicht dieselbe Bedeutung gehabt haben. Nur am Morgen ihres „größten Festes“ beteten sie, das Gesicht nach Osten gewandt, aber im Osten lag ja auch für sie Jerusalem, nach welcher Richtung hin alle Juden ihre Gebete verrichten sollten.

Grosses Gewicht hat man endlich auf das, beiden Seiten gemeinsame Tragen weisser Kleider gelegt. Philo zwar thut dieser Eigenthümlichkeit bei den Essenern keine Erwähnung, trotzdem er >Apol.< § 12 ihre Kleidung beschreibt. Nur Josephus berichtet, >B.J.< II, 8, 3, dass „allezeit weisse Kleidung zu tragen die Essener für schön halten“, wesshalb schon jedem neu eingetretenen Mitgliede ein weisses Gewand überreicht wurde (II, 8, 7). Es ist deshalb auch sehr wahrscheinlich, dass die heiligen Gewänder der Essener, die $\iota\epsilon\rho\alpha\iota\ \epsilon\sigma\theta\eta\tau\epsilon\zeta$ (II, 8, 7) weiss waren. Von den Therapeuten erfahren wir nicht, dass sie im Gewöhnlichen weiss gekleidet gewesen (>De Vita Contemplativa< 895, B), nur dass zur Feier ihres „grössten Festes“ sie weisse Kleider anlegten. Was aber beweist dies? Kommt denn im Alterthum das Tragen weisser Kleider etwa nur bei den Essenern vor? Galt nicht vielmehr die weisse Farbe als die Freudfarbe? Wenn nun also die Therapeuten ihr grösstes Fest, ihr Freudfest feierten, konnten sie ganz wohl weiss

gekleidet sein, ohne dass deshalb diese Sitte auf irgend einen essenischen Einfluss zurückgeführt werden müsste.

Genau besehen beschränkt sich das beiden Secten Gemeinsame auf einige Analogien, wie dem ja gar nicht anders sein könnte bei zwei Gesellschaften, welche beide von der Welt sich absonderten, beide zu gleicher Zeit bestanden und deren Mitglieder derselben Religion angehörten. Auf nichts anderes übrigens als auf einige ganz vage Analogien verweist auch der Prolog von >De Vita Contemplativa<. „Nachdem ich“, heisst es dort, „die Essäer besprochen habe, welche das praktische Leben (πραχτιχον βιον) übten ... will ich nun sofort auch von denen reden, welche sich der Beschauung [Beschaulichkeit] (θεωριαν) gewidmet haben. Diese Worte wollen offenbar nur besagen, dass der Verfasser, weil er die Essener beschrieben, es als seine Pflicht erachte, auch die Therapeuten genau auf dieselbe Weise bekannt zu machen, da durch ihre Tugenden dieselben mindestens sich ebenso sehr auszeichneten wie die Essener. Unser Verfasser denkt also so wenig daran, Essäer und Therapeuten zu identificiren, dass er vielmehr das einzige Mal, wo er in >De Vita Contemplativa< der Essäer Erwägung thut, sie als den Gegensatz zu den Therapeuten bildend, charakterisirt. Und in der That, wenn beim Vergleich von Essenern und Therapeuten etwas befremden muss, so ist es gewiss nicht, dass gewisse Analogien zwischen ihnen vorhanden waren, sondern vielmehr, dass unter den gegebenen Verhältnissen beide Secten so durchgängig verschieden sich gestalten konnten.

Bei einer derartigen Sachlage dürfte es deshalb mehr als gerathen sein, den Essenismus nicht zur Erklärung des Therapeutismus herbeizuziehen.

II. [Erklärungsversuch]: Steht es aber einmal fest, dass die Therapeuten nicht mit den Essenern identificirt, ja nicht einmal als mit denselben verwandt betrachtet werden dürfen, dass vielmehr Essener und Therapeuten zwei verschiedene für sich bestehende Secten gebildet haben, so folgt daraus, dass wir über die Therapeuten keine andere Angaben besitzen, als die, welche >De Vita Contemplativa< enthält. Von vorn herein fällt also die Möglichkeit, deren Inhalt kontroliren zu können. Dies ist allerdings ein misslicher Umstand, doch bewirkt derselbe noch keineswegs, dass der Gesamtcharakter des Therapeutismus und dessen Ursprung nicht erklärt werden könnte. [...]

Ueber den Gottesbegriff der Therapeuten erfahren wir aus >De Vita Contemplativa< nur, dass sie sich Gott von göttlichen „Kräften“ (893, B) umgeben dachten [...]

Aehnlich wie die Therapeuten stellt sich Philo zu den verschiedenen Tugenden, die in >De Vita Contemplativa< aufgezählt werden: zur Enthaltbarkeit (Zeller, 352; Dähne, I, 350), zur Gleichheit (Zeller, 354); dieselbe Ansicht wie die Therapeuten hegt er über das Alter (Zeller, 233), kurz, die nahe Verwandtschaft oder auch die Uebereinstimmung von Therapeutismus und Philonismus ist in diesen Stücken eine derartige, dass jedes nähere Eingehen auf diese Frage als überflüssig erscheinen könnte.¹⁵⁵

Es liegt deshalb auch der Gedanke nahe, von dieser Uebereinstimmung [philosophischen Übereinstimmung zwischen den Therapeuten und der stoischen

¹⁵⁵ Fußnote des Hrsg.: Philo war sozusagen ein theistischer Stoiker. Lesen Sie dazu sein Werk >Über die Freiheit des Tüchtigen< (Quod omnis probus liber). Man könnte meinen, ein Werk Zenons oder Chrysipps zu lesen. Die enge geistige Verwandtschaft der Therapeuten (der buddhistischen Philosophie) mit der Stoa scheint Philo derartig fasziniert zu haben, dass er sein Wissen über die buddhistische Gemeinschaft in dem Werk >De Vita Contemplativa< niederschrieb.

Philosophie] ausgehend, die Erklärung eines der merkwürdigsten und immer noch nicht völlig erklärten therapeutischen Gebrauchs zu versuchen: nämlich die Erklärung der Feier ihres „grössten Festes“. – Dasselbe kann natürlich kein jüdisches Fest gewesen sein, da es alle neunundvierzig Tage wiederkehrte. Auch betrachtet es unser Verfasser mit nichten als ein solches, noch hat er die Absicht, es dafür auszugeben, da zu dessen Erklärung und Rechtfertigung er sich blos auf zahlensymbolische Argumente beruft. Es war deshalb ein rein therapeutisches Fest. Welche Idee aber lag ihm zu Grunde? Die Antwort dürfte nicht schwer fallen. 902, C heisst es gelegentlich der heiligen Nachtfeier des „grössten Festes“, dass die Therapeuten ihre Chöre als Nachahmung (μιμημα) derjenigen bildeten, welche vor Zeiten unter der Führung des Propheten Moses und der Prophetin Mirjam am Rothen Meer aufgeführt wurden, um die dort geschehenen Wunderthaten zu feiern. In irgend einer Weise nahmen also die Therapeuten [nach Ansicht Philos] bei der Feier ihres grössten Festes Bezug auf den Auszug der Juden aus Aegypten. Waren sie aber Allegoriker wie die Alexandriner, so mussten sie diesem Ereigniss den in jenen Kreisen üblichen mystischen Sinn unterschieben. Den Alexandrinern galt Aegypten mit seinen Fleischtöpfen als Sitz der Lüste, als Symbol des sinnlichen Lebens, d. h. der Unfreiheit und Knechtschaft der Seele. Der Auszug aus Aegypten bezeichnet also mystisch den Uebergang der Seelen aus der Gewalt der Sinnenwelt in das Reich der Tugenden und des Geistes, d. h. die Befreiung. Deshalb sieht auch Philo in den Chören, welche nach dem Auszug aus Aegypten und der Vernichtung der ägyptischen Macht am Rothen Meer von Mose und Mirjam geleitet wurden, Freudenchöre, die den Sieg und die Befreiung von dem Sinnlichen feiern (s. Gfrörer, I, 468; II, 294; bes. Dähne, I, 462, wo die betreffenden philonischen Stellen angeführt werden). Wenn also die Therapeuten bei ihrer Nachtfeier diese Freudenchöre zum Vorbild ihrer eigenen nahmen, so bedeutet dies, dass sie ebenfalls das Fest der Befreiung von dem Sinnlichen, das Fest der errungenen Freiheit feierten. Und in der That passt diese Deutung vortrefflich zu ihrer ganzen Denk- und Lebensweise. Ihr ganzes Bestreben hatte nur den einen Zweck, die Seelen zu heilen von ihren Lastern und Begierden, d. h. sie frei zu machen, den Körper zu indifferentisieren, damit die Seele nicht durch ihn gedrückt und beherrscht werde. Darum konnte auch das „grösste therapeutische Fest“ nur das Fest der Befreiung sein. – Es wurde gefeiert je am fünfzigsten Tag, weil Fünfzig die Zahl der Befreiung ist, wie uns darüber Philo selbst belehrt, >De nom. mut.< 1080, C; cf. >Quod det. pol. ins. sol.< 167, B). Weshalb, wenigstens ursprünglich, der Zahl Fünfzig diese Bedeutung beigelegt wurde, ist leicht denkbar. Das Jubeljahr, das alle fünfzig Jahre gefeiert wurde, war das Jahr der Freiheit, das Jahr der Befreiung (s. besonders nach LXX, >Levit.< XX, 10). Wie also nach sieben mal sieben Sabbathjahren, das ist nach Ablauf von neunundvierzig Jahren, das Jubeljahr bei den Israeliten gefeiert wurde, so nach sieben mal sieben Tagen „das grösste Fest“, das Fest der Befreiung bei den Therapeuten.

Der Alexandrinismus, rep. Philonismus, gibt also allein den Schlüssel zur Erklärung des „grössten Festes“, einer der charakteristischsten Eigenthümlichkeiten der Therapeuten. Dies bestätigt was bereits oben über die nahe Verwandtschaft zwischen Therapeuten und Philo bemerkt worden ist. Welche Folgerungen aber dürfen aus dieser Verwandtschaft des Therapeutismus mit dem Philonismus gezogen werden?

Jedenfalls nicht die, dass die Therapeuten Philoniker waren, unter dem Einfluss der philonischen Philosophie entstanden, da nach, wiewohl indirekten, so doch klaren Andeutungen von >De Vita Contemplativa< das Institut der Therapeuten weit älter sein muss als Philo selbst. >De Vita Contemplativa< spricht von den *καλαιων ανδρων*, 903, D, den Stiftern der Sekte, als von Männern, die früheren Generationen angehörten

(Gfrörer, II, 355). Ebenso folgt aus dem Umstand, dass der Impuls zur therapeutischen Bewegung von Aegypten ausging, wo *τοῦτο το γένος πλ πλεοναζει*, 892, D, und namentlich von der Colonie bei Alexandrien gleichsam der *πατριζ θεραπευτων*, und bereits als *>De Vita Contemplativa<* verfasst wurde auf viele Länder sich erstreckt und in denselben Adepten gewonnen hatte (*πολλαχου, πανταγοζεν*), wiederum, dass eine geraume Zeit seit der Gründung der Secte verstrichen sein musste (s. Delaunay, *>Revue archéologique<*, 1871, p. 280 s.). Uebrigens wäre ein so durchaus aristokratisches Genie wie Philo in keiner Weise dazu fähig gewesen, unter seinen Zeitgenossen in kurzer Zeit eine so intensive geistige Bewegung hervorzurufen, wie es diejenige gewesen sein muss, welche der Therapeutismus zu seiner Voraussetzung hat. Aus seinen sämmtlichen Schriften lässt sich ja nicht einmal der Beweis führen, dass er in irgend einer Weise für die therapeutische Secte Propaganda getrieben hätte.

Kaum annehmbarer ist eine andere schon mehr vertretene Ansicht: Philo sei selbst ein Therapeut gewesen, daher die Uebereinstimmung der therapeutischen und seiner eigenen Ansichten, daher der enthusiastische Ton, den er in *>De Vita Contemplativa<* anschlägt, daher der Umstand, dass in dieser Schrift er stets für sie einsteht und sich förmlich mit ihnen solidarisch erklärt. Aber auch diese Vermuthung hält vor der Kritik keinen Augenblick Stand. Denn für einen Therapeuten hätte doch Philo fürwahr ein recht sonderbares Leben geführt. In seiner Jugend finden wir ihn inmitten der heidnischen Gesellschaft (*>Q.o.p.l.<* pass.); nicht in einem *μοναστηριον*, einer therapeutischen Zelle lebte er, sondern in Alexandrien, nicht mit der Lecture therapeutischer Schriften beschäftigte er sich, sondern brachte lange Jahre zu mit dem Studium griechischer Philosophen und Schriftsteller (s. Siegfried, 137 ff.). Er predigte nicht im gemeinsamen Semneion der Therapeuten, sondern in den Synagogen Alexandriens (Freudenthal, *>Ueber die Herrschaft der Vernunft<*, Breslau 1869, S. 137 ff.: 7 f.; cf. Siegfried, 136); er machte eine Reise nach Jerusalem (s. Fg. ap. Euseb. *>Praep. evang.<* VIII, 14), bekleidete Aemter und Würden in seiner Vaterstadt (*>De spec. legg.<* 776, C), betheiligte sich in hervorragender Weise an der Gesandtschaft der Juden an Caligula, u.s.w. Gewiss, eine gar sehr bewegte Existenz für einen Therapeuten, der sechs Tage von sieben mit frommen Uebungen in seinem Monasterion zubringen sollte.

Sind aber die Therapeuten keine Philoniker, ist Philo kein Therapeut, so bleibt zur Erklärung der Uebereinstimmungen, die zwischen Therapeutismus und Philonismus herrschen, nur die Möglichkeit übrig, sie beide von einer gemeinsamen Wurzel abzuleiten, von einem philosophischen System, das weit älter wäre als die Therapeuten und Philo. Dieses System jedoch müsste bereits, um den Therapeutismus ins Leben rufen zu können, dem entschiedensten Dualismus huldigen und die Askese begünstigen und empfehlen¹⁵⁶. Denn so sehr man auch der nothwendigen Entwicklung Rechnung zu tragen und den Therapeutismus sicher nicht in der uns in *>De Vita Contemplativa<* geschilderten Gestalt gleich bei seinem ersten Auftreten in der Geschichte zu suchen hat, so ist doch nicht in Abrede zu stellen, dass die Entwicklung, die er durchgemacht, die Veränderungen, die er erfahren, nur einzelne, zum Theil untergeordnete Punkte und Anschauungen betroffen haben können, nicht aber die dualistisch-asketischen Momente. Denn minder stark ausgeprägt als dieselben uns in *>De Vita Contemplativa<* entgegentreten, hätten sie niemals eine Secte wie die therapeutische ins Dasein zu rufen vermocht. Hunderte von Menschen verlassen nicht so ohne weiteres Hab und Gut, Weib und Kind, ziehen sich nicht von der Welt zurück, um alles Irdische verachtend, ungestört nur dem Geistigen leben zu können, wenn die Ursachen, die sie dazu bewegten, nicht tief

¹⁵⁶ Fußnote des Hrsg.: Dieses System gibt es tatsächlich. Es ist die indische Samkhya-Philosophie, die sowohl die Grundlage des Buddhismus als die des Stoizismus bildet.

begründet liegen, wenn nicht ein gewaltiger Riss durch die ganze Weltanschauung geht, wenn die religiösen oder philosophischen Ideen, welchen sie gehorchen, nicht bereits zu einer undiscutirbaren Macht geworden sind in der Gesellschaft, der sie angehören.

Die dualistisch-asketischen Tendenzen der Zeit, um welche die „alten Männer“ die Secte der Therapeuten gründeten, müssen deshalb von einer grossen Intensität gewesen sein.

Gibt es aber in der Geschichte der jüdisch-alexandrinischen Gedankenwelt eine derartige philosophische Richtung mit entschieden dualistisch-asketischem Gepräge? Etwa am Ende des zweiten oder doch bereits am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts?¹⁵⁷ [...]

V. Kapitel

Die Stellung der Therapeuten in der Geschichte der Askese

- III. -

Es sind die Elemente, aus welchen >D.V.C.< besteht, zum Theil entnommen der Schilderung der Essener in >Q.o.p.l.<, zum Theil den Gebräuchen der christlichen Asketen des dritten Jahrhunderts¹⁵⁸. Die ganze Schilderung ist mit philonischen Sätzen und Floskeln gleichsam übersät und durchspickt, wodurch >D.V.C.< ihr philonisches Aussehen bekommt.

Sehen wir zuerst, in welcher Weise der Verfasser von >D.V.C.< den Excurs über die Essäer in >Q.o.p.l.< zu seinem besondern Zweck verwerthet. >Q.o.p.l.< 876, A leitet Philo die Reihe der Beispiele, die er anführt zum Beweis „dass jeder Tugendhafte frei sei“, mit den Worten ein: „Die Zahl der Besonnenen, der Rechtschaffenen und Gerechten ist eine kleine nur, doch gibt es deren sowohl in Griechenland als auch in den übrigen Ländern“. Diesen Satz eignet sich >D.V.C.< unbedenklich an, und behauptet dasselbe von ihren Therapeuten. Der Gedanke Philo's in >Q.o.p.l.< ist ganz annehmbar, da es sich ja um tugendhafte Menschen handelt, ganz abgesehen von der Religion und den philosophischen Ansichten, welchen sie huldigen; wie denn auch die griechischen Philosophen, die persischen Magier, die indischen Gymnosophisten und die jüdischen Essäer auf dieselbe Linie gestellt werden, 876, B, C). In >D.V.C.< hingegen nimmt sich derselbe Gedanke, auf die Secte der Therapeuten übertragen, geradezu grotesk aus. Die Therapeuten, genau wie sie in >D.V.C.< geschildert werden (denn unsere Schrift kennt ja nur eine Art von Therapeuten: τὸ το γένοζ), wären auf der ganzen Erde verbreitet gewesen, sowohl in Hellas als in den übrigen Ländern? Wie bei allen Schwierigkeiten welche >D.V.C.< bietet, so erklärt sich auch diese, sobald wir annehmen >D.V.C.< sei am Ende des dritten Jahrhunderts verfasst worden, und verstehe eigentlich unter den Therapeuten christliche Asketen, welche in der That damals, nach dem Zeugnis der Kirchenväter, überall vorhanden waren wo sich Christen befanden, und die Christen rühmten sich überall Anhänger zu zählen (zahlreiche Stellen bei Laurent, IV, 278 f.).

¹⁵⁷ Fußnote des Hrsg.: Die Antwort auf diese Frage lautet eindeutig: Ja! Es waren buddhistische Mönche oder Laienanhänger, die bereits von dem indischen König Ashoka ca 240 v. u. Zr. in alle Welt ausgesandt wurden, um die Lehre Buddhas zu verkünden. Aber dies wusste Ernst Lucius im Jahr 1879 noch nicht.

¹⁵⁸ Fußnote des Hrsg.: Lucius möchte beweisen, dass das Werk >De Vita Contemplativa< nicht aus dem 1. Jh. u. Zr. stammt, sondern erst im 3. oder 4. Jh. verfasst wurde, als es bereits christliche Asketen gab. Seine Ausführungen und Beweise belegen schlüssig, dass es im 1. Jh. u. Zr. bei den Urchristen noch keine Asketen gab. Er erbringt den eindeutigen Beweis, dass die Therapeuten weder jüdischen noch christlichen Glaubens waren.

Philo in >Q.o.p.l.<, 876, C, fährt fort: „In Palästina befinden sich viele dieser Tugendpfleger, welche εν τοις μαλιωτα θεραπευται θεου γεγονασιν, nemlich die Essäer.“ - In >D.V.C.< werden die Essäer herabgesetzt, es heisst nur noch von ihnen: εν τοις πλειστοιζ μερεσι ... τον πραχτηρον βιον ... διενεγγοντεζ da ja die wirklichen, die einzig wahren Therapeuten, die >D.V.C.< kennt, eben „die Therapeuten“ sind. >Q.o.p.l.< meldet weiter: „Die Essener fliehen und meiden die Städte, ziehen sich auf das Land zurück, leben in Colonien“. - Dann wird ihr Tagewerk beschrieben, ihrer religiösen Zusammenkünfte, ihrer Schriftauslegung gedacht, und zu Ende noch auf ihre gemeinsamen Mahlzeiten hingewiesen. Genau dieselbe Ordnung befolgt >D.V.C.< in ihrer Darstellung - nur weit rhetorischer und den gegebenen Rahmen meist mit einem andern Material ausfüllend; und zwar so, dass wo die Linien von der Schilderung der jüdischen Essener in >Q.o.p.l.< abführen, sie in die Geschichte der christlichen Askese einmünden. Die Schilderung der Essener in >Q.o.p.l.< bildet s.z.s. [sozusagen] den Unterbau der Darstellung von >D.V.C.< Beibehalten wird in dieser letztern, was mit dem besondern Zwecke, welchen ihr Verfasser verfolgt, vereinbar ist. Daher das sonderbare Gepräge von >D.V.C.<, die nur verstanden werden kann, wenn man sie in ihre Bestandtheile zerlegt.

Eine beträchtliche Zahl von christlichen Parallelen zu >D.V.C.< hat schon der berühmte Benedictiner Bernard de Montfaucon zusammengestellt, in seinem 1709 anonym in Paris erschienenen Buch: >Le livre de Philon de la Vie Contemplative. Traduit sur l'original grec. Avec des observations où l'on fait voir que les Thérapeutes dont il parle étaient Chrétiens<. - Diese Parallelen hätten jedoch noch weit reichlicher ausfallen können, wie dies selbst ein flüchtiger Blick auf das gelehrte Buch von D. Alteserra lehrt: >Asceticon sive originum rei monasticae, libri decem<, Paris 1674. Die in diesen beiden Werken angeführten Parallelen konnten jedoch im folgenden nur zum kleinsten Theil benutzt werden, da sie meist nur den Schriftstellern des vierten und sogar des fünften Jahrhunderts entnommen sind. Denn so sehr auch Montfaucon sich später dagegen verwahren mochte, die Therapeuten für Mönche und nicht für Asketen gehalten zu haben (s. >Le livre de Philon<, p. 112), so hat er doch, als guter Katholik wenig auf die Entwicklung der kirchlichen Institute achtend, und den alten Geschichtschreibern des Mönchthums ein allzu grosses Vertrauen schenkend, mit Vorliebe seine Parallelen zu >D.V.C.< in der Mönchslitteratur gesucht. Die im folgenden anzuführenden Stellen sind hingegen, so viel es sich thun liess, den Schriftstellern der drei ersten Jahrhunderte entnommen. Nur hie und da wird auf Späteres verwiesen werden müssen, wo die Möglichkeit vorhanden ist, dass die Zustände, die geschildert werden, im dritten Jahrhundert bereits bestanden, oder wo die Aehnlichkeit eine derartige ist, dass sie von Bedeutung für die Geschichte des Mönchthums sein dürfte¹⁵⁹.

In der Verhandlung dieses Gegenstandes wird so viel wie möglich die Ordnung innegehalten werden, die in der Darstellung des Inhaltes von >D.V.C.< oben befolgt wurde.

1.) Als Motive, welche nach >D.V.C.< die Therapeuten dazu bewogen ihr asketisch einsiedlerisches Leben anzutreten, werden angeführt: ihr Verlangen, die Leidenschaften in sich zu ertöden um auf diese Weise zum Schauen Gottes zu gelangen (891, B); ihr Glaube, dass durch ein entsagungsvolles und allein dem Dienste Gottes gewidmetes Leben, sie ein Gott wohlgefälliges Werk verrichten würden (903, B). Dieses Leben selbst sollte nur eine Vorbereitung auf das „unsterbliche und selige Leben“ (891, C) sein, welches so sehr den Gegenstand ihres Sehnsens und Verlangens bildet, dass sie,

¹⁵⁹ Fußnote des Hrsg.: Die Argumente und Analogien, die Lucius für die Christen des 3. oder 4. Jh. gefunden hat, können fast alle auch auf die Buddhisten angewendet werden. Siehe unten.

das irdische Leben verachtend, sich bereits als der Welt abgestorben betrachteten (891, C). Sie zogen sich in die Einsamkeit zurück, um den ansteckenden Lastern der Menschen zu entgehen, und um vor allen Versuchungen geschützt zu sein (892, C, cf. 899, C). Weder die Gewohnheit noch die Rathschläge Anderer trieben sie dazu, sich diesem Leben zu widmen, sondern sie wurden fortgerissen $\upsilon\pi$ $\epsilon\rho\omega\tau\omicron\zeta$ $\sigma\upsilon\rho\alpha\nu\iota\omicron\upsilon$. Es war gleichsam eine göttliche Gnadenwirkung, die sie erfuhren.

Andere Motive als die in >D.V.C.< angeführten, kannten auch die christlichen Asketen nicht, indem sie ihr asketisches Leben begannen. Auch in ihren Augen bildete eine vollständige $\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ die höchst erreichbare Tugend. Geht doch das Verlangen eines Clemens Alex. „nach möglichster Entsinnlichung“ (Siegfried, 348), besteht doch das Ideal eines Origenes in einem „Zustand, wo der menschliche Geist von allen Fesseln des Körpers und der Sinnlichkeit los ist, und wo er, indem er nur Gott fühlt und denkt, eine übersinnliche Seligkeit genießt“ (Theiner, 1, 59). [...]

2.) Die Therapeuten von >D.V.C.<, indem sie ihr asketisches Leben antraten, überliessen ihre Güter ihren Verwandten und den Armen (>D.V.C.< 892, A). Ebenso entäußerten sich meist die christlichen Asketen ihres irdischen Besitzes (cf. Cl. Alex., >Quis div. salv.< § 11; Origenes >hom. in num.< XXV, 4; Euseb. I. 9.; >Vit. Anton.< 452, C). Sie wurden zum Theil von ihren Verwandten ernährt (>Vit. Anton.< 460, A; 481, A) oder behielten einen kleinen Theil ihrer Güter (spätere Zeiten betreffend, s. Weingarten, >Zeit. f. K. G.< 1, 34), was auch bei den Therapeuten von >D.V.C.< der Fall gewesen sein dürfte; warum hätten sie sich sonst vor Räubern gefürchtet? (892, E; bes. 893, A).

3.) Nachdem die Therapeuten sich ihrer Güter entäußert hatten, zogen sie sich in die Einsamkeit, in ausserhalb der städtischen Mauern gelegene Gärten und einsame Orte zurück (802, C). Aehnlich berichtet Eusebius vom Bischof Narcissus (>H.E.< VI, 9) ; ähnlich haben wir uns das *domicilia singularia* eligere der Asketen des Pseudocyprian zu denken; ähnlich schildert, in anschaulicher Weise, >Vita Antonii<, 453, A, die Aufenthaltsorte der Asketen. Dieses Sichzurückziehen von der Gesellschaft erfolgte bei den christlichen Asketen, eben so wenig wie bei den Therapeuten, aus Menschenhass (892, D), sondern allein aus dem Bestreben, ungestört sich den geistigen Dingen widmen zu können. Es war dies die einfache Verwirklichung des Rathes, den ein Clemens seinem Gnostiker gegeben, „sich abzusondern von der sündhaften Welt (Strom. VII, 7, § 49), sein Lebensschifflein aus den Stürmen des Lebens aufs Trockene zu ziehen“ (>Quis. div. salv.<, § 39); das Entfernt- und Geschiedenleben von der fleischlich gesinnten Menschenmenge (Origenes II, p. 247 sqq., Ruet.).

4.) Die Therapeuten setzt >D.V.C.< (892, D) als in der ganzen Welt verbreitet voraus, namentlich aber in ganz Aegypten. Wären die Therapeuten philosophisch-asketische Juden gewesen, so dürfte man billiger Weise eine derartige alberne Behauptung einem Manne wie Philo nicht zur Last legen. Aber so unmöglich sie auf jüdische Therapeuten bezogen werden kann, so vortrefflich passt sie auf christliche Therapeuten, auf die Asketen. [...]

5.) Zu der Beschreibung, welche >D.V.C.< uns von dem Zusammenleben der Therapeuten in der alexandrinischen Colonie gibt, lassen sich allerdings aus den Schriftstellern des dritten und der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts keine Parallelen beibringen, da Epiphanius nichts Näheres über die hierakitischen Asketenvereine¹⁶⁰

¹⁶⁰ Fußnote des Hrsg.: Über die Hierakiten siehe weiter unten.

mittheilt, und die „Parthenones“ und „Asketerien“ bloss erwähnt, nicht aber auch beschrieben werden. Doch einige Notizen aus späterer Zeit dürften wohl hier mit einem gewissen Recht herangezogen werden. Vor allem ist es eine nicht zu übersehende Thatsache, dass sämtliche Mönchsgeschichtschreiber, selbst da, wo sie von >D.V.C.< ganz und gar unabhängig sind, genau dieselben Gegenden, in welchen >D.V.C.< ihre therapeutische Colonie gelegen sein lässt, als den Aufenthaltsort der ersten Mönche bezeichnen (s. Tillemont, >Memoires<, VII, 1, p. 269 s.; bes. Montfaucon, p. 100 ss.). Genau wie die Therapeuten lebten ferner (nach Palladius, >Hist. laus.<, c. 59; cf. Hieron. >Epist. XXII ad Eustach.<, Sozom. VI, 31) die Mönche, welche in der Nähe des Mareotischen Sees, in den nitrischen Gebirgen (Pall. >Hist. laus.<, c. 7; Rufin, >Vit. Pat.<, II, 21) sich angesiedelt hatten¹⁶¹. Jeder bewohnte eine besondere Hütte; diese Hütten waren in einer gewissen Entfernung von einander errichtet worden. Die Mönche sollten, wie die Therapeuten, die Woche über ihre Zellen nicht verlassen, nur am Sabbath und am Sonntag fanden gemeinschaftliche Zusammenkünfte statt (andere Stellen, welche öfters mit denjenigen aus >D.V.C.< vollständig übereinstimmen, s. bei Montfaucon, 105 ff.). [...]

6.) Die therapeutische Colonie bestand nach >D.V.C.< aus Mitgliedern, die von allen Orten (πανταχοθεν) nach Alexandrien geschickt worden waren. Mit diesem (πανταχοθεν) mag allerdings in erster Linie Aegypten gemeint sein, doch sind darin gewiss auch die „übrigen Länder“ mitinbegriffen.

7.) Die therapeutische Colonie bei Alexandrien bestand aus Männern und Frauen, Jünglingen und Jungfrauen. Dieses Sichbetheiligen von Frauen an einer asketisch-philosophischen Lebensweise, die den Männern ebenbürtige Stellung, die sie in der Colonie einnahmen, bleiben ein unerklärbares Räthsel¹⁶², so lange man die Therapeuten für Juden ansieht, denn dies alles steht im schroffsten Gegensatz zu den sonstigen Nachrichten und Urtheilen über das weibliche Geschlecht, welche uns aus der Zeit überkommen sind, in welche >D.V.C.< ihre Helden versetzt. Damals galt noch einem Philo, den man doch als den emancipirtesten unter seinen jüdischen Volksgenossen ansehen kann, die Frau als kurz am Verständnis, beschränkten Geistes, als unfähig zu jedem höhern Denken und zu jeder asketischen Praxis (s. oben): er unterwarf es desshalb in allen Stücken dem Willen seiner männlichen Verwandten oder seines Eneherrn. Die Stellung, welche die Frauen in der therapeutischen Colonie einnahmen, ist desshalb nur unter der Voraussetzung verständlich, dass bereits der Frau dieselben Rechte und dieselben Pflichten zuerkannt worden waren, wie dem Manne, und ferner, dass es nicht etwa ein philosophisches System war (wodurch niemals zahlreiche Frauen zu einem asketischen Leben hätten begeistert werden können), sondern eine allen verständliche Religion, welche zur Askese antrieb und dieselbe förderte. [...]

8.) Weit grösser ist die Zahl der christlichen Parallelen, welche sich zur Beschreibung der Lebensweise der Therapeuten ergeben. Ihre ganze Zeit verwendeten sie auf ihre Uebungen, ihre ασχεσις .

Dieselbe bestand vor allem in dem θεωρειν, dem intellectuellen Schauen Gottes, ohne dass uns jedoch Näheres über diesen wichtigen Punkt mitgetheilt würde. [...]

¹⁶¹ Fußnote des Hrsg.: Möglicherweise entstanden aus den buddhistischen Klöstern in Ägypten im 3. oder 4. Jahrhundert die ersten christlichen. Diese Frage kann vielleicht in Zukunft die Archäologie noch lösen?

¹⁶² Fußnote des Hrsg.: Nicht wenn die Therapeuten Buddhisten waren. Das Rätsel ist gelöst!

Zwei Mal täglich verrichteten die Therapeuten ihre Gebete. Stehende Morgen- und Abendgebete kennt zwar das Judenthum (Schürer, S. 499, 503 f.), sie kommen aber bereits schon im dritten Jahrhundert als fest eingebürgert bei den Christen vor (Augusti, >Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie<, V, 188). Des Morgens, bei Sonnenaufgang, beteten die Therapeuten, 893, C, um einen ihnen günstigen Tag (εσημεριον), dass nämlich mit himmlischem Lichte ihre Gedanken erfüllet werden möchten. [...]

9) Dieselbe absichtlich gewollte Zweideutigkeit, welche öfters in der Darstellung von >D.V.C.< zu Tage tritt, zeigt sich auch in dem, was sie über die Feier des Siebenten Tages bemerkt. Sie hütet sich ängstlich davor, diesen Tag als den jüdischen Sabbath erscheinen zu lassen und zu bezeichnen - ein Wort, das, wenn die Therapeuten Juden gewesen wären, und Philo der Verfasser von >D.V.C.<, schwerlich fehlen würde, wie dies Derenbourg, >Jour. asiat.<, 1868, p. 282, richtig hervorgehoben hat. - Der Siebente Tag wird vielmehr als ein den Therapeuten eigenthümliches Fest charakterisirt, welches sie der Siebenzahl zu Liebe feierten. Diese Motivirung ist weder jüdisch noch christlich. [...]

10.) Die Feier des siebenten. Tages hat für >D.V.C.< nur eine untergeordnete Bedeutung. All ihr Interesse gilt eben der Feier des grössten Festes der Therapeuten, der *μεγιστη εορτη*, 899, B, welche auch von ihr in allen Einzelheiten eingehend beschrieben wird. Auf die Schwierigkeiten, welche die Erklärung dieses ganzen dritten und letzten Theiles von >D.V.C.< bietet, ist bereits oben hingewiesen worden. Sie können nicht durch die Annahme beseitigt werden, dass die Therapeuten Juden waren, denn das Judenthum kennt keine Feste, die alle neunundvierzig und fünfzig Tage wiederkehrten. Ebenso wenig durch die andere Annahme, die Therapeuten seien jüdische Philosophen gewesen, denn es ist so unwahrscheinlich wie nur möglich, und stände als vereinzelt Beispiel in der Geschichte da, dass Juden, nichtssagenden, unverständlichen zahlensymbolischen Gründen zu Liebe, neue Feste in die Religion ihrer Väter eingeführt, dieselben über die gesetzlich gebotenen weit erhoben (*μεγιστη εορτη*) und für diese ihre entschieden häretische Praxis zahlreiche Anhänger hätten gewinnen können. Dieselben Schwierigkeiten jedoch bleiben bestehen, wenn man in >D.V.C.< die genaue Schilderung christlicher Zustände suchen wollte; denn auch das Christenthum hat nie Feste gekannt, die regelmässig alle sieben Wochen gefeiert wurden: Die meisten Vertheidiger der kirchlichen Ansicht von dem Christenthum der Therapeuten haben deshalb den Beweis zu führen gesucht, dass unter dem „grössten Fest“ >D.V.C.< das Oster- oder Pfingstfest verstanden habe (so noch Montfaucon, S. 161 ff.). Aber eine solche Annahme steht im entschiedensten Widerspruch zu der Aussage von >D.V.C.<, welche so deutlich wie nur möglich, von einem alle neunundvierzig Tage wiederkehrenden Feste spricht.

[...] Es dürfte vielleicht von diesem Standpunkt aus, folgende Erklärung des grössten Festes der Therapeuten sich empfehlen.

Nach >D.V.C.< bestand die Feier der *μεγιστη εορτη* darin, dass am Vorabend derselben, an der *προεορτιος*, die Therapeuten und Therapeutriden sich versammelten, Vorträge anhörten, Hymnen sangen, eine gemeinsame Mahlzeit und die allerheiligste Speise genossen, und darauf bis zum folgenden Morgen, mit Wechselgesängen und chorischen Evolutionen eine Pannychis begingen. [...]

Dass mit der je nach sieben mal sieben Tagen wiederkehrenden „Vorfeier“ >D.V.C.< den christlichen Sabbath habe andeuten wollen, mit dem „grössten Fest“ der Therapeuten, ihrem fünfzigsten Tage der Befreiung aber, den „höchsten aller Tage“ der

Christen, und deren Fest „der Befreiung aus der Knechtschaft des Irrthums“, dies geht ferner noch aus der Art und Weise hervor, in welcher sie die Beschreibung der Feier dieser Tage einleitet. Zu zwei verschiedenen Malen (893, E, 894, E) kommt sie auf die Feier des siebenten Tages zu sprechen, unterbricht aber beide Male ihre Schilderung durch zwei klug berechnete kleinere Excurse. Dieselben haben gewiss keinen andern Zweck, als bei dem Leser, wenn er an die einleitende Worte des letzten Theiles von >D.V.C.< kommt: „Nun will ich auch ihre gemeinsamen Zusammenkünfte beschreiben“, u. s. w., 895, B, den Gedanken anzuregen, es würde nun im folgenden die 892, E begonnene, 894, E weiter fortgesetzte Schilderung der therapeutischen Sabbathfeier zum dritten Mal wieder aufgenommen und durch die Darstellung des gemeinsamen Sabbathmahles (auf welches übrigens schon 894, E hingedeutet wird) zu Ende geführt werden. In diesem Glauben verbleibt nothwendigerweise der Leser von >D.V.C.< bis 899, B befangen. Mittlerweile werden ihm noch einige der bekanntesten Bilder aus der apologetischen Litteratur vorgeführt, gleichsam als eben so viele Symbole, welche ihn auf die richtige Auffassung des heiligen Mahles vorbereiten sollen ; dann erst erfährt er, dass die „gemeinschaftlichen Zusammenkünfte“ der Therapeuten nicht etwa je am siebenten, wie es doch >D.V.C.< 893, E 894, E so ausdrücklich versichert hatte, sondern je am sieben mal siebenten Tage stattfanden (το μὲν πρῶτον ἀθροίζονται δι ἑπτα εβδομαδῶν, 899, B). Auch aus diesem litterarischen Manöver erhellt, dass die Feier des neunundvierzigsten Tages weiter nichts als eine Erfindung von >D.V.C.< ist, zur bequemen Einkleidung einer christlichen Festfeier. [...]

[Waren auch die Hierakiten Samkhya-Asketen?]

[Ab Seite 142 lesen wir bei Ernst Lucius:]

Bei den zahlreichen Ursachen, die im Verlauf des dritten Jahrhunderts zusammentrafen und auf die Askese befördernd einwirkten, darf deren schnelle Entwicklung und Verbreitung zum voraus angenommen werden, und dies namentlich in Aegypten. Leider sind die Nachrichten, die uns darüber zu Gebote stehen, äusserst dürftig. Um so grössere Wichtigkeit kommt deshalb dem Bericht zu, den Epiphanius, her. 67, uns über eine der wichtigsten Erscheinungen aus der Geschichte der Askese überliefert hat, nemlich über den im dritten Jahrhundert in Aegypten lebenden Hierakas und seine Anhänger die Hierakiten.

Die Notiz des Epiphanius sagt kurz folgendes aus (vgl. Mosheim, >De rebus Christ.<, p. 903 ff. ; Pressel, >H. R. Encyc.< VI, p. 75 f.):

Hierakas aus Leontopolis, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, vertraut mit allen Wissenschaften, namentlich mit der Heilkunde und mit den heiligen Schriften des Christenthums, verfasste eine Reihe allegorischer Commentare zu dem Alten und dem Neuen Testament, sowohl in griechischer als in der ägyptischen Landessprache; auch dichtete er religiöse Hymnen und Lieder. In seinen Commentaren, worunter ein Commentar zum Sechstageswerk erwähnt wird, vertheidigte er Lehren, die Epiphanius am liebsten auf den Einfluss des Origenes zurückführen möchte. Jedenfalls war das System des Hierakas durch und durch spiritualistisch und dualistisch. Dieser Dualismus bekundet sich schon auf dem dogmatischen Gebiete in seiner unbedingten Verwerfung der leiblichen Auferstehung und in dem Satze „dass es bloss eine geistige Auferstehung gebe“. Noch viel unzweideutiger tritt dieser Dualismus in seiner Ethik zu Tage. Hierakas nämlich lehrte, dass die Unterdrückung des Sinnlichen die Hauptaufgabe des Menschen

sei, und dass er nur nach siegreich bestandem Kampf in das Himmelreich eingehen könne. Demgemäss sprach er den Kindern, die gestorben ehe sie das Alter der Selbstentscheidung erreicht, die Seligkeit ab. Als zum Sieg über das Sinnliche verhelfend, pries er das Fasten und das Sichenthalten von Fleisch und Wein an, wie er denn selbst ein strenges asketisches Leben führte, dem selbst Epiphanius seine Bewunderung nicht versagen kann. Doch die Vollkommenheit; lehrte er, könne bloss im ehelosen Leben erreicht werden. Ehelosigkeit sei die Vorbedingung der Seligkeit. Das Verbot der Ehe sei das specifisch Neue im Christenthum, da vor allem der Logos erschienen sei zu predigen die Enthaltbarkeit der Welt (την εγκρατειαν χηρυξαι εν τω χοσμω).

Diese Lehre, berichtet Epiphanius, fand zahlreiche Anhänger unter den ägyptischen Asketen (αυτιχα πολλοι των ασχητων των Αιγυπτιων αυτω συναπηχθησαν, §1). Hierakas gründete eine geschlossene Secte, in welcher bloss Aufnahme fanden: Unverheirathete, Einsiedler, Asketen und Wittwen. Die Hierakiten führten dieselbe Lebensweise wie der Stifter ihrer Secte. Sie enthielten sich der Ehe, des Weins und Fleisches, und übten sich in der Enthaltbarkeit dadurch, dass sie mit Frauen (§ 3) zusammenlebten.

Die Parallelen, welche sich aus der Schilderung der Hierakiten bei Epiphanius zu den in >D.V.C.< beschriebenen Zuständen ergeben, sind zahlreich, und es lohnt sich dieselben hier kurz anzudeuten. Hier wie dort haben wir es mit einer abgeschlossenen, für sich bestehenden Secte zu thun. Hier wie dort äussert sich die Askese in der Verwerfung des Wein- und Fleischgenusses, in der grundsätzlichen und vollständigen Enthaltung von der Ehe. Hier wie dort besteht die Secte aus Männern und aus Frauen, die zusammenleben, ein gemeinschaftliches Leben führen. Hier wie dort werden allegorische Commentare verfasst, neue Psalmen gedichtet und Bücher abgeschrieben (Epiphan. §, 3). Hier wie dort huldigt man dem extremsten Spiritualismus, und scheint endlich das Ziel der Askese das „Schauen“ gewesen zu sein. Die Uebereinstimmung in der Tendenz und den Ideen beider Secten hat sicherlich etwas überraschendes. Sollte etwa >D.V.C.< unter dem Namen Therapeuten die Anhänger des Hierakas gemeint haben? Dies dürfte schwerlich der Fall sein, - wenn gleich, mit einem gewissen Recht vielleicht, noch auf den Umstand verwiesen werden könnte, dass Hierakas, der Stifter des Asketenvereins von Leontopolis, nach der ausdrücklichen Versicherung des Epiphanius, § 1, ein Arzt war, d. h. ein θεραπευτηζ in dem Sinn, welchen dieses Wort in den ersten christlichen Jahrhunderten angenommen hatte; dass er aber nicht auf die Heilung der leiblichen Krankheiten, sondern auf die Heilung der geistigen Krankheiten (auf die Heiligung, § 2) der Menschen sein Augenmerk richtete; dass er deshalb ein θεραπευτηζ war, genau so, wie >D.V.C.< 889, D, dies Wort erklärt; dass es deshalb denkbar wäre, dass er und seine Anhänger kurzweg θεραπευται genannt worden wären. Weit weniger wäre man jedenfalls berechtigt in dem Titel von >D.V.C.< selbst eine Anspielung auf die Seele des Hierakas zu sehen. Dieser Titel heisst Περι βιου θεωπνιχου η ιχετων αρετων (nach Euseb. H. E. II, 18, blos π. β. θ.η.ιχετων). - Was mit dem Worte ιχετων eigentlich gemeint sei hat noch Niemand herausgebracht, da >D.V.C.< selbst keinen Anhalt zu dessen Erklärung bietet. Mehrere Hypothesen hat man darüber aufgestellt (s. Bouhier in: >Lettres pour et contre sur la fameuse question si les solitaires appelés Therapeutes ... etaient Chretiens<, Paris 1712, p. 59, cf. Montfaucon, ib., p. 183). Es wäre jedoch viel zu gewagt in den ιχεται von >D.V.C.< eine Anspielung auf die Ιεραχίται finden zu wollen, wenn gleich Epiphanius uns diesen Namen als den der Anhänger des Hierakas verbürgt, und andererseits es wiederum aus Epiphanius, her. 29, ersichtlich ist, dass >D.V.C.< verschiedene Titel geführt haben muss. - Jedoch, so phantastisch diese zwei

letzten Bemerkungen auch sein mögen, zuverlässig und sicher sind dagegen die oben zwischen Therapeuten und Hierakiten gezogenen Parallelen.

Dieselben sollen aber, wie bemerkt, nicht im geringsten die Identität beider Seelen darthun, noch den Beweis liefern, dass >D.V.C.< eine verkappte, zu Gunsten der Hierakiten geschriebene Apologie sei. Nur das sollen sie zeigen, dass das dritte Jahrhundert an Erscheinungen auf dem Gebiete der Askese weit reicher ist als dies auf den ersten Anblick scheinen könnte, dass bereits damals die Askese in den mannigfaltigsten Formen sich äusserte, dass deshalb nicht so ohne weiteres behauptet werden könne, die Abfassung von >D.V.C.< im dritten oder im Anfang des vierten Jahrhunderts hätte keinen Sinn, und Eusebius, indem er das Christenthum der Therapeuten so steif und fest behauptete, habe sich bloss durch verkehrte apologetische Gründe leiten lassen, er selbst aber habe noch keine Asketen kennen können, die in ähnlicher Weise wie die Therapeuten gelebt hätten.

[Fußnote von Lucius: Nur beispielsweise, und ohne dass die geringste Folgerung daraus sollte gezogen werden, sei hier noch auf einige asketische Gebräuche der Messalianer verwiesen. Die Messalianer (Euchiten) gehören wohl einer spätern Zeit an, aber Epiphanius, her. 80, deutet an, dass sie, wenngleich in einer etwas andern Gestalt, bis an den Anfang des vierten Jahrhunderts zurückreichen: sie wohnten um ein gemeinsames Heiligthum herum, waren besitzlos, verwarfen die Ehe und lebten, Männer und Frauen, in buntem Durcheinander. Nachts versammelten sie sich in ihrem gemeinsamen Heiligthum, sangen Hymnen, die sie auf Gott gedichtet hatten, u. s. w. Dies alles haben sie mit den Therapeuten gemein. Es bleibt dessen ohngeachtet eine unbeweisbare Vermuthung Scaligers, dass die Messalianer die Ausläufer der essenischen Therapeuten gewesen seien (s. Scaliger, Elenchus, cap. 28, in >Syntagma<, II, p. 470 sqq.; cf. Montfaucon. >Lettres<, etc., S. 184).]

Man hat allerdings in neuerer Zeit, in den über die Geschichte der Askese und den Ursprung des Mönchthums geführten Verhandlungen, dem Berichte des Epiphanius wenig Rechnung getragen. Weshalb wohl? Etwa weil derselbe bei Epiphanius steht? Aber kein Zug in dem der Aufzählung und Widerlegung der hierakitischen Ketzereien gewidmeten Capitel kann ja Verdacht erregen. Alles weist vielmehr darauf hin, dass dem Epiphanius schriftliche Quellen über Hierakas vorlagen. [...]

[Ernst Lucius versucht den Beweis zu erbringen, dass >De Vita Contemplativa< nicht von Philo im 1. Jahrhundert u. Zr. verfasst wurde. Er resümiert am Ende seines Buches, Seite 198: „Wir haben es demnach in >D.V.C.< mit einer Tendenzschrift zu thun, welche, da sie eine weit ausgebildete und in zahlreichen Ländern verbreitete Askese sowie Zustände voraussetzt, genau wie dieselben nur im Christenthum des dritten Jahrhunderts vorhanden waren, kaum anders aufgefasst werden kann, als eine, etwa am Ende des dritten Jahrhunderts, unter dem Namen Philo's, zu Gunsten der christlichen Askese verfasste Apologie, als erstes Glied eines an derartigen Produkten überaus reichen Litteraturzweigs der alten Kirche.“

Lucius beweist schlüssig, dass mit den sogenannten „Therapeuten“ keine jüdische Essener und keine Urchristen beschrieben sein können. Die angeblichen Beweise, die er für christliche Asketen des 3. und 4. Jahrhunderts gefunden hat, weisen jedoch viel treffender auf Samkhya-Asketen hin, von denen Lucius im 19. Jahrhundert nichts wissen konnte.

Die Indizien, die für Samkhya-Asketen sprechen, sind folgende:

- 1.) Sie waren in der ganzen damals bekannten Welt zu finden.
- 2.) Einige Theras, ältere Asketen, wurden nach Alexandrien gesendet. Wahrscheinlich bereits von König Ashoka und/oder später von Samkhya-Einsiedeleien aus.
- 3.) Sie lebten nicht in den Städten und Dörfern, sondern sie suchten die ländliche Einsamkeit.
- 4.) Die Zahl der Samkhya-Asketen überstieg die der Essener (und die der Urchristen) um ein vielfaches.
- 5.) Die Mitglieder werden nicht nach ihren Lebensaltern geehrt, sondern nach der Dauer ihrer Zugehörigkeit im Orden. Wenn zum Beispiel ein Fünfzigjähriger in den Orden eintrat, wurde er als ein Jüngling angesehen. Sie zählten ihr Alter nach der Dauer ihrer Mitgliedschaft. Siehe dazu oben >Die Fragen des Königs Menandros<. Der Asket Nagasena zählte ebenfalls sein Alter nach seinen Ordensjahren.
- 6.) Die Organisation der Samkhya-Gemeinschaft ist wenig hierarchisch gegliedert.
- 7.) Die Essener waren Bauern und Viehzüchter. Die Samkhya-Asketen lebten, ohne viel Erwerbsarbeit zu leisten, von ihrem Vermögen oder von Spenden oder vom Sammeln von Früchten (Feigen und Datteln). In Asien sind sie Bettelasketen. In Ägypten dürften sie Schwierigkeiten gehabt haben, ausschließlich mit Betteln ihren Lebensunterhalt zu bestreiten.
- 8.) Die Essener hatten bäuerlichen Besitz, die Samkhya-Asketen besaßen nur wenige Kleider und einige Schriftrollen (Bücher).
- 9.) Die Samkhya-Asketen essen nur ein Mal am Tag.
- 10.) Die Samkhya-Asketen sind wirkliche Philosophen. Sie „glauben“ nicht, sie „wissen“.
- 11.) Weibliche Samkhya-Asketen sind ihren männlichen Sektenangehörigen (fast) völlig gleichgestellt.
- 12.) Chrysippos schrieb ein Buch mit Titel >Therapeutikos<, das übersetzt heißt >Heilung von den Affekten<. Vielleicht kann man das Wort „Therapeuten“ richtiger übersetzen mit „Affektenheiler“?.

Das Werk >De Vita Contemplativa< kann durchaus ein Alterswerk des greisen und senil gewordenen Philo sein. Das bedeutet, es gab im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung und möglicherweise bereits ein oder zwei Jahrhunderte davor Samkhya-Asketen in Ägypten. Diese asketischen Ordensgemeinschaften könnten bis ins vierte Jahrhundert u. Zr. in Ägypten fortbestanden haben. Die sogenannten Hierakiten und auch die Messalianer (Euchiten) könnten ihre Ordensregeln von den Samkhya-Asketen übernommen oder gar noch bestehende Samkhya-Gemeinschaften dargestellt haben. Möglicherweise waren sie seit langer Zeit, seit Jahrzehnten oder gar seit Jahrhunderten, von ihren Ordensbrüdern und -schwestern in Asien abgeschnitten?]



SESH DISGUISED AS BUDDHA.

Quelle: Arthur Lillie: >India in primitive Christianity<, London 1909.

3.4: >Über das kontemplative Leben<¹⁶³

von

Philon (Judaeus) von Alexandrien

(1) Nachdem ich über die Essener gesprochen habe [...] werde ich, was in meiner Abhandlung sich folgerichtig anschließt, über diejenigen zu reden kommen, die sich begeistert der Kontemplation verschrieben haben; hierbei füge ich nichts von mir selbst hinzu, um sie etwa in ein besseres Licht zu rücken, was aus Mangel an guten Handlungen zu tun eine Gewohnheit aller Dichter und Prosaschriftsteller ist, sondern halte mich kunstlos an die reine Wahrheit, an der, wie ich weiß, selbst der redebegabteste Mensch versagt. Dennoch muss ich um sie kämpfen und diesen Kampf bis zu seinem Ende führen; nicht nämlich darf die Größe der Tugend, die diese Männer besitzen, Grund zur Schweigsamkeit werden, da sie es für recht halten, dass Treffliches nicht ungeschehen bleibt.

(2) Die Gesinnung dieser Philosophen zeigt sich schon an ihrer Benennung: Therapeuten und Therapeutinnen werden sie in der wahren Bedeutung des Wortes genannt, einerseits, insofern sie sich in der Heilkunst für befähigter erklären als sie in den Städten praktiziert wird – diese heilt nämlich nur den Leib, ihre aber die Psyche, wenn quälende, kaum heilbare Krankheiten sie im Griff haben und Lüste, Begierden, Traurigkeiten und Ängste, Habsucht, Unvernunft, Ungerechtigkeiten und ein endloser Haufen anderer Leidenschaften und Übel in sie eindringen – andererseits, insofern sie von der Natur und deren [gleichsam] heiligen Gesetzen darin belehrt worden sind, dem Seienden zu dienen, das dem Guten überlegen, reiner als das Eine und ursprünglicher als das Ungeteilte ist.

[...]

(11) Diese heilkundige Gruppe Gleichgesinnter, die sich beigebracht hat, immer nach der Betrachtung des Wirklichen zu streben, nicht um die mit den Sinnen wahrnehmbare Sonne bekümmert und niemals diese Haltung aufgebend, die zur vollkommenen Glückseligkeit führt.

(12) Sie gehen den Weg dieses Kultes, nicht weil es so üblich ist oder sie irgendwer dazu ermuntert oder auffordert, sondern weil die Liebe zum [gleichsam] Himmlischen sie mitreißt, wie die, die das Bacchusfest feiern oder wie die koryphantischen Tänzer in Verzückung geraten, bis sie sehen, wonach sie sich sehnen.

(13) Weil sie aus Sehnsucht nach einer [gleichsam] unsterblichen¹⁶⁴ und glückseligen Existenz glauben, dass ihr sterbliches Leben schon zu seinem Ende gekommen sei, überlassen sie ihr Hab und Gut den Söhnen und Töchtern oder auch anderen Verwandten und lassen ihnen so aus freien Stücken ein vorzeitiges Erbe zukommen. Die aber keine Verwandten haben, lassen einen Gefährten und Freund erben; denn wer sehenden Reichtum unmittelbar verfügbar erhalten hat, soll den blinden [im Sinne von: materiellen] denen abtreten, die im Geiste noch blind sind.

¹⁶³ Die Übersetzung aus dem Altgriechischen (nach der Textausgabe von Leopold Cohn und Siegfried Reiter: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Vol. VI, Berlin 1915, Seite 46-71) verdankt der Herausgeber Frau Ingeborg Hartung, Studentin der Gräzistik an der Universität Saarbrücken.

¹⁶⁴ Der Jude Philon unterstellt den Therapeuten fälschlich eine theistische Philosophie. Die Samkhya-Philosophen und die Stoiker sind jedoch Materialisten. Siehe oben das Kapitel 2.1: >Die stoische Physiktheorie<.

[...]

(16) Wie viel besser und bewundernswerter sind doch die, welche - von einem großen Drang nach Weisheit getrieben - Großmut höher als Geringschätzung [ihrer Mitmenschen] achten und freudig ihren Besitz verschenken, anstatt ihn zunichte zu machen, um sowohl Gefährten als auch sich selbst zu nützen, jenen, denen sie reich bis zum Überfluss gegeben haben, sich selbst durch die Gelegenheit zur Philosophie [zur Liebe zur Weisheit]. Sich um Geld und Besitztümer zu kümmern, zehrt die Zeit auf; gut ist es, seine Zeit sinnvoll zu verwenden, weil ja laut dem Ausspruch des Arztes Hippokrates „das Leben kurz, die Kunst aber lang ist“.

[...]

(18) Ohne sich noch von irgend einem [materiellen] Gut ködern zu lassen, fliehen sie - ohne sich noch einmal umzudrehen - und lassen Geschwister, Kinder, Frauen, Eltern zurück, ihre vielköpfige Verwandtschaft, ihren Freundeskreis, ihre Heimat, in der sie geboren wurden und aufgewachsen sind, weil das Gewohnte einen fest an sich bindet und zu verlocken in höchstem Maße fähig ist.

(19) Und sie lassen sich nicht in einer anderen Stadt nieder, wie unglückliche oder schlechte Sklaven, die ihre Herren um ihren Verkauf bitten, aber nur einen Besitzerwechsel, keine Freiheit, für sich zuwege bringen – jede Stadt nämlich, auch die mit den besten Gesetzen, ist vollgepackt mit unsäglichem Gewimmel und Lärm, die keiner aushalten wollte, den es einmal zur Weisheit geführt hat – (20) sondern sie suchen außerhalb der Mauern in Gärten oder auf einsamen Grunstücken die Einsamkeit, nicht aus irgendeiner rohen Menschenfeindlichkeit heraus, sondern um den Umgang mit anders gesinnten Menschen zu vermeiden, von dem sie wissen, dass er unnützlich, ja schädlich ist.

(21) Diese Sekte von Menschen findet sich an vielen Orten der Welt – denn am vollkommen Guten sollen ja sowohl Griechenland als auch die Länder der Barbaren Anteil haben – häufig kommen sie in Ägypten in jedem einzelnen der *nomos* genannten Gaue vor und am meisten in der Gegend von Alexandria.

(22) Die in jeder Hinsicht Besten ziehen in eine Kolonie, gleichsam eine Heimstätte, an einen überaus zweckdienlichen Ort, jenseits des Mareotischen Sees auf einem flachen Hügel gelegen, der wegen seiner Gefährlosigkeit und des guten Mischungsverhältnisses der Luft in bester Lage sich befindet.

(23) Die im Umkreis liegenden Gehöfte und Dörfer einerseits bieten dabei Schutz, die sanften Winde andererseits, die beständig sowohl vom See, der ins Meer mündet, als auch aus dem nahe befindlichen Meer aufsteigen, bewirken die gute Durchmischung der Luft, die aus dem Meer ist leicht, die aus dem See schwer, deren Mischung ein überaus gesundes Klima herstellt.

(24) Die Häuser der dort zusammen gekommenen, sind sehr einfach und bieten nur Schutz gegen die zwei allernotwendigsten Dinge: gegen die Glut der Sonne [am Tag] und gegen die Eiseskälte der Luft [in der Nacht]; sie stehen weder zu dicht beieinander, wie die Häuser in den Städten – etwas Lästiges, das die Laune verdirbt, wäre nämlich Nachbarschaft für sie, die die Einsamkeit schätzen und suchen – noch zu weit auseinander, weil sie die Gemeinschaft hochhalten und damit sie einander beistehen können, falls es zu einem Überfall von Räufern kommt.

(25) Inmitten ihrer Behausungen gibt es ein heiliges Gebäude, das Weihestätte (*semneion*) und Versammlungsort (*monasterion*) genannt wird, in das sie sich zurückziehen und in die Mysterien eines wehevollen Lebens eingeführt werden, wobei sie nichts mit hereinnehmen, weder Speis noch Trank noch irgend etwas von den anderen Dingen, die für die Bedürfnisse des Leibes notwendig sind, sondern Gesetzessammlungen, prophetisch verkündete Orakelsprüche, Hymnen und die anderen

Sachen, durch die sich Wissen und Gottesfurcht [richtig: Tugendhaftigkeit] mehren und zur Vollendung bringen lassen.

(26) Immer behalten sie nun das Gedenken Gottes [richtig: an ihre philosophischen Grundsätze] unauslöschlich im Gedächtnis, so dass sie sich auch in ihren Träumen nichts anderes als die Schönheit der [gleichsam] göttlichen Tugenden und Macht vorstellen; darum fangen viele im Schlaf auch zu sprechen an und geben im Traum die gepriesenen Lehrsätze ihrer [gleichsam] heiligen Philosophie preis.

(27) Zweimal täglich sind sie zu beten [richtig: zu meditieren] gewohnt, zu Tagesanbruch und am Abend; wenn die Sonne aufgeht, bitten sie um einen glücklichen Tag, dass er wahrhaft glücklich werde und himmlisches Licht ihren Verstand erfülle; wenn sie aber untergeht, darum, dass ihre Psyche von der Last der Sinneswahrnehmung und des sinnlich Wahrgenommenen gänzlich erleichtert werde, in sich selbst eine Stätte habe, um sich zu sammeln, Rat zu halten und hier der Wahrheit nachzuspüren.

(28) Die gesamte Zeitspanne vom frühen Morgen bis zum Abend dient ihnen zur Übung; sie lesen in den heiligen Schriften, befassen sich mit der althergebrachten Philosophie und deuten sie allegorisch, weil sie den Wortlaut für Sinnbilder einer verborgenen Natur halten, die im allegorischen Sinn klar wird.

(29) Sie haben auch Schriftwerke von Männern früherer Zeit, die Begründer ihrer Sekte gewesen waren, und viele schriftliche Denkmäler über die Art und Weise hinterlassen haben, wie die allegorische Auslegung angewendet wird, die sie gleichsam als Originale benutzen, um die Vorgehensweise dieser Doktrin nachzuahmen; somit lassen sie die Dinge nicht nur an ihrem geistigen Auge vorüberziehen, sondern komponieren auch Lieder und Hymnen auf Gott [richtig: auf den Aether-Logos, alias das Naturgesetz] in vieler Art von Versmaß und Melodie, denen sie notwendigerweise eine feierliche Form geben.

(30) So abgesondert verbringt jeder von ihnen sechs Tage lang für sich in den erwähnten Klausen und betreibt Philosophie, ohne aus der Tür zu treten, ja ohne auch nur den Blick in die Ferne zu erheben; am jeweils siebten Tage aber kommen sie zu einer gemeinsamen Versammlung¹⁶⁵ zusammen und setzen sich gemäß ihrer Altersabfolge in der Körperhaltung, die sich dafür ziemt, hin, die Hände halten sie in der Kleidung verborgen, wobei sie die Rechte zwischen Brust und Kinn stecken, die Linke aber an die Seite zurückziehen.

(31) Der Älteste und in ihren Lehren Erfahrenste tritt vor und hält mit festem Blick und fester Stimme einen Vortrag, mit Überlegung und Planmäßigkeit, ohne Redegewalt, wie sie die Rhetoren oder die Sophisten von heute benutzen, um Eindruck zu schinden, sondern er durchforscht und erklärt die in den Gedanken enthaltene präzise Bedeutung, welche nicht zum einen Ohr rein und zum anderen Ohr wieder heraus geht, sondern über das Gehör bis in die Psyche dringt und dort dauerhaft verbleibt. Alle anderen hören still zu und bekunden ihre Zustimmung allein durch Nicken des Kopfes oder Blinzeln der Augen.

(32) Diese gemeinsame Weihestätte, an der sie am siebten Tage zusammentreten, ist ein Doppelkreis, dessen einer Teil als Männersaal und der andere als Frauenbereich abgetrennt ist; denn es entspricht ihren Gepflogenheiten, dass auch die Frauen mit zuhören und den selben Eifer und die selbe Gesinnung an den Tag legen. (33) Und die Mauer zwischen den beiden Räumen ist vom Fußboden aus drei oder vier Ellen hoch nach Art einer Brustwehr hochgezogen, der obere Teil des Raumes bleibt bis zum Dach

¹⁶⁵ Hierbei handelt es sich um den Uposatha-Tag der Samkhya-Urbuddhisten. Da Uposatha-Tage etwa jede Woche gefeiert werden – sie sind nach dem Mondkalender ausgerichtet – lässt sich ihre Funktion vergleichen mit dem Sabbat des Judentums.

offen, aus zwei Gründen, damit das den Frauen von Natur aus geziemende Schamgefühl beachtet wird und damit sie, indem sie in Hörweite sitzen, mühelos aufpassen können, weil der Stimme des Vortragenden nichts im Wege ist.

(34) Indem er [der Älteste] im voraus Mäßigung gleichsam als Grundstein der Psyche dargelegt hat, baut er die anderen Tugenden darauf auf. Und keiner von ihnen darf Speis und Trank vor Sonnenuntergang zu sich nehmen, weil sie beschlossen haben, dass Philosophieren des Tageslichtes würdig ist, die notwendigen Verrichtungen des Leibes aber in die Finsternis gehören, weshalb sie dem einen den Tag zuteilen, jenem aber nur ein kurzes Stück der Nacht.

(35) Manchen, denen der Wunsch nach Erkenntnis stärker innewohnt, kommt auch erst nach drei Tagen der Gedanke an Nahrung; manche Leute haben einen solchen Genuss dabei und werden so schwelgerisch, wenn sie von der Weisheit bewirtet werden, die reichlich und freigebig ihre Lehrsätze aufischt, dass sie sogar die doppelte Zeit aushalten und mit Müh und Not nicht früher als nach sechs Tagen lebensnotwendige Kost verzehren, weil sie daran gewöhnt sind, so wie man sagt, dass die Zikaden sich von Luft nähren, wobei ihr Gesang ihnen, wie ich meine, die Entsagung erleichtert.

(36) Weil sie glauben, dass der siebte Tag etwas vollkommen Heiliges und ein ausgezeichnete Anlass zu Festlichkeit sei, befanden sie ihn einer auserlesenen Ehrung für würdig; nachdem sie um ihre Psyche Sorge getragen haben, lassen sie auch ihrem Körper Pflege zukommen und so wie sie auch das Zuchtvieh ruhen lassen, lassen sie von der beständigen Mühsal ab.¹⁶⁶

(37) Sie essen nichts Kostspieliges, sondern einfaches Brot und als Zukost Salz, das die Schlemmer unter ihnen mit dem Ysopkraut würzen, als Getränk haben sie Flusswasser; denn die Herren die die Natur den sterblichen Menschen auferlegt hat, nämlich Hunger und Durst, besänftigen sie und fügen nichts zu ihrer Schmeichelei hinzu, sondern gestehen ihnen gerade nur das Unabdingbare zu, ohne das das Leben nicht möglich ist. Darum essen sie nur so viel, dass sie nicht hungrig sind, trinken nur so viel, dass sie nicht durstig werden, und vermeiden Sättigung als Feind und Betrüger von Leib und Psyche.

(38) Zwei Arten von Bedeckung gibt es bei ihnen, Kleidung und Häuser; über die Häuser haben wir schon vorhin geredet, dass sie schmucklos und ohne Aufwand hochgezogen wurden, errichtet allein unter praktischen Gesichtspunkten; und ihre Kleidung ist in ähnlicher Weise ganz schlicht und dient nur der Abwehr von Hitze und Kälte. Ein dicker Mantel aus zottigem Fell im Winter, ein Kittel oder ein Leinengewand im Sommer.

(39) Kurz gesagt, sie üben sich in Anspruchslosigkeit, weil sie wissen, dass Dünkel der Ursprung von Lüge ist, Anspruchslosigkeit aber der Ursprung von Wahrheit, wobei beide die Beschaffenheit einer Quelle haben: aus der Lüge nämlich fließen die vielfältigen Erscheinungsformen des Übels, aus der Wahrheit aber ein Überfluss von guten Dingen, sowohl menschlichen als auch [gleichsam] göttlichen.

[...]

(64) [...] Stattdessen will ich auf die Gastmähler derer [der Therapeuten] zu sprechen kommen, die ihr eigenes Leben und sich selbst [...] der Erkenntnis und der wissenschaftliche Betrachtung von Naturvorgängen gewidmet haben.

(65) Hauptsächlich versammeln diese [die Therapeuten] sich nach Ablauf von sieben Wochen, nicht nur aus Ehrerbietung vor den einfachen sieben Tagen, sondern auch vor ihrer Potenz, sieben mal sieben; denn sie wissen, das dieser Zeitraum rein und ewig

¹⁶⁶ Der Uposatha-Tag war früher in den Ländern des Theravada-Buddhismus ein arbeitsfreier Tag, wie der Sabbat der Juden.

jungfräulich ist. Es ist aber auch ein Vorfest zum größten Fest, das der Fünfzig zugeteilt wurde, die heiligste und natürlichste unter den Zahlen, weil sie aus der Potenz des rechtwinkligen Dreieckes zusammengesetzt ist, das ja der Anfang der Entstehung aller Dinge ist.¹⁶⁷

(66) Wenn sie also weißgekleidet zusammenkommen, vergnügt und zugleich mit höchst würdevollem Ernst, wobei einer der Ephemereuten [ganztägigen Aufseher] – so heißen bei ihnen üblicherweise die, welche derartige Handlangerarbeiten ausüben – ein Zeichen gibt, dass sie sich, bevor sie sich zu Tische begeben, hintereinander der Reihe nach geordnet aufstellen und die Augen und Hände gen Himmel erheben, einerseits die Augen, da sie gelernt haben, das der Betrachtung Würdige anzuschauen, andererseits die Hände, weil sie rein von jedem Gewinnstreben und unbesudelt von der Erwerbsarbeit sind, beten sie zu Gott [richtig: dem Aether-Logos], dass ihre Mahlzeit zu seinem Gefallen sei und sich nach seiner Absicht vollziehe.

(67) Nach den Gebeten [richtig: gebetsartigen Formeln] legen die Ältesten sich nieder, wobei sie ihre Reihenfolge, die sich nach ihrem Beitritt richtet, beibehalten; aber nicht unbedingt für ihre Ältesten halten sie die Betagten und Grauhaarigen, sondern noch für ganz junge Kinder, falls sie erst spät die Liebe zu ihren Lehren gefunden haben, sondern diejenigen, die in frühester Jugend beigetreten waren und die Blüte ihrer Jahre mit der spekulativen Art der Philosophie verbrachten, welche die schönste und [gleichsam] göttlichste ist.¹⁶⁸

(68) Auch die Frauen nehmen am Gastmahl teil, von denen die meisten alte Jungfern sind, die ihre Keuschheit nicht aus Nötigung verteidigt haben - wie manche Priesterinnen bei den Griechen - sondern aus freiwilligem Entschluss, wegen des Strebens und der Sehnsucht zur Weisheit, in der ganz aufzugehen sie sich eifrig bemühen und darum die Begierden des Leibes gering achten, weil sie nicht nach sterblichen Nachkommen trachten, sondern [gleichsam] unsterblichen, welches allein die [...] beglückte Psyche aus sich selbst heraus zu gebären in der Lage ist, nachdem der Vater [richtig: die Aether-Sonne] in sie seine nur mit dem Verstand fassbaren Strahlen ausgesät hat, durch die sie [die Psyche] in die Lage versetzt wird, die Lehrsätze der Weisheit zu betrachten.

(69) Wie sie sich zur Mahlzeit hinlegen, ist eingeteilt: abgesondert sind die Männer zur Rechten und die Frauen zur Linken. Damit niemand etwa auf den Gedanken kommt, dass Kissen, zwar keine prächtigen, aber doch recht weiche für Menschen von Edelsinn und Esprit und geschult in Philosophie, bereitgestellt werden: nein, es sind Liegen aus Holz, darauf ganz billige Polster aus dem Papyrus der Umgebung, die unter den Ellbogen ein wenig aufragen, damit sie sich darauf abstützen können; denn sie mildern die rigorose Lebensweise der Spartaner ein wenig ab und leben eine Genügsamkeit, wie sie Freien schickt, weil sie eine heftige Abneigung gegen die Lockungen des Genusses empfinden.

(70) Sie lassen sich auch nicht von Sklaven bedienen, weil sie den Besitz von Dienern für gänzlich wider die Natur halten; sie hat nämlich alle als freie Menschen geboren. Die Ungerechtigkeit und Habgier mancher, welche nach Ungleichheit streben - ein Grundübel - versah die Stärkeren mit Macht über die Schwächeren, um sie unter dem Joch zu halten.

¹⁶⁷ Ernst Lucius, >Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese – Eine kritische Untersuchung der Schrift ‘De vita Contemplativa’<, Strassburg 1879, führt schlüssig aus, dass die Verherrlichung der Zahl fünfzig nicht aus dem jüdischen Glauben stammt.

¹⁶⁸ Die Buddhisten beginnen mit dem Eintritt in den Orden eine neue Zählung ihres Alters. Siehe dazu >Die Fragen des Königs Menandros<. Höchstwahrscheinlich war dies bei den Samkhya-Philosophen ebenso Brauch gewesen, z. B. nach der feierlichen Aufnahme in den Samkhya-Orden. Ein sehr starkes Indiz, dass Philon hier eine Samkhya- oder Urbuddhistengemeinschaft beschreibt.

(71) Wie gesagt gibt es bei diesem heiligen Gastmahl keine Sklaven, sondern freie Menschen verrichten die niederen Arbeiten; und wenn sie ableisten, was für die Gemeinschaft von Nöten ist, tun sie dies nicht unter Zwang oder warten ab, dass man ihnen Weisung erteilt, sondern kommen aus freiem Entschluss allen Aufforderungen geflissentlich und eifrig zuvor.

(72) Denn es sind nicht irgendwelche aufs Geratewohl herangezogene Freie, denen man diese Dienste aufträgt, sondern junge Leute aus ihrer Gemeinschaft, die mit großer Sorgfalt nach ihrem Verdienst ausgewählt wurden; eine Vorgehensweise, die sich anbietet bei edlen und geistvollen Menschen, die sich zu Höchstleistungen anstrengen; sie stehen den anderen zu Diensten, wie es mit Freude vollbürtige Söhne aus Ehrgeiz für ihre Väter und Mütter sind, wobei sie sich mit den Wahleltern ihrer Gemeinschaft in engerer Verwandtschaft sehen als mit ihren leiblichen, da es für Menschen von guter Gesinnung nichts Verbindenderes gibt als Vorzüglichkeit; sie kommen ungegürtet und lassen ihren Rock ungeschürzt herabhängen, um ihren Dienst zu leisten, weil sie kein Bild sklavischen Gebarens liefern wollen.

(73) Auf diesem Bankett – ich weiß, dass jetzt mancher lachen wird, wenn er dies hört, doch die, welche lachen, tun Dinge, die es verdienen, sie zu beweinen und zu beklagen – wird an jenen Tagen kein Wein serviert, sondern kristallklares Wasser, für die meisten kaltes, warmes aber für die unter den Ältesten, die an eine üppige Lebensweise gewöhnt waren; und ihre Tafel bleibt frei von Fleisch, auf ihr steht Brot als Kost und Salz als Ergänzung, denen zur Würzung Ysopkraut für die Feinschmecker unter ihnen beigegeben wird.

(74) Denn wie konsequentes Überlegen die Priester anleitet, die Opfer ohne Alkohol zu begehen, so leitet sie auch diese an, ihr Leben in Nüchternkeit zu führen; denn Wein ist das Gift der Unvernunft und erlesene Delikatessen reizen beständig das Unersättlichste unter den Ungeheuern, nämlich die Begierde.

(75) So läuft es also zu Beginn ihres Bankettes ab. Danach aber, wenn sich die Gäste in der Reihenfolge, die ich dargestellt habe, niedergelegt haben und die, die sie bedienen, sich zu Handreichungen aufgestellt haben, <breitet sich vollkommen Stille unter ihnen aus> – ja wann herrscht die denn nicht, mag jemand fragen; aber die Stille ist noch tiefer als vorher, so dass keiner auch nur einen Mucks von sich zu geben oder kräftiger zu atmen wagt – dann sucht ihr Vorsteher eine Passage aus ihren heiligen Schriften heraus oder erklärt einen Sachverhalt, zu dem ein anderer angeregt hat, ohne eine Prunkrede halten zu wollen – denn er ist nicht darauf aus, zu zeigen, wie gewandt er reden kann – sein Anliegen ist nur, dazu anzuregen, dass man sich die Sache näher anschaut, und wenn er eine Einsicht hat, will er sie auch denen nicht vorenthalten, die zwar nicht ähnlich scharfsinnig sind, aber zumindest ein ähnlich starkes Verlangen haben, etwas zu lernen.

(76) Und er baut seine Argumentation recht langsam auf, durch Wiederholungen drosselt er das Tempo und lässt sich Zeit, wodurch sich die Gedankengänge besser einprägen lassen, denn Zuhörer, die unfähig sind, Schritt zu halten, bleiben hinter der Auslegung dessen zurück, der ein schnelles Tempo vorlegt und atemlos die Beweisgründe aneinanderreicht, und sie verlieren den Faden.

(77) Mit gespitzten <Ohren und> auf ihn <gerichteten Augen> verharren sie beim Zuhören in ein- und derselben Haltung und bekunden mit Nicken und Blicken, dass sie achtgeben und verstehen, dass sie dem Sprecher aber Beifall zollen, mit Frohsinn in der Mimik, der sich langsam ins Gesicht schleicht, und dass sie verunsichert sind, mit einer sachten Kopfbewegung und einem Fingerzeig der rechten Hand; und nicht weniger aufmerksam als die Tischgenossen sind die dabeistehenden jungen Leute.

(78) Die Auslegung ihrer heiligen Schriften¹⁶⁹ erfolgt allegorisch über den tieferen Sinn; die gesamte Gesetzgebung scheint diesen Männern nämlich einem Lebewesen gleich zu sein, als Körper hat sie den Wortlaut der Anordnungen, als Psyche aber den in den Wörtern aufbewahrt liegenden verborgenen Sinn, in dem die vernunftgeleitete Psyche ihren Wesenskern mustergültig betrachten kann; sie blickt gleichsam in einen Spiegel der Bezeichnungen und sieht dort die überwältigende Schönheit der Gedanken widergespiegelt, entfaltet und enthüllt die Sinnbilder und bringt ihren tiefsten Grund nackt ans Licht für die, welche in der Lage sind, wenn man sie ein wenig daran erinnert, das Unsichtbare durch das Sichtbare zu sehen.¹⁷⁰

(79) Wenn der Vorsteher nun glaubt, alles hinreichend besprochen zu haben und sein Vortrag ihm, wie beabsichtigt, seine Ziele treffsicher erreicht zu haben scheint, die anderen dies aber von ihrem Zuhören glauben, klatschen alle Beifall, so, als freuten sie sich gemeinsam auf das, was noch folgt.

(80) Und dann steht einer auf und singt ein Loblied auf Gott [richtig: auf den Aether-Logos], entweder einen neuen selbstverfassten oder einen alten von Dichtern früherer Zeiten – denn viele Verse und Melodien haben sie uns hinterlassen, darunter Lieder in Trimetern, Prozessionshymnen, Lieder für Trankopfer, Altarlieder, Lieder für den stehenden oder tanzenden Chor, die gut durchrhythmisiert sind; nach ihm stehen die anderen der Reihe nach in der gebührenden Abfolge auf, wobei alle tiefschweigend zuhören, außer, falls es erforderlich ist, wenn sie den abschließenden Vers oder den Refrain singen. Dann stimmen nämlich alle, Männer wie Frauen, den Gesang an.

(81) Wenn jeder einzelne den Lobgesang vollendet hat, bringen die jungen Leute den vor kurzem erwähnten Tisch herein, auf dem die hochheilige Speise liegt, Brot aus Sauerteig mit Salz als Zukost, dem Ysopkraut beigemischt ist, aus Ehrfurcht vor dem gesegneten Tisch, im heiligen Vorhof aufgestellt; auf diesem liegt nämlich Brot und Salz ohne Würzung, die Brote dort wurden ohne Sauerteig gebacken und dem Salz ist nichts beigemischt.

(82) Es ziemte sich nämlich, dass die einfachsten und unverfälschtesten Dinge dem besten Stand - den Priestern - als Lohn für ihren Dienst zugeteilt wurde, während andere Leute zwar gleiches schätzen, sich aber der Brote enthalten, um den Besseren den Vortritt zu lassen.

(83) Nach dem Mahl aber feiern sie das heilige Fest die ganze Nacht über. Dieses nächtliche Fest läuft so ab: Alle stehen sie zugleich auf und in der Mitte des Speisesaales bilden sie zuerst zwei Chöre, ein Männer- und ein Frauenchor; für jeden Chor wählen sie einen Chorführer und Vorsänger, der, welcher der am meisten respektierte und musikalischste ist.

(84) Dann singen sie in vielen Metren und Melodien Hymnen, die sie auf Gott [richtig: auf Aether-Logos] verfasst haben, mal gemeinsam, mal im Gegengesang, wobei sie im Takt die Arme schwingen und tanzen, und in höchster Verzückung bald Danklieder, bald Oden singen, wobei sie die in der Chormusik übliche Bewegung in die eine, dann in die entgegengesetzte Richtung befolgen.

¹⁶⁹ Um welche "heilige Schriften" es sich hierbei handelt, bleibt völlig unerwähnt. Es sind die "heiligen Schriften" der Samkhya-Philosophen und der Samkhya-Theras, d. h. es sind philosophische und keine religiöse Schriften.

¹⁷⁰ Ernst Lucius, >Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese<, Strassburg 1879, übersetzt diese Stelle folgendermaßen: „Diese heiligen Schriften, welche die väterliche Philosophie enthielten, erklärten sie allegorisch. Demgemäss betrachteten sie die ganze Gesetzgebung als ein organisches Wesen (ζῶον), indem sie mit dem Leib die Worte, mit der Seele den tiefern, unter den Worten verhüllten Sinn verglichen, in welchem die vernünftige Seele, durch die Worte wie durch einen Spiegel hindurchblickend, hohe verborgene Gedanken schaue.“

(85) Dann, wenn sich jeder der beiden Chöre einzeln für sich am Gesang ergötzt hat, in der Weise, wie man auf Bacchusfesten den unvermischten Wein in langen Zügen trinkt, vereinigen sie sich und werden aus zweien eins, im Andenken an den Chor, der in Urzeiten am Roten Meer wegen der Wundertaten dort zusammentrat.¹⁷¹

[...]

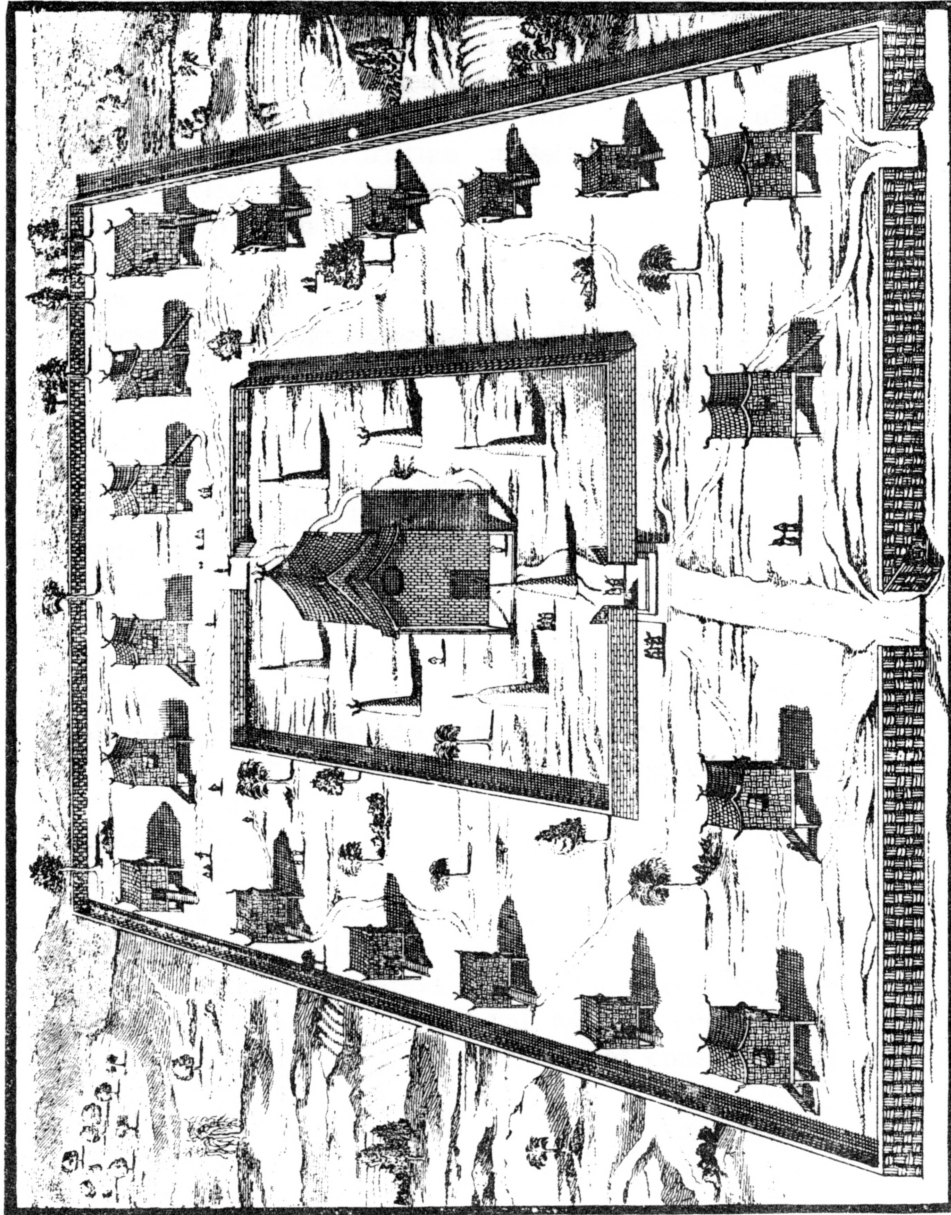
(88) In erster Linie an diesem Vorbild richtet sich dieser Chor aus Therapeuten und Therapeutinnen aus¹⁷², wobei sich in den widerhallenden und einander antwortenden Melodien die hohen Stimmen der Frauen mit den tiefen der Männer mischen, was einen Eindruck von wahrhafter Harmonie und tiefer Musikalität hervorruft; wunderschön sind nämlich die ausgedrückten Gedanken, wunderschön die Worte, verehrungswürdig die Tänzer. Das Ziel der Gedanken, Worte und Chortänzer liegt in der Frömmigkeit [richtig: in der Tugendhaftigkeit].

(89) Nachdem sie sich, von diesem schönen Treiben berauscht, bis in die frühen Morgenstunden hinein trunken gemacht haben, stellen sie sich, ohne dass ihnen der Kopf schwer wird oder sie einnicken, ja vielmehr deutlich aufgeweckter als sie es waren, als sie zum Fest eingetroffen waren, mit dem Gesicht und dem ganzen Körper in Richtung der Morgenröte auf und breiten, wenn sie die Sonne aufgehen sehen, die Hände gen Himmel aus; sie beten für einen gelungenen Tag, für Wahrheit und Schärfe des Verstandes; und nach den Gebeten geht jeder wieder in seine Klausur zurück, um den gewohnten Gang des Philosophierens zu beschreiten und daraus ihre geistigen Früchte zu ernten.

(90) Soviel von den Therapeuten, die eine tiefe Liebe zur Betrachtung der Natur und alles in ihr hegen; sie leben allein mit ihrer Psyche, als Bürger des Himmels und der Welt, dem Vater und Schöpfer des Alls [alias dem Aether-Logos] rechtmäßig ihrer Tugend wegen beigegeben, die ihnen die Freundschaft als passenster Ehrenlohn für ihre höchste Sittlichkeit verschafft hat, das Beste unter allem, was glücklich macht, weil es einen Menschen den Gipfel des Glücks erreichen lässt.

¹⁷¹ Dies ist eine Hinzudichtung und Unterstellung Philons, die durch nichts bewiesen wird, so auch die Einschätzung von Ernst Lucius, der sich der Hrsg. anschließt.

¹⁷² Wie Fußnote oben.



BUDDHIST MONASTERY, SIAM.

Buddhistische Klosteranlage von Siam

4. Kapitel

>Die ursprüngliche Lehre Buddhas<

[Wie die ursprüngliche Lehre des Siddhartha Gautama, genannt der Buddha, konzipiert war, wissen wir nicht. Es sind uns keine Originalschriften überliefert, sondern nur eine stark ins Theistische verfärbte Darstellung seiner ungefähren Lehre. Hier zuerst einige kurze Darstellungen von verschiedenen Autoren, die versuchen, die ursprüngliche Philosophie des Buddha Sakyamuni, des Weisen aus dem Sakyageschlecht, zu rekonstruieren.

Richard Pischel vertrat die These, dass die Philosophie Buddhas in wesentlichen Grundzügen mit der Philosophie Kapilas, der sogenannten Samkhya-Lehre, identisch sei. Kapila lebte höchstwahrscheinlich in Kapilavastu, der Heimatstadt Buddhas, jedoch lange vor Siddhartha Gautama. Samkhya heißt „Zahl“ oder „Aufzählung“ und bedeutet in übertragenem Sinne „das, was etwas in allen Einzelheiten beschreibt“. Kapila versuchte das Sein dadurch zu erklären, indem er aufzählte, was alles in ihm vorhanden und wodurch es bedingt sei.

Der Mensch muss zur Erkenntnis gelangen, dass ihn die Erscheinungen der materiellen Welt eigentlich gar nichts angehen, dass er dieser Materie fremd und unbeteiligt gegenüber steht. Dann hört der Schmerz, das Leiden auf. Der Mensch ist erlöst.]

4.1: Leben und Lehre des Buddha

von
Richard Pischel¹⁷³

VI. Kapitel: Die Lehre des Buddha

[...] Nach der Lehre des [theistischen] Samkhya besitzt jedes Wesen außer dem grobmateriellen, sichtbaren Körper (sthulasarira), der vergänglich ist, noch einen feinen, inneren Körper (lingasarira), der zusammen mit der Seele aus einem groben Körper in den anderen zieht. Dieser innere Körper ist der Sitz aller psychischen Vorgänge und er wird nach dem Samkhya durch eine Reihe von Elementen gebildet, an deren Spitze das Denkvermögen oder die Denksubstanz Buddhi (wörtlich: Verstand) steht. Diese Denksubstanz wird immer wieder in Bewegung gesetzt durch die Samskaras oder Vasanas, d. h. durch die im Verstande ruhenden Eindrücke, die von früheren Taten (Karman) im Verstande zurückgeblieben sind [...].

Die Samskaras sind also das, was [...] sich bei gegebener Veranlassung im Geiste entwickelt und zu neuen Taten führt. [...] Sie [die Samskaras] sind die latenten Eindrücke, die Prädispositionen, die die Möglichkeit zu guten und zu schlechten Taten geben [...], die sich unter bestimmten, für sie günstigen Bedingungen entwickeln. Solange sich also solche Samskaras im Geiste befinden, kann er nicht zur Ruhe kommen. Sie müssen daher vertilgt werden. Das geschieht, wenn der Mensch das „Nichtwissen“ (Avidya) vernichtet. Unter „Nichtwissen“ verstehen Samkhya und Yoga die Unkenntnis davon, dass Geist und Materie etwas voneinander ganz Verschiedenes sind. Erkennt der Mensch dies, so schwindet der Irrtum.

Die Verbindung von Geist und Körper wird gelöst, es tritt der Zustand des „Alleinseins“ (kaivalya), der „Erlösung“ (mukti), des „Erlöschens“ (nirvana) ein. Das Nichtwissen ist also die Ursache der Samskaras.

¹⁷³ Erschienen in: >Aus Natur und Geisteswelt<, 109. Band, Leipzig 1906.

Genau so lehrt der Buddha. Aber sein „Nichtwissen“ ist ein anderes. Die buddhistischen Texte lassen keinen Zweifel daran, was Buddha unter „Nichtwissen“ verstanden hat. Sariputra sagt einmal in einem alten Texte: „Das Leiden nicht kennen, o Freund, die Entstehung des Leidens nicht kennen, die Aufhebungen des Leidens nicht kennen, den Weg nicht kennen, der zur Aufhebung des Leidens führt, das, o Freund, wird ‚Nichtwissen‘ genannt.“ Dasselbe ergibt sich aus anderen Texten. „Nichtwissen“ ist also der Mangel der Kenntnis der Lehre Buddhas. Wer sie nicht kennt, kann die Samskaras nicht vernichten und damit nicht zur Erlösung gelangen. Childers, der in seinem >Dictionary of the Pali Language< (London 1875) mehr als irgend ein anderer das Verständnis der technischen Ausdrücke des Buddhismus gefördert hat, hat bereits bemerkt, dass die Samskaras hinüberleiten auf das Gebiet des Karman (Pali: kammam), d. h. der Handlungen des Menschen, seiner guten und bösen Taten. Wenn [...] der Geist zum Guten oder Bösen prädisponiert ist, so mußte notwendig die Frage entstehen, ob der Mensch aus sich heraus etwas tun könne, um diese Prädisposition zu beeinflussen. Darüber gingen die Meinungen weit auseinander. Die einen behaupteten, der Mensch könne sein Schicksal durch eigene Tat bestimmen, die anderen leugneten dies. An der Spitze der Leugner stand zur Zeit Buddhas Makkhali Gosala oder, wie ihn die Nördlichen nennen, Maskarin Gosalikaputra, einer der sechs Lehrer, die zugleich mit Buddha im Lande umherzogen. Es war der Stifter der Sekte der Ajivikas, die der König Ashoka (263 - 226, nach anderen 272 - 232 v. Chr.) in einer seiner Felseninschriften erwähnt. Sie müssen also damals noch zahlreich gewesen sein. Er ist auch den Jainas wohlbekannt, die ihn Gosala Mankhaliputta nennen und zu einem abtrünnigen Schüler ihres Meisters Mahavira machen. Von der Lehre des Makkhali ist uns leider sehr wenig bekannt. Wir erfahren aber, dass er lehrte: „Es gibt kein Handeln, es gibt keine Tat, es gibt keinen Willen“, also die Freiheit des Willens leugnete. Ihm traten Mahavira [der Begründer der Jaina-Sekte] und Buddha gegenüber. Mahavira lehrte: „Es gibt eine Anstrengung, ein Handeln, eine Kraft, einen Willen, mannhaftes Wollen und Tun“, und Buddha lehrte: „Ich lehre, dass es ein Handeln, eine Tat, einen Willen gibt.“ Buddha erklärte: wie von allen gewebten Gewändern ein härenes das Schlechteste sei, so sei von allen Lehren die des Makkhali die schlechteste. Nach Buddha kann also der Mensch sein Schicksal beeinflussen, ja bestimmen.

Der erste Satz der Kausalitätsformel besagt also: „Wer die Lehre des Buddha nicht kennt und nicht bekennt, wird nicht frei von den Präpositionen zu einer neuen Geburt“.

Der zweite Satz lautet: „Aus den Samskaras entsteht die Denksubstanz“. Das Wort für Denksubstanz ist Vijnana (Pali: Vinnana) und das entspricht genau der Buddhi des Samkhya. Die Scholiasten gebrauchen beide Worte als Synonyma. Buddhi ist gewöhnlich die Fähigkeit, Vorstellungen zu bilden und festzuhalten, die Urteilskraft, die Einsicht. In der Philosophie des Samkhya aber ist Buddhi eine Substanz, die Denksubstanz¹⁷⁴. Sie ist das Organ der Unterscheidung, des Urteils, der Entschließung; und sie gilt für das hervorragendste der inneren Organe, weshalb sie auch Mahat „das Große“ oder Mahan „der Große“ genannt wird, im Yoga Citta „Denken“, „Gedanke“, „Sinn“. Auch die Buddhisten bezeichnen das Vijnana als eine Substanz, ein Element (Dhatu). Es ist ihnen das sechste Element neben Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther. Es wird als ein feines,

¹⁷⁴ Fußnote des Hrsg.: Vergl. damit die Lehre Zenons „dass alle Dinge existieren [aus Materie bestehen], die am Sein teilhaben“, bzw. „dass selbst Denken, Vernunft und Weisheit etwas Körperliches, d. h. etwas Materielles seien“. Siehe weiter unten die angeblichen stoischen „Curiosa“.

nichtkörperliches Element gedacht, das nicht mit dem Menschen stirbt, sondern mit und durch die Samskaras nach dem Tode übrig bleibt und der Keim zu einer neuen Existenz ist. Es ist identisch mit dem Lingasarira des Samkhya (S. 62). Die Samskaras erzeugen es; es ist ihre Entwicklung, ihre Entfaltung, ihr In-die-Erscheinung-treten.

Eng damit verbunden ist der dritte Satz: „Aus der Denksubstanz entsteht Name und Form“. „Name und Form“ (Namarupa) ist von alter Zeit her der Name für „Individuum“, „Einzelwesen“. So heißt es in der Mundaka-Upanisad: „Wie die Flüsse, wenn sie in den Ozean fließen, Namen und Form verlieren und verschwinden, so geht der Weise, wenn er Namen und Form verloren hat, im höchsten himmlischen Geiste auf.“ Das Samkhya und der Yoga haben diese Bezeichnung nicht. Statt seiner gebrauchen sie Ahamkara, „das Ichmachen“, „die Annahme eines Ich, einer Individualität“. Das Samkhya läßt aber den Ahamkara aus der Buddhi entstehen, wie der Buddhismus Namarupa aus dem der Buddhi parallelen Vijnana. An der Identität kann also nicht gezweifelt werden.

Der vierte Satz ist: „Aus Namen und Form entstehen die sechs Organe“. Die sechs Organe sind die fünf Sinne und der Geist (manas), sowie ihre äußere Gestalt. Sowohl im Samkhya wie im Buddhismus werden diese noch im einzelnen spezialisiert, was aber hier nicht in Betracht kommt. Der vierte Satz besagt nichts weiter als: „Nachdem das Individuum sich theoretisch gebildet hat, tritt es durch die Beilegung der Organe praktisch in Erscheinung“.

Der fünfte Satz: „Aus den sechs Organen entsteht Berührung“.

Und der sechste: „Aus der Berührung entsteht die Empfindung“, führen den im vierten Satz ausgesprochenen Gedanken weiter. Die sechs Organe treten nach ihrer Erschaffung mit den Objekten in Beziehung. Innenwelt und Außenwelt berühren sich.

Daraus entsteht als siebenter in der Reihe der „Durst“, d. h. wie wir gesehen haben, der Wille zum Leben, die Lebenslust. Buddhistisch ist nur, dass gerade der Name „Durst“ ausschließlich gebraucht wird. Auch der Yoga hat aber diesen Ausdruck in ganz gleichem Zusammenhang, wenn er auch häufiger „Lebenslust“ und „Wunsch“ gebraucht.

Der achte Satz lautet: „Aus dem Durst entsteht das Haften“ (upadana), nämlich das Haften an der Existenz, das Befangenbleiben im Durste, das Hängen an den weltlichen Dingen, an den Freuden dieser Welt. Das Samkhya gebraucht für „Haften“ den Ausdruck „Tugend und Laster“ (dharmadharmau), was im Grunde ganz dasselbe ist.

Ganz übereinstimmend ist wieder der neunte Satz: „Aus dem Haften entsteht das Werden“ (bhava). Für Bhava hat das Samkhya [die Bezeichnung] Samsrti, „Kreislauf der Geburten“. Dafür wird sonst gewöhnlich Samsara gebraucht, und dies ist ein Synonymum von Bhava. Der Satz besagt also: „Das Hängen am Irdischen führt zu ewigen, neuen Existenzen“. Die Schlusssätze führen dies nur im einzelnen aus, indem sie Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kummer und Verzeiflung nennen. Der theoretische [philosophische] Buddhismus hat also ziemlich alles vom Samkhya-Yoga entlehnt.

Nächst dem Pratityasamutpada [das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit] ist im Buddhismus die wichtigste Lehre die von den fünf Skandhas. Skandha (Pali: Khandha) ist ein ebenso vieldeutiges Wort wie Samskara. Es bedeutet „Baumstamm“, „Schulter“, „Abteilung in einem Werke“, „Menge“, „Masse“. Im buddhistischen Sinne bedeutet es

die „Elemente des Seins“, die Elemente, aus denen sich jedes denkende Wesen zusammensetzt. Solcher Skandhas nimmt der Buddhismus fünf an: das Körperliche, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Samskaras und das Vijnana. Die beiden letzten Ausdrücke sind bereits aus der Kausalität bekannt. Als Skandhas werden sie aber weiter gefasst. Als Skandhas sind die Samskaras 52 an Zahl. Sie bezeichnen als solche die geistigen Fähigkeiten, die Äußerungen des menschlichen Geistes, wie Überlegung, Freude, Gier, Hass, Eifersucht, Scham u. dgl. Sie sind also vorübergehende Eindrücke. Vijnana dagegen bezeichnet Skandha das unterscheidende, kritische Erkennen des Geistes, die Unterscheidung, ob eine Tat oder ein Gedanke gut und verdienstlich, oder schlecht und ohne Verdienst, oder keins von beiden ist. Das Vijnana wird in 89 Unterabteilungen zerlegt und ist der wichtigste der fünf Skandhas, oft fast so viel wie Geist (Manas) selbst. Wie die Samskaras und das Vijnana werden auch die drei andern Skandhas in Klassen geteilt.

Das aus den Skandhas zusammengesetzte Wesen ist aber nach Buddha nichts Bleibendes, sondern etwas in ewigem Flusse und Wechsel Befindliches. Es gibt kein „Sein“, sondern nur ein ewiges „Werden“. Was wir „Persönlichkeit“ oder „Ich“ nennen, ist nur eine Summe von ununterbrochen aufeinanderfolgenden Bewegungen. Es gibt wohl Einzelemente, aber kein Ganzes. Alles ist in ewigem Wechsel. Das bekannteste und viel besprochene Beispiel für diese Lehre ist das vom Wagen. Es befindet sich bis jetzt ausführlich nur in einem Werke, das wohl dem zweiten Jahrhundert u. Zr. angehört, dem Milinda-panha (Die Fragen des Milinda); Milinda ist Menandros, der um 120 v. u. Zr. in Indien (Baktrien) regierte und von allen griechisch-indischen Königen seine Herrschaft am weitesten nach Indien hinein ausgedehnt hatte. Das Werk schildert eine Zusammenkunft des Königs mit dem buddhistischen Weisen Nagasena. Bei Beginn ihres langen Gespräches fragt Nagasena den König, ob er zu Fuß oder zu Wagen gekommen sei? Der König sagt, er gehe nicht zu Fuß; er sei mit dem Wagen gekommen. Nagasena fordert ihn darauf auf, anzugeben, was der Wagen sei. „Ist die Deichsel der Wagen? Oder die Achse? Oder die Räder? Oder der Wagenkasten? Oder der Fahnenstock? Oder das Joch? Oder die Zügel? Oder die Peitsche? - Milinda [König Menandros] muss alle Fragen verneinen und zugeben, dass „Wagen“ nur ein Wort sei, dass es in Wahrheit keinen Wagen gebe. Nagasena beruft sich zum Schlusse auf Verse, die die Nonne Vaira (Pali: Vajira) vor dem Buddha gesprochen habe: „Wie nach Zusammenbringung der Teile das Wort dafür „Wagen“ ist, so ist, wenn die Skandhas vorhanden sind, der Sprachgebrauch dafür „ein Wesen“. Oldenberg hat zuerst die Verse im Kanon nachgewiesen. Das Beispiel ist also alt. Auch das „Wesen“ oder, wie gewöhnlich gesagt wird, das „Selbst“, also das „Ich“, ist nichts Bleibendes. Wiederholt belehrte Buddha seine Zuhörer, dass unwissende, ungläubige Menschen seit undenklichen Zeiten die Ansicht gehabt haben: „Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst“, dass aber der wissende, gläubige Mensch sich bei Betrachtung aller Dinge sagt: „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“. Wie von allen andern Dingen, gelte dies auch von der eigenen Persönlichkeit. Es heißt einmal: Wenn zum Beispiel, ihr Mönche, ein Mensch in diesem Jetavana Gras, Holz, Äste, Laub nähme oder verbrenne oder je nach Bedürfnis verwendete, würde euch der Gedanke kommen, der Mensch nimmt oder verbrennt oder verwendet ja nach Bedürfnis uns?“ - „Nein, o Herr!“ - „Warum nicht?“ - „Es ist nicht unser Selbst und gehört nicht uns.“ - „So auch, ihr Mönche, gehört das Körperliche, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Samskaras, das Vijnana nicht euch. Gebt sie auf! Sie werden euch nichts zum Heil und Glück nützen.“

[...]

Wie mit dem Körper, ist es auch mit der Seele. Buddha leugnet die Existenz einer Seele durchaus nicht. Was er leugnet, ist nur, dass es eine ewige, unwandelbare Seele gibt, die etwas vom Körper durchaus Verschiedenes und Getrenntes ist. Auch die Seele [die Psyche] ist nur eine Masse von ewig wechselnden Einzelementen. Die Buddhisten treten daher auch den Materialisten gegenüber, die behaupten, es gäbe keine Seele¹⁷⁵.

Um dieses ewig sich Wandelnde und Wechselnde darzustellen, wählt Buddha mit Vorliebe das Bild eines Stromes, wie Heraklit, oder noch häufiger das Bild einer Flamme. So schon in der Bergpredigt von Gayasirsa. Als Kisagotami Nonne geworden war, zündete sie einst im Kloster eine Lampe an; und als sie die Flammen der Lampe vergehen und wieder erstehen sah, sprach sie: Ebenso erstehen und vergehen auch die lebenden Wesen; die, welche das Nirvana erreicht haben, werden nicht wiedergesehen“. Buddha erschien ihr und bestätigte ihr dies mit denselben Worten. In den Therigathas erzählt die Nonne Patacara, wie sie zur Erlösung gelangt ist. Zum Schlusse sagt sie: „Dann nahm ich eine Lampe, ging in das Kloster, sah mein Lager und legte mich auf das Bett. Ich nahm eine Nadel und zog damit den Docht heraus. Da kam mir Befreiung des Geistes, wie das Erlöschen der Lampe.“ Die Worte „wie das Erlöschen der Lampe“ lauten in Pali: padipasseva nibbanam. Das Wort nibbana, besser bekannt in der Sanskritform nirvana, ist das Wort, in dem die Lehre Buddhas gipfelt. Nirvana ist zusammengesetzt aus dem Präfix „nis“ = „aus“, „heraus“, „weg“, das vor tönenden Lauten zu „nir“ wird, der Wurzel „va“ = „wehen“ und dem Suffix des participii praeteriti passivi „na“. Es bedeutet also wörtlich „ausgeweht“, „erloschen“, „ausgelöscht“, substantivisch „das Auslöschen“, „das Erlöschen“. In diesem wörtlichen Sinne wird es oft gebraucht, wie in der eben angeführten Stelle. Sodann wird es übertragen auf das Erlöschen des Feuers der Luft. Wer die vier edlen Wahrheiten kennt, wer nach ihnen handelt, wer seine Leidenschaften völlig gebändigt hat, der erlangt schon auf Erden den Zustand seliger [beglückender] Ruhe, das Nirvana. Der Heilige [oder der Weise] braucht nicht auf den Tod zu warten, um erlöst zu werden; er findet die Erlösung [die Befreiung] schon auf Erden. In den Theragathas sagt der Thera Samkrtya: „Ich verlange nicht nach dem Tod, ich verlange nicht nach dem Leben. Ich warte auf meine Stunde, wie ein Knecht auf seinen Lohn. [...] Ich warte auf meine Stunde, voll Bewusstsein und Denken“. Alte Verse, die auch dem Sariputra zugeschrieben werden und sich teilweise auch in der brahmanischen Literatur finden. Die Texte heben überaus oft hervor, dass für den Buddhisten Nirvana zunächst und in erster Linie der Zustand der Sündlosigkeit [der Ethischguteit = der Weisheit] und der Leidlosigkeit ist. Einst kam der Wandermönch Jambukhadaka zu Sariputra und sprach zu ihm: „Man sagt, Bruder Sariputra, Nirvana, Nirvana! Was ist denn nun das Nirvana?“ - Und Sariputra antwortete: „Die Vernichtung der Leidenschaft, die Vernichtung der Sünde [des Ethischschlechten], die Vernichtung der Verblendung, das, Bruder, ist Nirvana.“ Auf die Frage des Jambukhadaka, ob es einen Weg zur Erlangung des Nirvana gebe, empfiehlt Sariputra ihm den edlen achtgliedrigen Weg. Im Dhammapada heißt es: Wenn du dich nicht mehr aufregst, (still) wie eine gesprungene Glocke bist, dann hast du das Nirvana erreicht; du wirst nicht mehr üble Reden führen.“ Und im Suttanipata: „Wessen Leidenschaften vernichtet sind, wer frei ist von Hochmut, wer den ganzen Pfad der Lust bewältigt, wer sich bezwungen und das Nirvana erreicht hat, fest an Geist, ein solcher wandelt richtig [ethischgut] in der Welt.“ Es gibt also eine Erlösung schon bei Lebzeiten. Das ist wieder nichts dem Buddhismus Eigentümliches. Allen philosophischen Systemen Indiens ist der Gedanke gemeinsam, dass die Erlösung [die Befreiung] nur durch eine bestimmte Erkenntnis erreicht, dann aber auch nicht mehr verloren werden kann. Diese

¹⁷⁵ Fußnote des Hrsg.: Auch die buddhistische „Seelenlehre“ ist ein Curiosum, wie die buddhistische Nirvana-Lehre, siehe unten.

Erlösung bei Lebzeiten heißt Jivanmukti, ein bei Lebzeiten Erlöster ein Jivanmukta. Der Jivanmukti der Brahmanan aber entspricht genau dem Samditthikam Nibbanam, „das Nirvana bei Lebzeiten“ der Buddhisten. Wenn also Buddha lehrte, dass das Nirvana schon bei Lebzeiten erlangt werden kann, so folgte er nur den Anschauungen seiner Zeit und seiner Vorgänger. Einigermaßen neu war nur der Weg, den er einschlug. Nirvana ist also zunächst nur das Erlöschen des Durstes [...]. Aber damit ist noch keine völlige Erlösung gewonnen. Die Erkenntnis hat nämlich keine rückwirkende Kraft auf die Taten, die ich vor der Erkenntnis ausgeführt habe, sie vernichtet nicht die Samskaras, die latenten Eindrücke. Die Folgen dieser Taten hat auch der bei Lebzeiten Erlöste zu tragen. Nach der Erkenntnis aber und damit nach der Erlösung bei Lebzeiten, begeht der Erlöste keine Taten mehr, die für die Zukunft vorauswirken, da er gegen die Dinge dieser Welt gleichgültig ist. Mit der Erkenntnis, dem Schwinden des Nichtwissens, hört also die Möglichkeit [...] schlechter Werke und damit die Möglichkeit einer neuen Geburt auf [existenzialistisch: hört die Illusion einer Wiedergeburt, eines ewigen Lebens auf]. Der Kreislauf des Lebens schließt mit dem Tode. Der Erlöste stirbt, ohne wieder aufzuwachen. Im Suttanipadta wird erzählt, dass, als Buddha einst zu Alavi weilte, kurz zuvor der Älteste Nigrodhakappa, der Lehrer des Vangisa, des Improvisators unter den Ältesten, gestorben war, Vangisa wollte wissen, ob Nigrodhakappa das Nirvana erreicht habe oder nicht, und fragte Buddha: „Das fromme Leben, das Nigrodhakappa geführt hat, war das für ihn vergeblich? Ist er ins Nirvana eingegangen oder existieren seine Skandhas noch?“ – Buddha antwortete: „Er hat den Durst nach Namen und Form in dieser Welt vernichtet, den Strom Maras [des Bösen], in dem er sich lange Zeit befand; er hat [Wieder-] Geburt und Tod restlos überwunden.“

„Er hat Geburt und Tod restlos überwunden“, heißt, kein Rest der Skandhas ist übrig geblieben; er wird nicht mehr wiedergeboren werden. Und als der Älteste Godhika sich selbst den Tod gegeben hatte, sagte Buddha: „Godhika, der Sohn guter Familie, ist ins Nirvana eingegangen, ohne dass seine Denksubstanz sich irgendwo befindet“, und „Godhika ist ins Nirvana eingegangen, nachdem er das Heer des Todes besiegt, keine Wiedergeburt mehr erlangt und den Durst mit der Wurzel ausgerissen hat.“

„Er ist ins Nirvana eingegangen“ ist im Original Parinibbuto; und so gebrauchen die Texte, wenn sie genau sprechen, von dem Zustand eines Toten, der die völlige Erlösung von der Wiedergeburt erlangt hat, stets Parinibbana (Sanskrit: Parinirvana) oder seltener Sammanibbana (Sanskrit: Samyannirvana), das „völlige Nirvana“. Das Werk, das uns vom Tode Buddhas berichtet, heißt Mahaparinibbanasutta; und als Buddha gestorben war, wird von ihm nur der Ausdruck Parinibbuta gebraucht. Das Nirvana hat also faktisch zwei Stufen: die Erlösung bei Lebzeiten, das Nirvana schlechthin, und die Erlösung nach dem Tode, das Aufhören der Wiedergeburten, das Parinirvana, nur ungenau auch Nirvana schlechthin genannt. [Fußnote: Dass zwischen Nirvana und Parinirvana zu unterscheiden ist, hat zuerst Rhys Davids richtig erkannt. Die Gleichsetzung von Jivanmukti und Samditthikam Nibbanam ist bisher übersehen worden.] Die erste Stufe ist die notwendige Vorbedingung für die zweite. Wer die richtige Erkenntnis der Lehre Buddhas erlangt hat und entschlossen ist, in ihr zu bleiben, der bekundet damit zugleich die Absicht, nicht mehr wiedergeboren zu werden. So ist Nirvana der Gegensatz zu Trsna = Durst. Ist Trsna die Bejahung des Willens zum Leben, so ist Nirvana seine Verneinung. Das Erlöschen des Durstes hat das Erlöschen des Lebens zur Folge, den ewigen Tod. Das ist die logische Konsequenz der Lehre Buddhas.

Es gibt nun eine Reihe von Stellen in den alten Texten, in denen Buddha die Frage über den Zustand nach dem Tode direkt abweist. Es ist daher die Behauptung aufgestellt worden, Buddha habe eine scharfe Formulierung des Begriffes Nirvana vermieden; und

das offizielle Dogma sei gewesen: Über den Zustand nach dem Tode hat der Vollendete nichts offenbart. Das ist nicht richtig. Allerdings weist Buddha die Frage ab, was aus dem Menschen nach dem Tode werde; aber nur, weil diese Frage für die Erlösung ganz unnötig sei. Er hat nicht den geringsten Zweifel daran gelassen, was das Ziel seiner Lehre ist: das Zur-Ruhe-Kommen aller Samskaras, d. h. aller Gedanken, die aus früheren Existenzen noch im Geiste sind; die Vernichtung der Denksubstanz, die Aufhebung aller Skandhas – der ewige Tod. Dass dieses Ziel erreicht werden kann, erkennt der Mensch beim Eintritt in das erste Nirvana, wo er bei Lebzeiten erlöst wird. Dann weiß er, dass diese Geburt seine letzte ist, dass es keine Wiedergeburt [und kein ewiges Leben] für ihn gibt, dass er beim Tode das volle Nirvana erlangt. So ist das erste Nirvana für ihn die Ursache des Glücks, das kummerlose, unvergleichliche Land des Friedens [hier auf Erden!], die Stätte, wo man kein Leid kennt, ein Ort, den die buddhistischen Quellen mit glühenden Farben schildern. Ausdrücke, wie die eben angeführten, konnten sehr wohl zu der Vorstellung von einem Paradies führen; und das ist in der Tat im nördlichen Buddhismus geschehen.

[...] Und auch hier wieder ist Buddha kein Neuerer und Entdecker gewesen. Name und Ziel finden sich ganz gleich nicht nur bei den Brahmanen, sondern auch bei den Jainas und anderen Sekten. Als philosophisches System steht der Buddhismus, wie schon erwähnt, nicht hoch. Er ist ganz abhängig vom Samkhya-Yoga und wurzelt durchaus in rein indischem Boden. Wollte aber Buddha überhaupt darauf rechnen, Jünger zu finden, so konnte er eine philosophische Begründung nicht entbehren. Der Gelehrte galt in Indien von ältester Zeit an nichts, wenn er nicht disputieren konnte; und Buddha hat in seinem langen Leben sich oft mit streitlustigen Priestern aller Sekten in einen Redewettkampf eingelassen. Nirgendwo war es leichter, ein neues philosophisches System zu gründen, als in Indien. Schon geringe Abweichung von einem älteren, bestehenden System genügte, um als Gründer eines neuen zu erscheinen. [...]

4.2: Nirvana - eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus¹⁷⁶

von
Joseph Dahmann

[Die Erklärung der philosophischen Zweideutigkeit des buddhistischen Nirvana-Begriffes, die der Jesuit Dahmann in der vorliegenden Abhandlung anprangert, um den Buddhismus in den Augen eines Europäers herabzusetzen und verächtlich zu machen, liegt im Kampf von zwei polaren Gegensätzen: Theismus und Atheismus. Zur Entstehung des philosophischen „Kuriosums“ gibt es zwei denkbare Möglichkeiten:

Entweder war Buddha ursprünglich ein atheistischer Philosoph - denn er baute seine Philosophie auf der Samkhya-Lehre des legendären Philosophen Kapila auf - und erst im Laufe späterer Jahrhunderte wurde seine Philosophie durch König Kanischka und auch in Folge mehrerer kriegerischer Kathastrophen (Einfall weiterer mongolischer Steppenvölker), sowie durch die Naturkatastrophe des Jahres 535 u. Zr.¹⁷⁷ in eine theistische Religion verwässert und dadurch letztendlich zweideutig.

Oder aber Buddhas Philosophie war von Anfang an als eine Art Geheimphilosophie konzipiert. Die jungen Philosophie-Interessierten bekamen seine Erlösungs-Lehre unter dem Deckmantel einer Religion dargeboten. Wobei Buddha auch hier die philosophischen Erkenntnisse Kapilas weiter entwickelte und ausbaute. Dies hatte den Vorteil, dass man von seinen politischen Gegnern nicht so leicht angegriffen werden konnte. Man entging so auch der Verfolgung der theistischen Fanatiker. Deshalb wählte Buddha einen sogenannten „mittleren Weg“ oder noch richtiger formuliert einen „Stufenweg“. Der Novize oder philosophische Neuling bekam die philosophischen Grundlehren im Gewand einer Religion dargeboten. Erst durch die längere Beschäftigung mit der Buddha-Lehre konnte der starke und potente Menschenverstand zur Erleuchtung gelangen: zur Endlichkeit aller Lebewesen und natürlich auch der Materie.

Was bringt es für einen Nutzen, zu dieser Erleuchtung zu gelangen? Der Nutzen ist ein sehr bedeutender und glückbringender. Während der philosophisch ungebildete Theist in endloser geistiger Unmündigkeit lebenslänglich ausgebeutet wird, hat der philosophisch gebildete und ethischgute Atheist das Wissen zur Hand, sich vor Lüge, Betrug und Ausbeutung schützen zu können. Aus diesem Grund wird auch heute noch in unseren angeblich so freien und demokratischen europäischen Staaten in den Schulen der Religionsunterricht stark gefördert und der Ethikunterricht möglichst zu verhindern versucht.

Der Buddhismus in der heutigen Form ist sowohl eine theistische Religion und zugleich eine versteckte atheistische Philosophie. Anders sind die Widersprüche nicht logisch zu erklären, die Dahmann unten aufdeckte. Für die unteren Schichten des Volkes ist die buddhistische Religion ein durchaus geeignetes Mittel zur Befriedigung ihrer metaphysischen Bedürfnisse¹⁷⁸. Für den philosophisch Gebildeten beinhaltet der Buddhismus zweifellos eine atheistische Philosophie. Der theistische wie der atheistische Buddhist findet im Nirvana die Stillung aller Ängste und Leiden, sogar die der Angst vor dem Tode, den er aufgehört hat zu fürchten.]

Einleitung .

¹⁷⁶ Erschienen: Berlin 1896.

¹⁷⁷ David Keys: >Als die Sonne erlosch - 535 n. Chr.: Eine Naturkatastrophe verändert die Welt<, München 1999.

¹⁷⁸ Fußnote des Hrsg.: Siehe dazu Arthur Schopenhauer >Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen<, in: >Die Welt als Wille und Vorstellung<, II. Band, Kapitel 17.

Wohl in keinem Bilde hat sich das indische Geistesleben so ureigen gezeichnet wie in dem Idealgebilde des Nirvana. Es ist ein echtes Originalstück altindischen Denkens, ein Gebilde, das in seiner grotesken Eigenart¹⁷⁹ die ganze Fremdartigkeit indischen Wesens und Strebens widerspiegelt, eine Vorstellung, zu der kein anderes Volk ein Seitenstück aufstellen kann. Nirvana geht aus dem innersten Sinnen und Suchen jener Spekulation hervor, die in mehrtausendjähriger Entfaltung eine der fruchtbarsten aller Völker und Zeiten geworden ist.

Reich und eigenartig hat sich Indiens Culturleben entfaltet. Im Bereiche dieses weit und massenhaft sich ausspannenden Volksthums erblühte ein Leben, das in allen Zweigen Früchte selbstständigen Schaffens hervorgebracht hat, in Kunst und Wissenschaft, in Wirthschaft und Recht. So fremdartig uns das Bild anschauen mag, das in den dichterischen und plastischen Formen der Dunst, in den gigantisch sich aufthürmenden Bauwerken ausgeprägt ist, so umweht doch der Zauber origineller Kraft diese Schöpfungen, und nicht selten strahlt ein tief künstlerischer Zug aus den Erzeugnissen hervor. In der Weitschichtigkeit und bunten Mannigfaltigkeit seiner Poesie tritt uns ein sprechendes Bild dieses reich begabten Volksthums entgegen. Aber seinen hervorstechendsten Zug erhält wohl das Bild in der Fülle und Vielseitigkeit philosophischer Spekulation, die hier empor wuchs.

Mit der üppig sich emporrankenden Dichtkunst wetteifert eine kühn und keck emporstrebende Philosophie, die stetig den Versuch erneuert, alle Höhen und Tiefen des Seins zu ergründen. Diese Spekulation kleidet sich allerdings in Formen und Vorstellungen, die für den Fernstehenden vielleicht nur den Werth eines literarischen Curiosums¹⁸⁰ besitzen. Wer sich aber von dem phantastischen Gepräge des Aeusseren nicht abschrecken lässt, dem entrollt hier die Geschichte der Philosophie eines der lehrreichsten Entwicklungsbilder. Werthvoll sind uns die poetischen Sagen und Erzählungen aus Indiens Vorzeit. Aber der Schimmer dieser Sagen tritt zurück gegenüber den tiefgreifenden Gegensätzen, die sich auf dem Boden der Philosophie entgegenstehen. Vergebens sucht der Forscher nach den Spuren jener völkerbewegenden Kämpfe, deren Echo in so manchem Kampf- und Siegesliede, in so mancher Sage und Erzählung nachzuklingen scheint. Um so anziehender treten die geistigen Bewegungen der älteren Zeit in jenen machtvoll emporwachsenden und sich befehrenden Schulen der Philosophie hervor. Wir gewahren ein stetes Auf- und Niederwogen der Meinungen und Gegensätze. Im Vordergrund steht der Kampf einer idealistischen [theistischen] und materialistischen [atheistischen] Weltanschauung.

Schon die Cultur der in den vedischen Schriften sich abspiegelnden Zeit ist der Schauplatz der interessantesten Kämpfe. Zu seltsamen Systemen verkörpert treten diese Richtungen einander gegenüber. Bis in die Lieder des Rig-veda lassen sich die Spuren dieses Gegensatzes zurückverfolgen. Da, wo die ersten Strahlen philosophischer Reflexion über die vedischen Höhen hinüberblitzen, beleuchten sie schon diesen Widerspruch der Meinungen. Dieselben Gesänge, in denen zum ersten Male das Brahma

¹⁷⁹ Fußnote des Hrsg.: Hier ist es sogleich angebracht, dem Leser mitzuteilen, dass Dahlmann ein Jesuit war. Die ganze Schrift ist so wertvoll im Einzelnen so tendenziös im Ganzen. Man spürt förmlich die arrogante Überheblichkeit eines fanatischen Theisten. Die >Einleitung< Dahlmanns erbringt nach meiner Überzeugung den Beweis, dass es sowohl einen theistischen als auch einen atheistischen Buddhismus gab und noch gibt.

¹⁸⁰ Fußnote des Hrsg.: Der Theist Dahlmann bezeichnete die buddhistische Philosophie abwertend als ein „Curiosum“. Die Entstehung dieses philosophischen Widerspruchs ist jedoch leicht erklärbar. Die ursprüngliche Philosophie Buddhas war atheistisch, wie die ursprüngliche Samkhya-Philosophie, und wurde im Laufe der späteren Jahrhunderte in eine theistische Philosophie, bzw. Religion verwässert.

als das wahre Sein und Wesen aller Dinge aufleuchtet, durchzuckt schon der Zweifel an ein Jenseits, ein Zweifel, der sich bald zum krassesten Skepticismus und Atheismus verdichtet. „Man fragt nach dem Ursprung der Welt und der Götter und meint zuletzt, am Ende wissen die Götter selbst nicht, woher sie stammen¹⁸¹.“

Weit bedeutsamer als die Rig-veda-Periode ist jene Epoche, die den Uebergang aus der altvedischen Zeit zur altepischen bildet, eine Epoche, die sich nach oben durch die philosophischen „Waldbücher“ (Aranyaka), nach unten durch die altepischen Dichtungen begrenzt. Monistischer Idealismus und Materialismus ringen hier um die Vorherrschaft. Dem Idealismus leuchtet das wahre Sein als Brahma, als die eine, ungetheilte Wesenheit im tiefsten Grunde des eigenen Selbst (atman). Der Materialismus sucht und findet das Sein nur im Bereiche der Sinne. Hier mündet alles Streben im „reinen Sein“, dort im „absoluten Nichts“. Ein glänzendes Bild dieser Kämpfe entwirft die epische Dichtung¹⁸². „Es scheint, als ringe die Skepsis mit der auf dem Boden des Veda stehenden Wissenschaft um die führende Rolle auf dem Gebiete der Philosophie. Der emporstrebenden Macht der Skeptiker weiss sich die rechthgläubige Schule kaum mehr zu erwehren. Ein überaus fesselndes Bild entfaltet sich in der Schilderung jener Geisteskämpfe. In Scharen überschwemmen die Leugner des Jenseits das Land. Die Versammlungen hallen wieder von ihrem nihilistischen Schlagwort „Nichts besteht“. Für sie existiert keine Unsterblichkeit der Seele, kein Jenseits. Thorheit ist es, an eine Fortdauer der Seele zu glauben. Denn die Seele unterscheidet sich nicht vom Körper. Hier ist der Skepticismus zum krassesten Materialismus vorgedrungen. Keineswegs gehören diese skeptisch-nihilistischen Richtungen einer späten Zeit an. Schon in den alten Upanishads begegnen uns diese „formgewandten, frivolangehauchten Dialektiker von überwiegend materialistischem Anstrich“¹⁸³. Hier der gähnende Abgrund des Nichts, dort die schwindelnde Höhe des Seins in Brahma, das sind die beiden äussersten Pole jener Bahn, in deren Lauf sich die ganze Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Systeme vom idealistischen Vedantin bis zum materialistischen Carvaka bewegt, hier astitvam, „Sein“ dort nastitvam „Nichtsein“. Tiefere Gegensätze lassen sich nicht denken.

Und doch, so breit und weit diese Kluft sich spalten mag, der Boden der indischen Philosophie führt den Vertreter des Idealismus und den Vertreter des Nihilismus¹⁸⁴ einander näher, als der grelle Schein des Gegensatzes es ahnen ließe. Das „Sein“ des Philosophen des Brahma und das „Nichtsein“ des Materialisten (brahmavadin und cynyavadin) treffen in dem merkwürdigsten aller indischen Begriffe und Ideale, in Nirvana zusammen. In seinem Bedeutungswandel umschließt Nirvana die wichtigste Phase der indischen Philosophie. Die Geschichte dieses Wortes, der Process seines Wandels und Wechsels gehört nicht dem Buddhismus, sondern dem vorbuddhistischen Zeitalter an.

Den Freund buddhistischer Forschung werden diese Worte vielleicht befremdend überraschen. Bislang war er gewohnt, Nirvana nur im Bereiche des Buddhismus zu ergründen und zu begründen. Nur im Rahmen der buddhistischen Weltanschauung schien diese Idee heimathlichen Grund zu finden. Wohl war ihm bekannt, dass Nirvana auch in der brahmanischen Literatur reichlich bezeugt war. Aber diese Bedeutung trat vor der centralen Stellung zurück, die Nirvana im Kreise der buddhistischen Vorstellungen

¹⁸¹ >Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch<, S. 218.

¹⁸² A. a. O. S. 217, 218.

¹⁸³ H. Oldenberg, >Buddha<, S. 71.

¹⁸⁴ Fußnote des Hrsg.: Die Definition von „Nihilismus“ ist weltanschaulich verschieden. Der Theist, in diesem Falle Dahlmann, bezeichnet die Atheisten als Nihilisten, weil sie nicht an ein Jenseits oder an etwas Ewiges glauben; mit dem gleichen Recht können die Atheisten die Theisten als Nihilisten bezeichnen, weil sie das Diesseits entwerthen.

einnimmt. Dort bleibt die Bedeutung eine untergeordnete; hier ist Nirvana der bewegende Mittelpunkt. Gehörte auch das Wort der älteren brahmanischen Philosophie an, so hatte jedenfalls der Buddhismus die Bedeutung umgeprägt und das Wort zum Sondergut seiner Lehre gestempelt. Nirvana ist das buddhistische Ideal der Glückseligkeit. - Doch eine Frage sei mir gestattet:

Wie kommt es, dass gerade im Kreise der buddhistischen Literatur keine Bedeutung so umstritten scheint wie jene von Nirvana? Seit mehr denn siebenzig Jahren fesselt der räthselhafte Begriff die europäische Forschung; und mit der steigenden Bedeutung des Buddhismus trug sich das Interesse für Nirvana in weitere Kreise. Wissenschaftliche Untersuchung und populäre Darstellung lösten sich ab, um uns dieses Ideal buddhistischer Glückseligkeit näher zu rücken. Es wäre zu erwarten gewesen, dass die einschränkende Betrachtung endlich auch zu einem abschließenden Ergebniss geführt hätte. Das Gegentheil ist eingetreten. Die ausschließende Untersuchung des buddhistischen Nirvana hat eher hemmend als fördernd auf die Ermittlung des Sinnes und der Bedeutung zurückgewirkt. „Seitdem Europa mit dem Buddhismus bekannt geworden, hat die Frage nach dem wahren Wesen von Nirvana zu einer grossen Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten geführt¹⁸⁵.“ Und dieser Gegensatz ist bis zur Stunde noch nicht ausgeglichen. Woher dieser Widerstreit?

Ich gebe zu, dass die Forscher in ihrer Mehrheit heute in Nirvana vollständige Vernichtung erblicken. Auch ich gestehe, dass diese Ansicht allein sich in Einklang bringen lässt mit der buddhistischen Seelenlehre. Aber Nirvana als unbedingte Vernichtung löst uns noch lange nicht die widerspruchsvolle Darstellung, in welcher die ältesten buddhistischen Texte das Ideal der Glückseligkeit zeichnen. Und an diesen Widersprüchen sind bis jetzt alle Erklärungen gescheitert¹⁸⁶. „Die Meinungsverschiedenheit“, schreibt Childers, „wurzelt in dem Umstande, dass die buddhistischen Texte eine doppelte Reihe von Ausdrücken bieten; die eine fordert ewig dauernde Glückseligkeit, die andere unbedingte Vernichtung. Dem entsprechend sehen die einen in Nirvana selige Freiheit von allen Begierden und Leiden, die andern vollständige Aufhebung der Existenz¹⁸⁷.“

Die etymologische Bedeutung lässt die Frage offen. In seinem participialen Gebrauch ist Nirvana eine irreguläre Bildung der Wurzel va, für nirvata „ausgelöscht“, „verweht“. Als Substantiv ist es eine selbständige Nominalbildung wie niryana, nirmana, im Sinne von das „Verwehen“ das „Erlöschen“. Beide Formen begegnen sich in der Bedeutung des Erlöschens¹⁸⁸. Hier nun, wo die Etymologie ihre Aufgabe erschöpft, beginnt das Dunkel, in das sich Nirvana hüllt. Würde nicht, so fragt Max Müller, eine Religion, die zuletzt beim Nichts anlangt, aufhören eine Religion zu sein? Sie wäre nicht mehr, was jede Religion sein soll und sein will, eine Brücke vom Endlichen zum Unendlichen; sie wäre

¹⁸⁵ Childers, >Dictionary of the Pali-Language<, London 1875, S. 265.

¹⁸⁶ Fußnote des Hrsg.: Es gibt hierzu sogar mehrere sehr plausible Erklärungen: Außer der ursprünglich atheistischen Philosophie Buddhas könnte er seine Lehre von Beginn an zweigleisig konzipiert haben. Buddha wusste, dass es Menschen gibt, die den Gedanken der Endlichkeit ihres Daseins nicht ertragen können. Auch sollten junge Philosophie-Interessierte nicht durch das abwertende Materialismus-Schimpfwort abgeschreckt werden. Außerdem musste sich der Buddhismus in späteren Jahrhunderten vor dem fanatischen Monotheismus vorsehen.

¹⁸⁷ Childers, >Dictionary of the Pali-Language<, London 1875, S. 265. Anmerkung des Hrsg.: Das eine schließt das andere nicht aus. Man kann sowohl „Freiheit von allen Begierden und Leiden“ erstreben und trotzdem „an die vollständige Aufhebung der Existenz“ nach dem Tode glauben.

¹⁸⁸ A. Weber, >Indische Studien<, Bd. V, S. 139.

ein trügerischer Steg, der plötzlich abbricht und den Menschen eben da, wo er das Ziel des Ewigen erreicht zu haben wähnt, in den Abgrund des Nichts hinabstürzen lässt¹⁸⁹.

Doch es wird schwer halten, in solchen allgemeinen Erwägungen eine befriedigende Lösung zu Gunsten einer ewigen Fortdauer zu finden. Treffend bemerkt Oldenberg über diese „Grenzen zwischen Möglichem und Unmöglichem“, manches lasse sich in der träumerischen Atmosphäre Indiens verstehen, was „in der Luft des Westens“ unverständlich wäre. Und so ist es denn nicht undenkbar, dass aus den geistigen Kämpfen um das Problem des Seins eine Richtung hervorging, die des Räthsels Lösung in dem äussersten Gegensatz, im Nichts selbst suchte. Tritt uns doch auch in den Carvaka eine Schule entgegen, die mit kynischer Offenheit die Propaganda der krassesten nihilistischen Weltanschauung gegen die Vedagläubigen ins Feld führte. Der Religion des Brahma (brahmavada) stellen sie die „Religion“ der Oede und Leere des Nichts (cunyavada) entgegen¹⁹⁰.

Aber auch „in der schwülen träumerischen Stille Indiens“ findet das „Mögliche“ einmal seine Grenze, und es würde meines Erachtens hart an die Grenze des Unmöglichen streifen, dass dem erobernden Buddhismus so weite Länder- und Völkergebiete zufallen konnten, wenn er wirklich in der Vernichtung sein Ideal der Glückseligkeit suchte. Der Frage Max Müller's möchte ich daher eine andere Wendung geben. Wäre es möglich, dass die Religion des Buddha mit dem Nichts und der Negation des Nirvana jene geistigen Eroberungen unternahm, die wir alle anerkennen müssen, Eroberungen, die sich über Indiens Grenzen hinaus nach dem östlichen und südlichen Asien erweitert haben und hier noch heutigen Tages eine kleine Welt für sich bilden? Nirvana, die Oede des Nichts, ein „welteroberndes“ Ideal! In dieser Fassung erhält die Frage eine hervorragend kulturhistorische Bedeutung. Wir dürfen nicht vergessen, dass der Buddhismus auf das Culturleben Ostasiens einen tiefgreifenden Einfluss ausgeübt hat. Verdankt er diesen Einfluss seinen religiösen Idealen?

Ich gebe zu, dass der Buddhismus jener Länder heute nur mehr ein mattes Abbild jenes alten Buddhismus ist, der sich in den ältesten Denkmälern widerspiegelt. Wenn Gotama Buddha aus seinem zweitausendjährigen Nirvana erwachte, würde er in den chinesischen, japanischen, siamesischen Formen vielleicht nur Schattenbilder seiner Lehre wiedererkennen. Aber das lässt die Thatsache unberührt, dass die altbuddhistische Lehre von Nirvana es war, die erobernd von Land zu Land sich weiterpflanzte. An den Gebirgskolossen des Himalaya fand sie keinen Wall, an den mächtigsten Strömen kein Hinderniss ihrer Verbreitung. Auf jenen Heerstrassen, die ein reger Handel schon seit vielen hundert Jahren erschlossen hatte, zogen die wandernden Asceten einher, wie sie uns in den ältesten Quellen geschildert werden, in das braune Gewand gehüllt, die Sinne bezähmend, um sich und andere aus dem wilden Meere der Leiden an das rettende Ufer des Nirvana zu tragen. Seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. erblüht der Buddhismus in Ceylon, seit dem ersten Jahrhundert dringt er nach China und den angrenzenden Gebieten vor. Unbestreitbar bleibt die Thatsache, dass die Grundlehren des Buddhismus überall begeisterte Aufnahme fanden. Da drängt sich die Frage auf: welcher Art war dieses Ideal des welterobernden Buddhismus. Wurde jenen Völkern in Nirvana eine ewigdauernde Glückseligkeit geschildert? Oder bedeutete ihnen Nirvana Vernichtung alles Seins?

Der Buddhismus strebt nur dem einen Ziele der Erlösung zu. Die Erlösung entreisst den Menschen dem Strome des Werdens und Vergehens und hebt jegliches Leiden auf. Denn alles Sein ist Werden und Wandel, und aller Wandel ist Leiden. Nirvana ist das erlösende Endziel und bezeichnet den Augenblick, in dem Werden und Vergehen, Hoffen und

¹⁸⁹ Vgl. Oldenberg, >Buddha<, S. 291, 292.

¹⁹⁰ Mahabharata, Epos und Rechtsbuch, S. 218.

Fürchten, Lieben und Leiden, kurz jeder Schatten des Seins verweht, jeder Schimmer irdischer Freude erblasst. Alles erlischt, was den Menschen an Sinn und Sinnlichkeit fesselt. Und was tritt an die Stelle des Wandels?

Diese Frage legte sich der Betrachtung so nahe, dass sie zu einer Antwort hindrängte. Ist es die Oede und Leere des Nichts oder der beseligende Zustand leidensloser Fortdauer?¹⁹¹

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Eine Lehre, die sich lediglich auf die dürre Negation aller Leiden beschränkte, Werden und Wandel aufhob, hätte niemals so erobernd vordringen können, wie der Buddhismus es gethan. Das Nirvana dieses erobernden Buddhismus schloss die Fortdauer nach dem Tode nicht aus; es schwebte als ein Zustand ewig dauernder Glückseligkeit, als „Stätte der Unsterblichkeit“, als „die rettende Insel“ seinen Anhängern vor Augen. Ohne ein solches Ideal hätte der Buddhismus jener Länder niemals die beherrschende Stellung gewinnen können, die er viele Jahrhunderte einnahm. In diesem Sinne stimme ich den Ausführungen Max Müller's durchaus bei. „Eine Religion, die zuletzt beim Nichts anlangt, hätte aufgehört Religion zu sein“ und würde niemals einen durchgreifenden Einfluss auf die breiten Massen gewonnen haben.

Aber entspricht ein solches Nirvana, wie wir es aus völkerpsychologischen Gründen voraussetzen, dem Systeme und der Darstellung der buddhistischen Lehren selbst? Diese Frage berührt den Kern der Nirvana-Forschung. Wäre nun die buddhistische Schilderung klar und unzweideutig, so müsste sich die Frage - schließt Nirvana die Fortdauer nach dem Tode aus? - bald entscheiden lassen. Aber dies ist keineswegs der Fall. Die Darstellung bewegt sich in Widersprüchen, bald mit dem Systeme, bald mit der Terminologie. Es gewinnt den Anschein, als operiere der buddhistische Metaphysiker mit Begriffen und Worten, die dem inneren Wesen seines Systems fremd sind. Ein fremdes Gewand sucht er dem eigenen Wesen anzupassen.

Der Forscher der in Nirvana einen Zustand ewig wählender Glückseligkeit erblickt, kann sich auf eine Darstellung berufen, die in den lichteften Farben diese Seligkeit schildert. Nirvana leuchtet dem Buddhisten als „unvergänglichlicher Friede“, „unwandelbare Stätte“. Nirvana ist das „rettende Ufer“, das den Vollendeten aus den wogenden und tosenden Fluthen aufnimmt und „in ewiger Freude“ bettet, die „unvergleichliche Insel, wo Krankheit, Alter, Tod ihre Herrschaft verloren“, ein „Ort unsterblichen Glückes“, die „Unsterblichkeit“ selbst, welche den Erlösten eine „unvergleichliche Glückseligkeit“, ein „unnennbares, unendliches Glück“ erschließt. Hier sind sie „der Todesherrschaft entronnen, die so schwer zu bewältigen ist“. Nirvana ist „höchste Wonne“, „beglückende Ruhe“. Wer in solchen Bildern sein Ideal der Glückseligkeit schildert dem schwebt ewige Fortdauer vor der Seele.

Nur die gewaltsamste Erklärung könnte hier noch die Idee eines absoluten Nichts retten. Und zwar sind diese Bilder nicht sporadisch über die weite Literatur zerstreut. Sie erscheinen natürlich und ungezwungen, wo immer das tröstende Endziel geschildert wird, vor welchem jedes Leid und jede Leidenschaft flieht.

Gleichwohl würde sich der Leser einem verhängnisvollen Irrthume überlassen, wenn er einzig aus diesen Zügen sich ein erschöpfendes Bild des Glückseligkeitsideals entwerfen

¹⁹¹ Fußnote des Hrsg.: Diese theistische Polemik ist wahrhaft kindisch und lachhaft. Was versteht ein Theist unter einem „beseligenden Zustand leidensloser Fortdauer“? - Etwa ein ewiger Opiumrausch im Jenseits? Und was meint er, wenn er von „der Öde und Leere des Nichts“ schreibt? Denkt er dabei an die griechische Sage von der Unterwelt, in der die Menschen nur als Schatten existieren? Lesen Sie als Kontrast dazu die >Gespräche in Tusculum< von Marcus T. Cicero, abgedruckt in der >Bibel der Freidenker<.

wollte. Jenen Ausdrücken lassen sich ebensoviele andere Prädikate gegenüberstellen, in denen die Vorstellung der Auflösung und Vernichtung mit vollster Schärfe ausgeprägt scheint.

Diejenigen, welche in Nirvana Eingang finden, „erlöschen gleich dem Kerzenlicht“. „Die Flamme welche von der Gewalt des Windes gejagt wird erlischt und zählt nicht mehr zu dem, was man Sein und Bestehen nennt.“ Aehnlich „verweht der Weise, sobald er der körperlichen und individuellen Bestimmungen entkleidet wird und fällt nicht mehr unter den Begriff des Seienden“. Die buddhistischen Texte sprechen schlechthin vom „Erlöschen des Selbst und der Wesenheit“. Erkennen und Erlöschen fallen zusammen. Nirvana steht selbst höher als jegliche Art himmlischer Freude; es ist „vollständiges Verwehen“. „Wer gut ist, geht in den Himmel ein; wer alle Leidenschaft abgeworfen, erlischt vollständig.“ Dieses Nirvana gleicht „der Oede und Leere des Raumes, der keine sondernde Bestimmung besitzt“. Die Spur dessen, der in Nirvana eingetreten, verweht wie des Vogels Flug, der im Raume nicht mehr wahrgenommen wird.

Wenn nun des Menschen Sein und Wesen (atta) in Nirvana erlischt, so vollständig erlischt, dass von ihm ebensowenig eine Spur zurückbleibt, wie vom Fluge des Vogels, der eben die Luft durchschnitten hat, wenn des Menschen Existenz leer und bestimmungslos wie der Raum ist, so scheint ein derartiger Zustand von unbedingter Vernichtung kaum mehr zu unterscheiden. Woher nun der Widerspruch der Darstellung, hier das Vollmaß ewig beglückenden Seins, dort der Abgrund unbedingter Auflösung?

Man könnte die Lösung in einer doppelten Schicht von Vorstellungen suchen, einer älteren, die in Nirvana ewige Wonne und Seligkeit schildert, einer jüngeren, die die Aufhebung des Leidens in der Vernichtung sucht. In dieser Weise erklärt Max Müller den Gegensatz aus einer älteren und jüngeren Nirvana-Idee. In der alten und ursprünglichen Vorstellung bedeutet Nirvana „Eingang der Seele in die Ruhe“ (entrance of the soul into rest). Erst der spätbuddhistischen Philosophie gehört die Ausbildung der nihilistischen Vorstellung an¹⁹². Nun unterliegt es ja keinem Zweifel, dass die fortschreitende Entwicklung des Buddhismus in einzelnen Sekten die Idee absoluter Vernichtung immer schärfer ausgebildet hat. Aber die eben erwähnten Bilder und Vergleiche gehören den älteren und ältesten Theilen des buddhistischen Canon an. Wäre Max Müller's Erklärung richtig, so dürften sich in den anerkannt ältesten buddhistischen Schriften jene widersprechenden Attribute nicht zusammenfinden. Nirvana könnte nicht in demselben Athemzuge hier beglückende Fortdauer, dort absolute Vernichtung genannt werden. Und doch ist letzteres der Fall. In den anerkannt ältesten Bestandtheilen, z. B. im Suttanipata, laufen beide Reihen friedsam neben einander. Gerade letzteres Werk bewahrt uns jene Attribute, die anscheinend nur im Sinne des unbedingten Nichts gedeutet werden können. Suttanipata spricht vorn Erlöschen des Wesens und zählt den Erlösten nicht mehr zu den existierenden Wesen.

Auch das Dhammapada bewahrt uns in seinem Inhalt die gleichen alten Vorstellungen. Was spricht mehr für absolute Vernichtung als das Bild des Raumes, in dem des Menschen Spur verweht wie die Bahn des Vogelfluges. Und doch malen uns beide Schriften in den lebhaftesten und wärmsten Farbentönen die Seligkeit des zu unvergänglicher Freude emporgestiegenen Weisen. Aus einem älteren und jüngeren Begriff lässt sich der Gegensatz nicht erklären.

¹⁹² Vgl. Einleitung zu Rogers >Buddhaghosha's Parables<, XXXIX, fg. [Der Herausgeber widerspricht dieser Ansicht. Es war genau umgekehrt. Buddha war ein existenzialistischer Philosoph; und seine Erleuchtung bestand aus der Erkenntnis der Endlichkeit aller Lebewesen. Seine Philosophie wurde Jahrhunderte später in eine theistische Philosophie mit religiösem Schutzmantel verwässert und verfälscht.]

Childers sucht einen anderen Ausgleich, der auf den ersten Blick etwas Bestechendes hat. Er führt die entgegenstehenden Bilder und Ausdrucksweisen auf ein doppeltes Stadium des Nirvana zurück, das in den Bezeichnungen savupadisesanibbana und anupadisesanibbana präzisiert wird. Im Kampfe mit den Wogen der Leiden und Leidenschaften ringt sich der Weise allmählig zu einer Geistesverfassung durch, in welcher jede Anhänglichkeit an das durch „Ich“ verkörperte eigene Wesen, jeder Durst nach Leben und Genuss erlischt. Jede Begierde und Leidenschaft, Freude und Schmerz, Liebe und Hass, Hoffnung und Furcht sind entschwunden. Dem tosenden Sturm ist heitere Stille gefolgt, die von keinem Windhauch mehr getrübt wird. Dieses Stadium der Erlösung ist schon dem Lebenden zugänglich. Nirvana ist erreicht, ohne dass die Elemente, aus welchen sich des Menschen körperliches Sein zusammensetzt (upadhi), vernichtet wären. Es ist ein Nirvana, das die Existenz der äusseren Hülle unberührt lässt (savupadisesanibbana). Aber das absolute Nirvana tritt erst im Tode ein, wenn auch die physischen und psychischen Organe, der stoffliche Organismus zusammenbricht und ohne Reste sich auflöst (anupadisesa). So schildern denn die Bilder „Ort der Wonne“, „Unsterblichkeit“, „beglückender Friede“, „unvergleichliche Freude“ jenes selige Gefühl ungetrübler Heiterkeit und Wonne, das den Erlösten schon bei Lebzeiten umgibt, während er noch äusserlich an dem sinnlich thätigen Organismus haftet. Die Vorstellung vollständigen Erlöschens und unbedingter Vernichtung hingegen deckt sich mit dem zweiten Stadium, das ein absolutes Nirvana herbeiführt.

Diese Erklärung wäre vorzüglich, wenn sich die Vorstellung von Nirvana als Ort unvergänglichen Friedens und höchster Wonne ausschließlich auf das erste Stadium bezöge und nicht in gleicher Weise auch die letzte und höchste Stufe umschlösse. Nun zeichnen uns aber die buddhistischen Texte gerade das letzte Stadium als „Ort der Unsterblichkeit“, „beglückende Insel“, „unvergängliche Freude“. Childers selbst gesteht dies zu. In seiner Analyse der Texte bezieht er diese und ähnliche Bilder meistens auf beide Nirvana, um der Schwierigkeit auszuweichen, und ahnt nicht, dass er dadurch seiner eigenen Erklärung den Boden entzieht. Denn wenn dem im Tode erreichten Nirvana das Prädikat „unwandelbare Stätte des Friedens“ nicht weniger zukommt, als dem Nirvana des Lebenden, dann stehen savupadisesa-nibbana und anupadisesa-nibbana zu der doppelten Reihe in keiner Beziehung. Ist anupadisesa-nibbana gleichbedeutend mit dem Nichts der Vernichtung, dann kann dieses Ideal nicht in Bildern gefeiert werden, die den Erlösten in ein Paradies unverwelklicher Freude verpflanzen.

Aber ich möchte diesen Einwand nicht einmal besonders betonen. Wer sich auf anupadisesa „ohne Rest der Upadhi erlöschend“ beruft, um die Bedeutung unbedingter Vernichtung dem Nirvana zu sichern, den erinnere ich daran, dass auch den orthodoxen Systemen Vedanta und Samkhya eine Erlösung mit und ohne Upadhi (Organe) ebenso eigen ist wie dem Buddhismus. In beiden Systemen nimmt die Lehre von den Upadhi sogar eine bevorzugte Stelle ein. Das innere und wahre Selbst umkleidet sich mit jenen Organen, die das unwandelbare Sein nach aussen zum wandelbaren und vergänglichen Sein machen. Das wahre Selbst unterscheidet sich von der empirischen Seele, dem Princip des stofflichen Lebens wie Tag und Nacht. In sich selbst bleibt das reine und klare Sein des wahren Wesens unberührt von jeder stofflichen und sinnenfälligen Bestimmung. Aber äusserlich verbindet es sich mit den Sinnen und dem Körper und wird zur empirischen Seele (jiva). Diese Seele setzt sich zusammen aus dem Innenorgan, den Fähigkeiten des Empfindens und Handelns und aus einer Gruppe feiner Elemente, die gleichsam den Keim für jede Wiedergeburt und Fortpflanzung enthalten. Die empirische Seele ist der Complex aller Organe, der von dem wahren Selbst durchleuchtet wird.

Fälschlich werden dem Atman die individualisierenden Bestimmungen der Sinnes- und Tatorgane und der übrigen animalischen Funktionen „beigelegt“ (upahita, upadhi). Auf jenen „Beilegungen“ ruht ausschließlich die empirische Seele. In ihrem Bereiche allein regen sich die Leidenschaften. Sie allein fesselt das wahre Sein durch die Wahnvorstellung, welche dem Scheinsein der Sinne (upadhi) die Wirklichkeit und Wesenheit des wahren Seins beilegt. Von dieser Wahnvorstellung, aus der alles Leiden quillt, muss sich der Mensch befreien. Das erlösende Wissen führt ihn dahin, dass er sein wahres „Selbst“ als verschieden von dem Wechsel und Wandel der empirischen Seele erkennt. Diese Erkenntnis zerbricht die Kette der Leiden und erschließt einen Zustand ungetrübten Friedens. Darin liegt das Wesen der Erlösung. Sie kann schon bei Lebzeiten eintreten, so dass jeder Durst und jedes Verlangen erlischt, ohne dass der äussere Zusammenhang mit den Organen der Sinne gelöst wird. Die individualisierenden Bestimmungen der Upadhi haften noch an ihm (upadhicesha). Er sieht ohne zu sehen, hört ohne zu hören, fühlt ohne zu fühlen. In Wirklichkeit gibt es für ihn keine äussere Welt mehr. Er gehört nur sich selbst (kevala). Doch der vollendete Besitz der Erlösung wird erst im Tode gewonnen, wenn der Organismus auch äusserlich sich auflöst, wenn alle Upadhi schwinden, die des Menschen „Selbst“ im Dunkel der Sinne gefangen und befangen hielten (anupadhicesha-nirvana). In diesem Augenblick leuchtet der Atman als reines Sein in ungetrübter Klarheit ewig und unwandelbar. Das durch „anupadhicesha, ohne Rest der upadhi“ bezeichnete Nirvana hebt das Sein nicht auf, sondern eröffnet den unvergänglichen Besitz des ewigen Seins. Wenn die Spekulation ein doppeltes Nirvana unterscheidet, so liegt dieser Unterscheidung die Vorstellung unbedingter Vernichtung fern. Die empirische Seele erlischt; um so heller und reiner flammt das wahre Sein in Atman „dem Selbst“ auf, mag dies als eine ewige, alles durchdringende Substanz erfasst werden, oder als viele ewige Wesenheiten.

Liegt nun der buddhistischen Unterscheidung dieselbe oder eine andere Vorstellung zu Grunde? Niemanden wird es zweifelhaft erscheinen, dass ein engerer und innerer Zusammenhang die beiden Gruppen, das buddhistische anupadisesa-nibbana und das orthodoxe anupadhicesha-nirvana verbindet. Ebenso wenig kann bestritten werden, dass die Unterscheidung der orthodoxen Schule in dem Systeme selbst ihren natürlichen Boden hat und aufs engste mit der Weltanschauung verwachsen ist, die sich das eigene Selbst und Wesen in der Hülle jener stofflichen Organe und in dem wilden Wechsel ihrer Tätigkeit gefesselt denkt. Die Hülle muss schwinden, damit das Sein in unvergänglicher Klarheit leuchte.

In diesem Sinne nun dürfen wir das doppelte Nirvana im Buddhismus nicht suchen. Aber der Forscher, welcher im buddhistischen Nirvana unbedingte Vernichtung erblickt, kann mit Recht argumentieren: Ich gebe zu, dass aus dem Erlöschen aller Upadhi noch keineswegs absolute Auflösung folgt. Die Parallele der orthodoxen Schulen beweist dies zur Genüge. Aber für den Buddhisten gibt es neben den Upadhi kein dem Atman verwandtes Sein, das in ewiger Ruhe beharrt, kein Unterschied einer empirischen und substanziellen Seele. Der Buddhismus leugnet jede Art von Substantialität und Wesenhaftigkeit. Alles Sein ist Werden und schwankt in stetem Wechsel zwischen Entstehen und Vergehen. Ein Moment des Seins überholt den anderen. Was wir Sein und Wesen des Menschen zu nennen pflegen, ist in Wirklichkeit nur die ununterbrochene Kette von Sinneseindrücken, von Einzelmomenten des Bewusstseins, die einander ablösen. Die Seele existiert nicht als eine in sich selbst geschlossene in ihrer Innerlichkeit sich behauptende Substanz, sondern allein als ein Compositum von mannigfaltig sich verschlingenden Processen des Entstehens und Vergehens ... Ein Sehen, ein Hören, ein Sichbewusstsein, vor allem ein Leiden findet statt; eine Wesenheit aber, die das Sehende,

Hörende, Leidende wäre, erkennt die buddhistische Lehre nicht an. Das Wesen (atta - atma) ist nur ein Haufe wandelbarer Gestaltungen (samkhara). Was da Sein, Wesen, Persönlichkeit im Menschen genannt wird, besteht lediglich aus den Upadhi und Skandha, den fünf Gruppen: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen, Erkennen. Mit ihnen steht und fällt des Menschen „Sein“. Nicht vom „Sein“ kann im Buddhismus die Rede sein, sondern nur von einem steten Werden und Vergehen. Er hat „das steinerne, sich selbst gleiche Sein“ des Brahma zerschlagen. „Der Strom der erscheinenden und wieder verschwindenden Samkharas duldet kein Ich und kein Du, nur einen Schein des Ich und Du, den die Menge in ihrer Täuschung mit dem Namen der Persönlichkeit anspricht.“

Nun bedeutet Nirvana Untergang aller Upadhi schlechthin (sabbupadipatinissaggo), Erlöschen aller Organe und Sinneseindrücke. Wenn aber des Menschen Sein nur ein Haufen von Bewusstseinsmomenten ist, die der Hauch des nächsten Augenblickes schon verweht, wenn sein Wesen lediglich in den Upadhi genannten Organen besteht - von Bestand darf eigentlich nicht die Rede sein; denn jedes Sein ist dem Buddhisten ein Greuel - dann öffnet sich im Nirvana aller Upadhi der Abgrund des Nichts. Nirvana ist Oede und Leere des Nichts im prägnantesten Sinne. Der Strom der Leiden mündet im Nichts. Des Menschen Persönlichkeit die aus den fünf Skandha besteht, verweht spurlos im weiten Raume. „Er geht unter und zählt nicht mehr“ (attham paleti na upeti samkham).

Wer wollte bestreiten, dass ein solches „Erlöschen ohne Rest“ mit vollständiger Auflösung gleichbedeutend ist? Die buddhistische Lehre vom Sein und Wesen des Menschen schließt jede Fortdauer nach dem Tode aus. Der Buddhismus huldigt in Nirvana einem Nihilismus, der jenem der materialistischen Carvaka in keiner Weise nachsteht.

Aber wenn ich mich auch hierin in vollem Einklang mit jenen befinde, denen Nirvana Vernichtung bedeutet, so sehe ich darin noch keineswegs die Möglichkeit, den Widerspruch der Texte auszugleichen. Wende ich die doppelte Reihe der Prädikate auf das orthodoxe Ideal der Glückseligkeit, auf Brahma oder Purusha an, so schwindet jeder Widerspruch. Vollständige Vernichtung aller Upadhis tritt ein, jede Spur des individuellen empirischen Seins verweht. Von dem, was wir Mensch zu nennen pflegen, bleibt so wenig etwas übrig, als von dem Fluge des Vogels. Soweit das wandelbare Sein der Sinne und Sinneseindrücke in Betracht kommt, ist das Ergebnis absolute Vernichtung. Aber in diesem Erlöschen wird der Schatz des wahren Selbst für ewig dauernden Besitz gewonnen. So ist Nirvana Vernichtung und ewiges Glück, die erlöschende Flamme und der aufleuchtende Friede. Im buddhistischen Systeme sind diese Gegensätze ein Räthsel. Ja, darf der Buddhist überhaupt von Upadhi reden? Upadhi bedeutet „Beilegung“. Weist die etymologische und philosophische Bedeutung nicht unmittelbar auf ein beharrendes Sein, dem fälschlich Eigenschaften und Thätigkeiten „beigelegt“ werden (upahita)? Ein solches Sein leugnet der Buddhist.

Aber noch überraschender ist das Schauspiel, das uns der Buddhist im Kampfe gegen die ausgesprochenen Gegner des Jenseits gewährt. Die Folgerichtigkeit seiner Lehre führt zur Leugnung jeglicher Fortdauer nach dem Tode. Trotzdem bekämpft der Buddha den Nihilismus der Carvaka ebenso entschieden wie die Samkhya und Vedantin. Er stemmt sich gegen die Hochfluth des nastikyam, die nach der drastischen Schilderung des Mahabharata den orthodoxen Glauben hinwegzufegen droht.

Nun will es zwar nicht viel besagen, wenn die Buddhisten von ihren vedantistischen Gegnern zu nastika „Leugnern des Jenseits“ gestempelt werden. An „schmückenden“ Beiwörtern für den Gegner ist der Wörterschatz der altindischen Philosophen stets reich gewesen. Die Dichtung des Mahabharata bietet eine Fülle kraftvoller Redewendungen.

Umgekehrt müssen die Vedantin es sich gefallen lassen wegen ihrer strengen Einheitslehre, die jede Individualität in Brahma aufhebt, „verkappte Buddhisten“ genannt zu werden. Das Interessante aber liegt in der Wahrnehmung, dass der Bauddha an der Seite des Vedantin und Samkhyin die „Leugner des Jenseits“ bekämpft.¹⁹³

Grundlehre¹⁹⁴ jener Sekte war, dass der Tod jede Fortdauer aufhebt. „Gemeinsam mit dem Körper entsteht und vergeht die Seele. Sieht der Körper hinweg, dann stirbt die Seele“ (Mbh. XII 13, 7). „Tod bedeutet Aufhören der Seele.“ „Körper und Seele sind nicht wesentlich verschieden“ (Mbh. XII 218, 24). An Deutlichkeit lässt diese Sprache nichts vermissen. Ueber die „Idealisten des Seins“ wird die Schale des Spottes ausgegossen. Im Zeitalter des entstehenden Buddhismus hatte der Satz, dass mit dem Tode alles aufhört, mächtig Schule weit über Indien gemacht.

Wenn nun in Nirvana alles Sein erlischt, so deckt sich dies mit dem Satze: *anatma hy atmano mrityuh*. Carvaka und Bauddha sind innerlich verwandt. Wie aber erklärt es sich, dass der Buddhismus dem Cunyam „Nichts“ der Carvaka ebenso feindlich gegenübersteht, wie dem Brahma des Brahmavadin? Erschrickt er vor seinem eigenen Gegenbild?¹⁹⁵ Höchst lehrreich ist die Bekehrungsgeschichte des Königs Payasi. Payasi erscheint in der buddhistischen und juristischen Bearbeitung als Typus jener Materialisten, die uns das Epos schildert. „Er hatte den verwerflichen Glauben, dass es kein Jenseits, keine Wiedergeburt, keine Vergeltung der guten und bösen Werke gäbe.“ Zwischen Payasi und dem Mönche Kassapa entspinnt sich ein Zwiegespräch, in welchem der Philosoph auf dem Throne, König Payasi, mit frivoler Dialektik die Nichtwirklichkeit einer geistigen Substanz und des Jenseits gegen den eifernden Asceten vertheidigt. „Mit dem Körper schwindet auch die Seele“ (*sarirassa vinasenam vinaso hoi dehino*). Natürlich ist der Glaube des „frommen“ Buddhisten mächtiger. Der König wendet sich ab von der Leugnung der Unsterblichkeit und bekennt sich zur buddhistischen Seelenlehre. Er vertauschte Cunyam gegen Nirvana, legte das *nastikyam* „die Gottlosigkeit der Entfremdung vom Jenseits“ ab, um das „*na asti*“ „Nichts hat Bestand“ des Buddha desto lauter zu bekennen. Oder welcher Unterschied liegt zwischen dem *na'sti* der Carvaka und dem *na'sti* der Bauddha? Und doch trennen sich nach der Auffassung des buddhistischen Schriftstellers beide Lehren in einem so tiefgebenden Gegensatz, dass die Bekehrung des Königs als Sieg des gläubigen Wissens über den Unglauben gefeiert wird. Stehen System und Praxis nicht hier im grellsten Widerspruch?¹⁹⁶

Noch bezeichnender ist die Erzählung des Brahmajalasutta. Für die Geschichte der sich befehdenden Richtungen innerhalb der indischen Philosophie ist dieses Sutta von ganz hervorragender Bedeutung. Es rollt eine wahre Musterkarte der buntesten Gegensätze und Schattierungen philosophischer Weltanschauung auf. Zwar lässt sich die Tendenz nicht leugnen, hier das bunte Bild des philosophischen Schulwirrwarr in möglichst grellen Farben zu entwerfen, um dadurch den Contrast der alles überwindenden Lehre von Buddha desto mehr zu beleben. Aber diese Tendenz lässt die anderwärts bezeugte

¹⁹³ Fußnote des Hrsg.: Buddha bekämpfte die Hedonisten unter den Materialisten. Der Samkhya-Buddhismus ist ein ethischer Materialismus, im Gegensatz zum radikal-egoistischen Materialismus, wie zum Beispiel unser neoliberaler Kapitalismus.

¹⁹⁴ Zum Folgenden vgl. Epos und Rechtsbuch S. 215 fg: >Religiös-philosophische Systeme<, S. 219: die Veda-feindliche Strömung im Mahabharata-Zeitalter, S. 222: Alter des Scepticismus und Materialismus.

¹⁹⁵ Fußnote des Hrsg.: Diese Frage offenbart wiederum den fanatischen Theismus, dem Dahlmann ergeben ist. Er versteht in seiner Verblendung nicht zu differenzieren. Für ihn ist Materialismus gleich Unmoral.

¹⁹⁶ Fußnote des Hrsg.: Keineswegs! Denn der buddhistische Mönch Kassapa wollte aus dem Hedoniker Payasi einen ethischguten Materialist machen.

Thatsache unberührt, dass sich im Zeitalter des Buddha das Sektenwesen mächtig entfaltet und in vielen Gegensätzen ausgebreitet hatte. Den hervorstechendsten Zug geben nun diesem Bilde die Abarten der materialistischen Systeme.

Mit Schärfe wendet sich der Verfasser gegen jene Philosophen, die auf die Frage „Gibt es ein Jenseits [oder] gibt es kein Jenseits?“ eine feste Antwort ablehnen oder die Entscheidung darüber, ob der Mensch nach dem Tode fortlebe, von der persönlichen Sinneswahrnehmung abhängig machen. Buddha sieht in dieser Abart der Philosophie nur „Lug und Trug“ (mandatta, momuhatta). Die Ansichten der ucchedavada, d. h. der Philosophen, welche unbedingte Vernichtung der Seele lehren (sattassa ucchedam, vinasam, vibhavam) „wurzeln in der tiefsten Unwissenheit“.

Wer so Kritik übt an dem System seines Gegners, von dem sollte man erwarten, dass er sich selbst zur unzweideutigsten Lehre von der ewigen Fortdauer bekennt. Aber es klingt wie ein Hohn auf das eigene Wort, wenn Buddha im selben Athemzuge auch das Jenseits verwirft. Nirvana ist ein Ideal ganz eigener Art, ein Ziel des Glückseligkeitsdranges, das weder in der Tiefe des Nichts noch auf der Höhe des reinen Seins zu suchen ist und doch bleibt es im tiefsten Grunde das krasseste Nihilum. Woher dieser Widerspruch?¹⁹⁷

Blieb dem buddhistischen Metaphysiker die Ungeheuerlichkeit verborgen, die in dem Wirrwarr der Vorstellung liegt? Vielleicht denkt der Leser auch hier an die „schwüle träumerische Atmosphäre Indiens“, in der allein sich solches Gewächs entfalten konnte. Oder sollte Nirvana in diesem System überhaupt keinen Platz haben, eine fremde Pflanze, ein künstliches Gewächs sein, das seinem natürlichen Mutterboden entzogen wurde? Einer unserer bedeutendsten Forscher spricht es geradezu aus, man könne die Frage aufwerfen, ob Nirvana überhaupt in das System passe. Den sprechendsten Beweis für das chaotische Dunkel, das über Nirvana ausgebreitet ist, finde ich in der ablehnenden Haltung, die Buddha selbst der entscheidenden Frage gegenüber einnimmt.¹⁹⁸

Die Frage, welche uns hier beschäftigt, wurde von Malunkyaputta mit der wünschenswerthesten Offenheit gestellt¹⁹⁹: „Lebt der Vollendete jenseits des Todes fort, [oder] lebt der Vollendete jenseits des Todes nicht fort?“ Buddha möge einmal klare Antwort geben. „Wenn aber jemand etwas nicht weiss und es nicht kennt, so sagt ein gerader Mensch: das weiss ich nicht, das kenne ich nicht“. Eine reizende Naivität liegt in dieser schlichten Offenheit, die sich an die „Geradheit“ des Meisters wendet. Aber die Offenheit des Meisters wetteifert mit der Offenheit des Jüngers. Buddha erklärt geradezu, er habe niemals vorgegeben, über die Fortdauer nach dem Tode Aufschluss gewähren zu wollen. Diese Frage liege nicht im Bereiche seiner Lehre. Und warum nicht? - „Weil das Wissen von diesen Dingen nicht den Wandel in Heiligkeit fördert, weil es nicht zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Was zum Frieden und zur Erleuchtung dient, hat Buddha die Seinen gelehrt: die Wahrheit vom Leiden, die Wahrheit von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, von dem Weg zur Aufhebung des Leidens.“ Buddha verlangt ausdrücklichen Verzicht auf das Wissen vom Sein oder

¹⁹⁷ Fußnote des Hrsg.: Was Dahlmann schildert, das sind die philosophisch-kulturellen Kämpfe, die sich im ersten und zweiten Jahrhundert u. Zr. (Einfall der Tocharer unter Kanishka) und nach der globalen Klimakatastrophe des Jahres 535 u. Zr. in Indien abspielten. Es gab im frühen Buddhismus sowohl atheistische als auch theistische Theras; aber die theistischen gewannen schließlich in Folge der Katastrophen die Übermacht.

¹⁹⁸ Fußnote des Hrsg.: Dieser abwertenden Beurteilung der Philosophie Buddhas durch einen Theisten muss ich wiederum ganz entschieden widersprechen. Buddhas Philosophie gründete auf der Samkhya-Lehre des Philosophen Kapila. Und diese Lehre ist eindeutig atheistisch. Erst in späteren Jahrhunderten traten theistische Tendenzen auf, verursacht durch mehrere Kathastrophen. Daher kommen die widersprüchlichen Auslegungen des Nirvana-Begriffes.

¹⁹⁹ Oldenberg, >Buddha< (2. Aufl.), S. 297 fg.

Nichtsein nach dein Tode²⁰⁰. „Was von mir nicht offenbart ist, das lass unoffenbart bleiben.“

In gleicher Weise lehnt Buddha jeglichen Aufschluss über die Existenz des *atta*, des innersten Selbst ab. Oldenberg übersetzt in dem Zwiegespräch zwischen Buddha und dem Wandermönch *Vacchagotta* *atta* mit „Ich“. Allein in der alten Terminologie sind *Aham* „Ich“ und *Atman* „Selbst“ keineswegs gleichbedeutend. *Aham* bezeichnet das schattenhafte Sein der persönlichen Individualität im Gegensatz zum *Atman* dem wahren Selbst und wesenhaften Sein. Und dieser Unterschied wird sprachlich auch in den älteren buddhistischen Texten auseinandergehalten. Wenn nun hier *Vacchagotta* nach der Existenz des *atta* fragt, so schwebt ihm die Vorstellung jenes beharrenden „Selbst“ vor. Nicht das „Ich“, sondern die Wesenheit unserer Erscheinung legt ihm die Frage nahe.

Buddha darf auf die Beantwortung verzichten; denn wo des Menschen ganzes Sein und Wesen im Kreise des Werdens und Vergehens beschlossen ist, da wird eine Unterscheidung zwischen *Aham* „Ich“ und *Atman* „Selbst“ überflüssig. In der buddhistischen Lehre aber fällt des Menschen innerstes Sein mit dem auf den *skandha* ruhenden empirischen Sein zusammen, *Atman* mit „dem Haufen der Sinneseindrücke“ (*samskara*).

Uns indessen dürfte des Meisters Antwort nicht in dem Maße befriedigen wie den Schüler *Malunkyaputta* oder *Vacchagotta*. Warum geht Buddha der Frage nach dem „Sein“ aus dem Wege, einer Frage, die von *Atman* und *Nirvana* unzertrennbar ist. Er scheut sich nicht, die radikalste Auffassung vom Werden und Vergehen vorzutragen. „Alles Sein ist Werden.“ Und der Konsequenz dieses mit kühler Berechnung entwickelten Lehrsatzes weicht er aus!

Oldenberg sucht den Grund des Schweigens unserer Texte in der „officiellen Kirchenlehre“, die sich dahin fixiert habe, „dass über die Frage, ob das Ich ist, ob der vollendete Heilige nach dem Tode lebt oder nicht lebt, der erhabene Buddha nichts gelehrt habe“. - Aber wenn eine Frage im Vordergrund der philosophischen Untersuchung stand, so war es die Frage nach dem Wesen des *Atman* „Selbst“ und der Natur des erlösenden Endzieles. Lehnt die buddhistische Wissenschaft die Beantwortung der Frage ab, nachdem diese einmal gestellt war, so scheint sie sich selbst nicht gerade ein glänzendes Zeugnis vor dem weiten Kreise der indischen Philosophenschulen auszustellen. Denn soweit der Entwicklungsprozess dieser Schulen zurückreicht, so ruht er auf einer immer tiefer sich gründenden Erforschung des Seins, das unserem *Atman* oder „Selbst“ zukommt. Und die buddhistische Philosophie sucht ihre Bahnen keineswegs ausserhalb dieses Stromes, dessen Lauf in die vedische Zeit zurückführt. Auch, sie ergründet das Wesen des Seins, aber gelangt zu dem Ergebniss, dass alles Sein nur die wogende Flut momentaner Sinneseindrücke [sei], die sich überstürzen wie eine Welle die andere. Und diese brandende Fluth bricht sich in *Nirvana*. Alles Werden versinkt in diesem Endziel. Das Leiden verstummt. Und nun in dem Augenblicke, wo die äusserste Konsequenz dieser Weltanschauung sich dem forschenden Geiste aufdrängt, hüllt sich der Buddhismus in tiefstes Schweigen. Auch dem oberflächlichsten Hörer konnte sich diese Konsequenz nicht entziehen, die zur Leugnung aller Existenz führt.

Sollen wir wirklich mit Oldenberg annehmen, Buddha habe es vermieden, die Existenz zu leugnen, „um nicht einem beschränkten Hörer Anstoss zu geben“?²⁰¹ Eine zarte Rücksicht, die der Rücksichtslosigkeit und Zudringlichkeit buddhistischer Propaganda

²⁰⁰ Fußnote des Hrsg.: Buddha überlässt es dem Urteil, der Urteilsfähigkeit jedes Einzelnen, diese Frage zu beantworten.

²⁰¹ Fußnote des Hrsg.: Nicht nur deshalb. Buddha musste sich und seine Anhänger vor den fanatischen Theisten in Acht nehmen.

sonst recht fremd ist! Ich finde in den Bekehrungsgeschichten des buddhistischen Canon nicht, dass die buddhistischen Wandermönche ihre Lehre mit solchen Künsten verhüllten. Sie treten im Gegentheil mit anspruchsvoller Offenheit auf. - Im Uebrigen, meint Oldenberg, gehöre die Frage nach dem Sein oder Nichtsein gar nicht in den Bereich der buddhistischen Metaphysik. „Für Buddha war das Ziel, wir müssen dies immer von Neuem wiederholen, allein die Erlösung aus der leidensvollen Welt des Entstehens und Vergehens. Führte diese Erlösung in das Nichts hinüber, so sprach man darin - wenn man anders überhaupt dies lehrte - nur die gleichgültige Consequenz metaphysischer Erwägungen aus, welche der Annahme einer ewig sich gleichbleibenden seligen Existenz entgegenstanden.

Dies ist richtig. Der Buddhismus betont ausschließlich den Lehrsatz über die Erlösung und zwar so ausschließend, dass alle anderen Fragen zurücktreten. Von diesem Standpunkt aus ist es begreiflich, wenn Buddha andere philosophische Fragen nicht in sein System aufnimmt. Und dass er mit voller Absicht sich in Gegensatz zu den übrigen Systemen stellt, werden wir später sehen. Aber nachdem einmal die Frage des Seins und der Fortdauer aufgeworfen ist und in der denkbar präzisesten Form ausgesprochen wird, muss es doch Verwunderung erregen, dass Buddha sich nicht darüber aussprechen will, ob er zum Sein oder zum Nichtsein die Jünger seines Systems führen will. Mag die Frage über Atman „Selbst“ oder paro lokah „Jenseits“ nicht in den Kreis der Untersuchung fallen, die Frage über „Sein“ und „Nichtsein“ bleibt mit der vitalsten Frage des Buddhismus, mit der Frage nach der Erlösung, aufs engste verknüpft.

Und ferner Erlösung „aus der leidensvollen Welt des Entstehens und Vergehens“ ist auch das Ziel aller übrigen philosophischen Systeme Indiens. „Erlösung“ (moksha, apavarga) eröffnet den Lehrinhalt aller Quellenwerke der orthodoxen Schulen. Und selbst das philosophischste aller Systeme Indiens, die Logik des Nyaya und Vaiceshika entwirft ihre Categoriellehre, um zur erlösenden Kenntniss zu führen. Es ist ein Irrthum, wenn man vermeint, Erlösung aus dem Wechsel und Wandel sei eine Eigenthümlichkeit des Buddhismus. Bis zur Terminologie herab decken sich hier heterodoxe und orthodoxe Schule. Ueberall wird Erlösung von jenem falschen Wissen erstrebt, das sich mit dem falschen Sein der Erscheinungswelt identifiziert und uns in die Bande der Sinnlichkeit verstrickt. Das Dunkel dieses Schattenwissens wird von den Strahlen des wahren Wissens überwunden, mag dieses Licht aus der Einheit des Brahma oder aus der Vielheit der Seelen strömen. Dass also Buddha Erlösung erstrebt, kann das Schweigen über Sein und Nichtsein nicht veranlasst haben. Das Wesen der Erlösungslehre ruht vielmehr grade in der klärenden Erkenntniss des wahren Seins. Dieses Schweigen hebt uns nicht über die Widersprüche hinweg, die in der buddhistischen Terminologie und Auffassung liegen.

Noch weniger lässt sich die ablehnende Haltung mit dem Hinweis begründen, dass „ganz und gar nicht das Nichts um des Nichts willen dem Buddhisten Gegenstand der Sehnsucht gewesen“.

„Das Nichts um des Nichts willen Gegenstand der Sehnsucht!“ Gern wird man einräumen, dass dem Buddhismus dieses Wahngewandte fernliegt²⁰². Er strebt redlich und

²⁰² Fußnote des Hrsg.: Dahlmann polemisiert als theistischer Eiferer gegen die Endlichkeit unserer Existenz: „Das Nichts um des Nichts willen Gegenstand der Sehnsucht!“ Die existenzialistische Wahrheit ist die: Wir Menschen sind ohne unseren Willen in diese Welt geboren. Wir sehen uns in ein riesiges Chaos von Dummheit, Ignoranz, Opportunismus, theistischem Wahn-Sinn, primitiver Ausbeutung, Destruktivität u.s.w., sprich Leid, geworfen. Allein die existenzialistische Philosophie kann uns eine Erlösung und eine Befreiung anbieten. Sie nimmt uns die Furcht vor den Übeln dieser Welt, auch die Furcht vor dem Tode. Der Tod kann für einen Menschen, der in Qualen leben muss, z. B. durch unheilbare Krankheit oder durch Krieg und Folter, durchaus als ein „Gegenstand der Sehnsucht“ erscheinen. Alle Menschen müssen sterben und es gibt weder eine

lediglich nach Erlösung. Aber warum entwerfen uns die anderen Erlösungssysteme ein klares und scharfes Bild des Seins, in dem die Erlösung gefunden wird? Warum verzichtet Buddha auf diese Erklärung? Diesen Verzicht kann uns die häufige Erwähnung des Wortes Nirvana nicht ersetzen. Es ist höchst bezeichnend, mit welchem Eifer das Nirvana überall in den Vordergrund gedrängt wird, als sei Nirvana ein Zauberwort, das jeden Zweifel bannt, jedes Dunkel erleuchtet. Den Gegensatz, der sich in dem beredten Schweigen über das „Sein“ und in der bezeichnenden Verherrlichung des Nirvana zu erkennen gibt, deutet mir nun eine einzige Erklärung. Das buddhistische Nirvana ist ein Torso, das Bruchstück eines fremden Systems. Nicht auf eigenem Boden ist das buddhistische Ideal erwachsen. - Nirvana und Atman stehen ja in engstem Zusammenhang. Der Buddhismus leugnet nun die Wesenhaftigkeit des menschlichen „Selbst“. Was kann da die „offizielle Kirchenlehre“ besseres thun, als sich dem Aufschluss über Atman und Nirvana bedachtsam entziehen? Wem des Menschen Wesen sich in einen Haufen von Sinneseindrücken auflöst, dem bleibt über Atman und Nirvana nur zu antworten übrig, danach dürfe man nicht fragen.

Der Buddhismus prunkt mit einem Gewande, das er einer fremden Schatzkammer entlehnt. Deutlich tritt dies in einer Reihe von Prädikaten hervor, mit welchen der Buddhist sein Ideal ausschmückt. Nirvana heisst das „Unerschaffene“, „Unendliche“, „Ewige“, „Formlose“, „Unsichtbare“, Ausdrücke, welche nach Childers „keinen Zweifel lassen, dass von absoluter Vernichtung des Seins die Rede ist“.

[...]

Wiedergeburt noch ein ewiges Leben. Daher ist es schändlich, ja sogar offensichtlicher Betrug, Menschen auszubeuten und mit der Hoffnung auf ein zweites Leben zu „belohnen“. In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf eine buddhistisch-atheistische Ökonomie hinweisen, die von mehreren Autoren bereits abgehandelt wurde, siehe unten im Anhang, im Gegensatz zu unserer theistischen Konsum-Narren-Ökonomie.

4.3: >Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga<

von
Hermann Jacobi²⁰³

Die früheren Erklärer des Buddhismus führten dessen philosophische Grundlage gewöhnlich auf den Sankhya zurück. Ihr Urteil war auf Aehnlichkeit mehr im Allgemeinen als in festen greifbaren Punkten gegründet; daher erhob Prof. M. Müller scharfen Einspruch: „we have looked in vain for any definite similarities between the system of Kapila, as known to us in the Sankhya-sutras, and the Abhidharma or metaphysics of the Buddhists“. Prof. Oldenberg stimmte ihm in der ersten Auflage seines >Buddha< unbedingt bei, während er in der zweiten Anklänge der Sankhyalehren an die buddhistische Doktrin gelten läßt. Aehnlich Herr A. Barth (>Religions of India<, p. 116); derselbe glaubt, daß beide Systeme neben einander aufgewachsen seien und sich gegenseitig beeinflußt hätten. Neuerdings hat nun Prof. Garbe, der gründlichste Kenner des Sankhya, die ursprüngliche Ansicht wieder aufgenommen und den Ursprung der buddhistischen Philosophie aus dem Sankhya behauptet. Seine Gründe hat er in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der >Sankhya-tattva-kaumudi< niedergelegt (Abhandlungen der k. bayer. Ak. d. Wiss., 1. Cl., XIX. Bd, III. Abt., p. 522 ff.) Es sind folgende acht Punkte:

1.) Die beiden Systemen gemeinsame Neigung für pedantische Zählung der von ihnen aufgestellten Begriffe. - Gegen die Beweisfähigkeit dieses Argumentes habe ich bei Gelegenheit einer Besprechung von Garbe's Sankhya-Philosophie in den Gött. gel. Anzeigen 1895 p. 209 geltend gemacht, daß diese Neigung allgemein indisch und in der Natur des wissenschaftlichen Erkennens auf der ersten Stufe seiner Entwicklung begründet ist.

2.) Die Vorstellung, daß dies Leben ein Leben der Schmerzen [des Leids] sei. - Aber auch diese Vorstellung scheint allgemein indisch zu sein. Der Begriff von nirveda, nirvinna etc. ist zu eng mit dem weltflüchtigen Asketentum verwachsen, als daß wir seinen Ursprung in einer bestimmten Philosophie suchen dürften.

3.) Buddhas Verurteilung des Opferwesens und die Herabsetzung der Opfer im Sankhya auf das Niveau der alltäglichen Mittel zur Bekämpfung des Leides, weil sie mit dem Töten von Tieren verbunden wären. - Aber auch die übrigen Philosophien lassen die Opfer nicht als Mittel zur Erlangung des ewigen Heiles zu. Wenn nun als einer der Gründe, weshalb das Opfer ebenso wie andere Mittel unzulänglich sei, von Commentatoren hervorgehoben wird, daß das Opfer von Tieren zwar hauptsächlich Verdienst herbeiführe, diesem aber wegen der Tötung des Tieres, dem Zerstören von Samenkörnern etc. eine geringe Beimischung von Sünde beiwohne, so ist daraus noch keine Abneigung des Sankhya gegen das Opfer überhaupt und aus dieser die Verurteilung desselben wie bei den Buddhisten herzuleiten. Man beachte, daß für alle Asketen, brahmanische, buddhistische und Jaina, das Nichttöten lebender Wesen als höchstes Gesetz galt (cf. >Sacred Books of the East<, vol XXII Introd. p. XXII ff.).

²⁰³ Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: aus dem Berichtsjahr 1896, Göttingen Dieterich 1896.

4.) Die Verwerfung der Askese bei den Buddhisten und das *sthira-sukham asanam* „unbeweglich aber bequem soll die Sitzart (des Meditierenden) sein“ im Yoga und Sankhya. - Beides hat aber nichts mit einander zu thun. Denn das *asanam*, die Sitzart, ist keine Askese, sondern ein Mittel zur Meditation. Die Askese (*tapas*) selbst wird im Yoga ausdrücklich empfohlen als erster des *kriya-joga* (>Yogasutra<, II, 1) und die Sankhya-Philosophie verurteilt *tapas* nirgends.

5.) Die Ansicht, daß Alles in stetem Werden und Vergehen begriffen sei; es stimmt also der Grundsatz von dem *parinamivitvatvam* aller Produkte der Prakriti mit der Vergänglichkeit aller *dharma's* bei den Buddhisten überein. - Dies ist ein durchaus richtiger Gesichtspunkt, der wohl beachtet zu werden verdient.

6.) Der geringe Unterschied, der zwischen dem höchsten Ziele menschlichen Strebens in der Sankhya-Philosophie und dem Nirvana des Buddhismus besteht. - Aber größer ist der Unterschied zwischen dem Nirvana und dem ewigen Heile, *mukti apavarga nihsreyasa kaivatya* etc. aller anderen Systeme auch nicht.

7.) Die Bezeichnung der verschiedenen Stufen der Befriedigung (*tusti*) als *para*, *supara*, *parapara*, und der drei ersten Vollkommenheiten (*siddhi's*): *tara*, *sutara*, *taratara* gehen auf das Bild zurück, welches dem Buddhismus so geläufig ist: das von der Ueberfahrt aus dem Ocean des Weltenseins in den Hafen der Erlösung. - Aber auch dieses Bild ist ein ganz allgemein indisches und beweist daher ebensowenig wie andere dergl. Uebereinstimmungen etwas für die Herkunft der buddhistischen Philosophie aus dem Sankhya. Zu diesen Gründen tritt noch ein weiterer, den Prof. Garbe in seiner Sankhya-Philosophie, p. 195 f. dargelegt hat:

8.) Die Uebereinstimmung der vierfachen heiligen Wahrheit (vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, von dem Wege zur Aufhebung des Leidens), des *ariyasaccam* des Buddha, mit der Vierteilung des Lehrstoffes im Yoga (der Samsara, die Ursache des Samsara, die Befreiung und die Mittel der Befreiung). - Etwas abgeschwächt wird das Gewicht dieser Uebereinstimmung durch die Bemerkung Vyasa's, daß diese Vierteilung analog derjenigen der Medicin sei, aus der sie also entlehnt sein könnte, wie Prof. Kern annimmt (Buddhismus, I, p. 469).

Wenn auch die von Prof. Garbe angeführten Gründe nicht genügen, seine These zu beweisen, so machen sie dieselbe doch wahrscheinlich. Zu derselben Ueberzeugung wie er war ich schon lange gelangt. Ich will im Folgenden versuchen das Problem, wie ich es erfasse, zusammenhängend zu behandeln und zu seiner Lösung, wie ich hoffe, zu führen.

Prof. Kern hat in seinem >Buddhismus< mehrfach, besonders aber in dem Kapitel >Meditation und ihre Hilfsmittel<, p. 470 ff., darauf hingewiesen, daß der Buddhismus viele Begriffe dem Yoga entlehnt hat. Die Ueberlieferung über Buddha's Leben zeigt uns den wahrscheinlichen Weg, auf dem dieser zur Annahme von solchen yoga-technischen Begriffen gelangt ist. Denn Buddha soll, nachdem er das Haus verlassen hatte, bei Alara (Arada) Kalama und Udraka (Rudraka) Ramaputra in die Lehre gegangen sein. Beide Lehrer waren Anhänger des Yoga. Der erstere hatte es bis zu einer Stufe der Versenkung gebracht, die *akincannayatana* (sanskrit: *akincanyayutana*) genannt wird, und der zweite

zu der Stufe *nevasannansannayatana* (sanskrit: *naivasamjnanasamjnyatana*²⁰⁴). Diese Ausdrücke gehören der buddhistischen Terminologie an, und zwar bezeichnen sie die zwei höchsten der *aruppakammattana*²⁰⁵. Daß wir es trotz dieser spezifisch buddhistischen Ausdrücke mit echtem Yoga zu thun haben, beweisen die Worte des Ariya Pariyosana Sutta: *na kho Alarass' eva Katamassa ahhi saddha mahyam p'atthi saddha na kho Alarass' eva Kalamassa atthi viriyam ... sati ... samadhi ... panna mahyam p'atthi*; ähnlich lautet die Stelle im Lalita Vistara p. 295 und 307²⁰⁶. *Sraddha*, *viriyam*, *smrti*, *samadhi* und *prajna* sind aber nach Yogasutra I, 20 die fünf *upaya*'s des *yoga*'s derjenigen, welchen er nicht angeboren ist.

Wenn wir nun dem >Buddhacarita< des Asvaghosa, [Kap.] XII, Glauben schenken wollen, so war Arada Kalama ein Anhänger der Lehren Kapilas, Janakas, Parasaras und Jaigisavyas; diese Lehren stimmen in allen Hauptpunkten mit dem uns bekannten Sankhya und Yoga überein, nur daß, wie schon Prof. Windisch²⁰⁷ hervorgehoben hat, die drei *guna*'s nicht in den Vordergrund treten.

Aehnlichen Abweichungen, wenn auch nicht denselben, begegnen wir auch bei populären Darstellungen derselben Lehre, im >Mahabharata< an verschiedenen Stellen. Folglich wäre die erste Philosophie, der Buddha angehangen hätte, die Sankhya-Lehre gewesen, und es wäre zu erwarten, daß sie einen starken Einfluß auf seine spätere Entwicklung ausgeübt hätte. Wenn sich aber Asvaghosa's Darstellung nicht auf eine echte Ueberlieferung stützt, so wird dennoch dieselbe der Wirklichkeit entsprochen haben. Denn die Meditation oder Versenkung war als eine Kunst im Yoga ausgebildet worden; die Kenner des Yoga waren die berufenen Meister und Lehrer in dieser Kunst, die ja auch einfach *yoga* heißt. Die Praxis des Yoga mußte auf Grund einer psychologisch-philosophischen Theorie aufgebaut worden sein. Diese bot die Sankhya-Philosophie, die immer mit dem Yoga zusammen vorkommt, weshalb beide auch im >Mahabharata< als *sanatane dve* bezeichnet werden²⁰⁸.

Soweit uns der Yoga bekannt ist, ist seine philosophische Grundlage dieselbe wie im Sankhya. Wenn also Buddha sich im Yoga geübt hat, muß er durch die philosophische Schule des Sankhya hindurch gegangen sein, und wir sind daher wohl berechtigt anzunehmen, daß seine Philosophie sich aus der des Sankhya heraus entwickelt habe.

Man beachte, daß nach der Tradition Buddha zu seinen ersten Lehrern nicht in Gegensatz getreten ist; denn nach >Mahavagga< I, 6 soll er beabsichtigt haben, ihnen zuerst die von ihm gefundene Wahrheit zu offenbaren. Er konnte es aber nicht mehr, weil jene beiden Männer schon gestorben waren. Mag das auch Erfindung sein, so geht doch soviel daraus hervor, daß Buddha oder wenigstens die Gemeinde den beiden Lehrern ein

²⁰⁴ Siehe die zuerst von Prof. Oldenberg aus dem Ariyapariyosana Sutta mitgeteilte Stelle. (der Buddha, p. 427) und Lalita Vistara 295 f. und 306 ff.

²⁰⁵ Siehe Childers Pali Dictionary p. 180 und Sallekha Sutta des Majjhima Nikaya (Pali Text Soc. Ausgabe p. 41) Die beiden Stufen entsprechen etwa dem *sunanda* und *sasmitha* des Yoga-Sutra I, 17, die auch die der *videha* und *prakrtiaya* genannt werden ib. 19. Allerdings stimmen die Erklärungen von Bhoja Raja und Vacaspatimisra nicht überein.

²⁰⁶ An der ersten Stelle steht *chandas* für *sraddha*, was p. 307 wirklich gebraucht wird. - Dieselben Ausdrücke in derselben Reihenfolge kehren auch sonst im Canon wieder; z. B. in der von Prof. Oldenberg aus dem Anguttare Nikaya (Buddha p. 446) angeführten Stelle. Sie bilden die fünf *bala*'s eines *Bodhisattva*, siehe Hardy, Manual of Buddhism p. 498.

²⁰⁷ Lit. Centralbl. 1894 p. 1205.

²⁰⁸ Siehe Garbe: Samkhya-Philosophie p. 4.

gutes Andenken bewahrte. Buddha soll sich von ihnen getrennt haben, weil die von ihnen erreichte Stufe der Versenkung nach seiner Meinung nicht die absolut höchste sein konnte. Denn beide Meister waren aus ihr zu weltlichem Dasein zurückgekehrt. So versuchte er dann durch eigene Bemühung auf dem gewöhnlichen Wege der Askese zur höchsten Stufe vorzudringen. Aber er gelangte nicht zu der vom Yoga verheißenen inneren Anschauung des *atman*. Darum verwarf er die Askese und ließ den *atman* aus seinen Betrachtungen weg, weil er nicht zu innerer Gewißheit über ihn gelangen konnte. Er versuchte ohne ihn auszukommen. Dabei hielt er dennoch an den übrigen psychologisch-philosophischen Grundbegriffen fest, die im Yoga und Sankhya gelten. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

Die buddhistische Philosophie ist zu einer bei den Südlichen und Nördlichen gleichlautenden Formel condensirt in der zwölfgliedrigen Kette von Ursachen und Wirkungen, dem *paticcasamuppada* oder den zwölf Nidana's, nämlich: 1.) *avidya*, 2.) *samskara*, 3.) *vijnana*, 4.) *namarupa*, 5.) *sadayatana*, 6.) *sparsa*, 7.) *vedana*, 8.) *trnsna*, 9.) *upadana*, 10.) *bhava*, 11.) *jati*, 12.) *jaramarana*. Schon Prof. Weber²⁰⁹ hat versucht, diese Nidana's mit den tattva's des Sankhya zu vereinigen, indem er *avidya* mit *prakrti*, die *samskara's* mit *buddhi*, *vijnana* mit *ahamkara* etc. etc. identificirte. Doch das ist gewaltsam, weil die von ihm zusammengestellten Begriffe nichts miteinander zu thun haben.

Die Uebereinstimmung der Nidana's mit den Grundbegriffen des Sankhya wird sich uns auf anderem Weg ergeben; dazu müssen wir uns kurz die Grundbegriffe vergegenwärtigen, wie sie uns namentlich im Yoga entgegentreten. Aus der an sich weder belebten, noch intelligenten *prakrti* hat sich durch den Einfluß des *purusa* die Denksubstanz *buddhi* (*cetas*, *citta*) entwickelt, die, soweit sie einem bestimmten *purusa* eignet, dessen Verstand bildet. Diese ist in steter Bewegung oder fortwährendem Flusse. Ihre Bewegungen oder Fluctuationen (*vrutti*) werden durch Abspiegelung des *purusa* in ihnen scheinbar intelligent und werden dann als Gedanken oder Gemütszustände von dem *purusa* „geschaut“. Wenn diese *vrutti's* nach außen gerichtet sind, bilden sie in der Denksubstanz die Dinge der Außenwelt nach, dadurch entstehen die Vorstellungen und Begriffe. Indem nun auf diese Weise der *purusa* sich für ein denkendes und handelndes Subjekt hält, entwickelt sich aus der *buddhi* der *ahamkara*, das Subjectivierungsorgan, oder kosmisch: die Substanz der Individualität. Aus dieser gehen einerseits die 10 Organe, *indriya*, und der innere Sinn *manas*, andererseits die fünf feinen Elemente hervor; aus diesen entstehen die fünf groben Elemente, aus denen die Welt aufgebaut ist. Bei der Entstehung dieser Producte der *Prakrti* spielen die drei *guna's* oder Constituenten derselben je nach dem Vorwalten der einen oder anderen eine wichtige Rolle; doch können wir in diesem Zusammenhang davon absehen. Diese im Sankhya consequent entwickelten Begriffe bilden im Yoga die theoretische Grundlage für die Praxis der Meditation oder Versenkung.

Die Versenkung oder *yoga* besteht in der Unterdrückung der Bewegungen, *vrutti's*, der Denksubstanz²¹⁰. Dann bildet dieselbe gewissermaßen wie unbewegtes Wasser einen glatten Spiegel, in dem sich der *purusa* unverzerrt, wie er ist, abspiegelt, während sonst sein Bild verzerrt wird in den Fluktuationen der Denksubstanz, wie das des Mondes auf

²⁰⁹ Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus, Berlin 1853, p. 16 f.

²¹⁰ *yogas cittavrttinirodhah*, *Yogasutra* 1, 2.

unruhiger Wasserfläche²¹¹. Wenn die Denksubstanz also zur Ruhe gelangt ist und sich nur der *purusa* abspiegelt, dann wird das Wissen unendlich und die Verbindung von *purusa* und *prakrti* löst sich definitiv, es tritt das *kaivalyam* (oder *mukti*, *nirvrti*, *nirvana*) ein. Aber selbst wenn man auf dem Wege dahin ist, wird die Denksubstanz immer wieder in Bewegung gesetzt durch die *samskara*'s oder *vasana*'s, d. h. die latenten Eindrücke, die in ihr von früheren Handlungen, *karman*, zurückgelassen sind²¹². So lange die *samskara*'s nicht vertilgt sind, tritt nicht der für die Erlösung erforderliche Zustand der *buddhi* definitiv ein; oder mit andern Worten, löst sich nicht die Verbindung zwischen *purusa* und *prakrti*. Der Grund dieser Verbindung ist die *avidya*, der Irrtum²¹³. Schwindet sie, so löst sich die Verbindung definitiv und es tritt das *kaivalya* ein²¹⁴. Also: *avidya* ist der Grund für das Bestehenbleiben und In-Wirklichkeit-treten der *samskara*'s. Mit dem Schwinden von *avidya* schwinden auch die *samskara*'s. Wie man sieht, hat der Buddhismus dieselben Begriffe als Nidana 1. und 2. ebenfalls an die Spitze der Kette von Ursachen und Wirkungen gestellt, die vom Sein des Leidens zur Erlösung führt. Dies hat bereits Prof. Oldenberg anerkannt. In der zweiten Auflage seines >Buddha<, p. 266, Anm. 1, sagt er: „Sollte sich vielleicht diese authentische Gestalt der Doctrin (nämlich daß die *samskara*'s als Grund die *avidya* haben) oder eine ihr nahe kommende im Sankhyasystem erhalten haben?“ Er würde seine Frage mit einem unbedingten Ja beantwortet und auch wohl die weitere Entsprechung des Buddhismus mit Sankhya aufgesucht haben, wenn er sich von der irrigen Vorstellung hätte losmachen können, daß die philosophischen Systeme der Brahmanen später als der Buddhismus seien, und dieser direkt an den Veda anzuknüpfen sei!

Wir sahen, daß nach dem Yoga die *samskara*'s die Denksubstanz zur Bewegung anregen; sie sind der Grund für die *vrtti*'s der *buddhi*. Letztere sind nun die Gedanken und entsprechen somit dem 3. Nidana: *vijnana*. Beide Ausdrücke sind synonym; so wird von Vijnanahhiksu zu Sankhya Sutra I, 89 *vijnana* durch *buddhivrtti* erklärt. Nun beachte man weiter folgendes.

Durch die *vrtti*'s wird erst die *buddhi* zur *buddhi*; weil ihr wie allen Produkten der *prakrti* als charakteristisches Merkmal das In-steter-Veränderung-Begriffensein (*parinaminatyatvam*) zukommt. *Buddhi* ist eine Substanz; aber auch *vijnana* wird von den Buddhisten substanziell aufgefaßt. Denn es kommt das Element des Erkennens (*vijnana-dhatu*) als sechstes zu den Elementen Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luft [richtig: Luft und Aether]. Es entspricht also das dritte Nidana *vijnana* seinem Wesen nach der *buddhi* und steht an derjenigen Stelle, wohin es nach dem Sankhya-Yoga gehört.

Das vierte Nidana ist *namarupa*. Prof. Oldenberg übersetzt es mit „Name und Gestalt“ oder „Name und Körperlichkeit“. Aus den von ihm gegebenen Erläuterungen geht hervor, daß damit das gemeint ist, was die Individualität ausmacht. Man ersieht das auch noch klarer, wenn man den entsprechenden Ausdruck der Jaina's vergleicht. Derselbe lautet *namagotra* und bezeichnet das Individuum als solches und als zu einer bestimmten Species gehörig. Die Sankhya-Philosophie faßt dies *ahamkara* auf, welchen Ausdruck wir oben mit Substanz der Individualität wiedergegeben haben, Der *ahamkara* geht aber

²¹¹ ib. I, 3, 4 tada drastuh svarupe 'vasthanam. vrttisarupyam itaratra.

²¹² ib. IV, 26 tacchidresu pratyayantarani samskarebhyah.

²¹³ ib. II, 24 tasya hetur avidya. Vyasa erklärt hier *avidya* als *viparyaya-jnanavasana*, d. h. der latente Eindruck (*samskara*), den unrichtige Erkenntnis in der *buddhi* zurückgelassen hat. Sie ist der erste der fünf *klesa*: *avidya asmita raga dvesa abhinivesa*, ib. II, 3; und als solche ist sie die Ursache der übrigen: *avidya ksetram uttaresam*.

²¹⁴ ib. II, 25 tadabhatvat samyogabhavo hanam; tad drseh kaivalyam.

aus der *buddhi* hervor, ebenso geht *namarupa* aus *vijnana* hervor. Somit entspricht nicht nur das vierte Nidana dem *ahamkara* des Sankhya, sondern steht auch an derjenigen Stelle der Reihe, welche nach der Entwicklungstheorie des Sankhya dem *ahamkara* zukommt.

Wir können auch aus der Praxis des Yoga das Gegenstück zu der Reihe der Nidana's 1 - 4 nachweisen. Yoga ist, wie oben gesagt, die Unterdrückung der Modificationen der Denksubstanz; man erreicht diesen Zweck durch Meditation oder Versenkung, d. h. Yoga. Nun gibt es einen niederen *yoga* mit Objekt, *samprajnata*, und einen höheren ohne Objekt, *asamprajnata*. Beim letzteren ist die Denksubstanz regungslos und spiegelt nur den *purusa* wieder; dabei bleiben nur die *samskara's* bestehen²¹⁵, die erst verschwinden, wenn *avidya* schwindet. Also das, was den beiden ersten Nidana's entspricht, fällt in den *asamprajnata yoga*. Diesem geht der *samprajnata* voraus. Derselbe ist vierfach, je nachdem er durch *vitarka*, *vicara*, *ananda* oder *asmita*²¹⁶ charakterisirt wird. Die beiden ersten, welche sich auf grobe und feine *Objekte* beziehen, können wir bei Seite lassen. Beim *sananda yoga* bleibt *ahamkara*²¹⁷, während bei dem *sasmita yoga* die *buddhi* allein neben dem *purusa* besteht. So bewirkt also hier der Yoga der Reihe nach die Auflösung von *ahamkara*; *buddhi* als auf die Außenwelt gerichtetes Organ, *samskara* und *avidya*.

Wir kommen zu dem fünften Nidana: *sadayatana*, womit die sechs Organe, nämlich die fünf Sinne und der innere Sinn, *manas*, mit ihren Objecten, nämlich den fünf Grundeigenschaften der fünf Elemente: Farbe, Geschmack, Geruch, Gefühl und Ton, und die Zustände der Dinge (*dharma*) gemeint sind. Alles dies geht also aus *namarupa* hervor. Ganz ähnlich gehen im Sankhya aus dem *ahamkara* die zehn Organe, *indriya*, mit dem innern Sinn, *manas*, und die fünf subtilen Elemente, *tanmatra's*, hervor. Im Sankhya werden nämlich außer den fünf Sinnesorganen und dem *manas*, die in der ganzen indischen Philosophie anerkannt sind, fünf Organe der Thätigkeit (*karmendriya*)²¹⁸ angenommen. Die gemeine Ansicht der Inder erkennt diese fünf Organe der Thätigkeit nicht an; es ist also nicht auffällig, daß die buddhistische Lehre sie nicht aufgenommen hat. Die *tanmatra's* entsprechen den „Objekten der Sinnesorgane“; denn die *tanmatra's* sind ja nur die substanzuell gedachten Eigenschaften Farbe etc. Daher ihr Name. Andererseits fehlen die *dharma's* der Buddhisten an der betreffenden Stelle der Sankhya-Evolutionstheorie. Aber sie fehlen nicht der Sankhya- und Yoga-Philosophie. *Dharma* ist nämlich ungefähr mit *parinama* gleich, wie *dharmin* mit *parinamin*.

Das Ding (*parinamin* oder *dharmin*) nimmt nach bestimmter Reihenfolge (*krama*) verschiedene Zustände *dharma's* an (*parinamati*); ein *dharma* betritt, nachdem er bis dahin auf dem *anagatadhvan* verharrt hatte d. h. nur potentialiter dagewesen ist, den *astyadhvan* d. h. er ist wirklich, um dann den *atitadhvan* zu betreten, d. h. er ist gewesen²¹⁹. Diese Theorie²²⁰ vertritt im Sankhya-Yoga die Lehre von der Causalität. Man

²¹⁵ Yogasutra I, 18. Ich folge der Erklärung Vacaspatimisra's.

²¹⁶ Beiläufig sei hervorgehoben, dass sich zwischen den verschiedenen Arten des samadhi im Yoga und Buddhismus manche Berührungspunkte finden, So geben auch bei den Buddhisten *vitakko* und *vicaro* einen Einleitungsgrund des samadhi ab; siehe Childers, >Pali Dictionary<, p. 423.

²¹⁷ Bhoja gebraucht *ahamkara* und *ananda* als synonym in der Behandlung der obigen Stelle.

²¹⁸ Ebenso in Arada's Lehre im Buddhacarita, XII, 19.

²¹⁹ Siehe Yogasutra III, 13; IV, 12.

²²⁰ Sie scheint auf den ersten Blick recht abstrus, ist aber nur die gemeine, in philosophisch sein wollende Worte gefasste Erfahrung, dass ein Ding wird und vergeht. Es ist nur der erste Schritt gemacht, diese Erfahrung zu analysiren. Die genannte Theorie gehört also einer primitiven Stufe

kann also auch sagen, daß mit *dharmā* die Erscheinung der Dinge gemeint sei²²¹. Diese wird allein wahrgenommen, das Ding selbst ist nur das Substrat, in dem oder durch das die Erscheinungen sind. Die Buddhisten gebrauchen nun *dharmā* oft scheinbar im Sinne von „Ding“. Wie Buddha den übersinnlichen *atman* aus seinen Betrachtungen wegließ, so hat er auch das Substrat der Erscheinung, das Ding selbst, nicht ausdrücklich anerkannt. Dem gemeinen Verstande mag diese Lehre unfassbar gewesen sein; einen Ausweg scheint er gesucht zu haben in der späteren buddhistischen Lehre von der nur momentanen Existenz alles Seienden (*ksanikatva*). Wie dem aber auch sei, den buddhistischen *dharmā*'s, Erscheinungen, entspricht ungefähr die Außenwelt, die in den *mahabhūta*, groben Elementen, des Sankhya-Yoga enthalten ist. Die *mahabhūta* gehen nach dem Sankhya als besondere Schöpfung aus den *tanmatra*'s hervor. Dagegen würden sie nach der buddhistischen Lehre mit ihnen auf gleicher Linie stehen.

Die folgenden zwei Nidāna 6, 7, *sparsa* und *vedāna*, beziehen sich auf den Erkenntnis-Proceß. Die dabei obwaltenden Vorstellungen scheinen gemeinindisch zu sein. Die Organe treten mit den Objekten in Berührung; dadurch entsteht einerseits die Wahrnehmung und andererseits, da bei diesem Akt der innere Sinn, *manas*, mitwirkt, ein Lust- oder Unlustgefühl *vedāna*. Aus dieser geht *trṣṇā* „der Wille zum Leben“, das 8. Nidāna, hervor. Diesem entspricht im Yoga *abhinivesa* oder *āsis*, wofür auch *trṣṇā* gebraucht wird. Aus dem *abhinivesa*, „Lebenslust“, wird auf in früheren Existenzen erlebte Freuden und Leiden geschlossen, siehe Yoga-Sūtra II, 9. Also aus *sukhanduhkha* geht *abhinivesa* hervor, genau wie aus *vedāna* die *trṣṇā*. Damit ist auch das 8. Nidāna erledigt.

Abhinivesa oder *āsis*, nach IV, 10 allein, nach II, 12 in Verbindung mit den übrigen *klesā*'s, ist der Grund für *dharmadharmāu*, Verdienst und Schuld; und diese sind der Grund des weltlichen Daseins, vergl. Sankhya-Sūtra III, 3 *tad-bijāt samsr̥tiḥ*. Hier steht also zwischen *abhinivesa* oder *trṣṇā* und *samsāra* oder *bhava* als Mittelglied *dharmadharmāu*; ähnlich werden in der *Sankhyasūtravṛtti* II, 1 als die speciellen Ursachen (*causa efficiens*) aufgeführt: *avidyā*, *trṣṇā*, *dharmadharmāu*. In der Reihe der Nidāna's folgen nun auf einander: 8) *trṣṇā*, 9) *upādāna*, 10) *bhava*; von diesen stimmt *trṣṇā* mit *trṣṇā* oder *abhinivesa* des Sankhya-Yoga überein, ebenso *bhava* mit *samsāra*, mit dem es ja nach gemeinindischem Sprachgebrauch synonym ist. So werden wir darauf geführt, in dem *upādāna* der Buddhisten etwas dem Begriffe von *dharmadharmāu* Analoges zu suchen. Aus den von Prof. Oldenberg in der ersten Auflage seines >Buddha<, p. 434 ff. angeführten Stellen scheint mir hervorzugehen, daß *upādāna* besteht im Gefallenfinden an etwas, das unwahr, unrein oder nichtig ist, ja selbst an dem, was an sich gut ist²²². Dies ist zwar nicht direkt gleich *dharmā* oder *adharma*, aber wenigstens die Ursache davon. *Dharmadharmāu* heißen auch *adr̥ṣṭā*, das Ungesehene, Unsichtbare; sie sind *samskāra*'s. Man sollte nun dem entsprechend bei den Buddhisten *karman* erwarten, aber derselbe Begriff war schon im 2. Nidāna *samskāra* gegeben. So

des Denkens an. Die Lehre von der Causalität, wie sie im Nyaya-Vaisesika auftritt, bedeutet einen ungeheuren Fortschritt des philosophischen Erkennens.

²²¹ Die Erscheinung eines Dinges ist Objekt der Thätigkeit des *manas*, das also die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne zu der Gesamtwahrnehmung combinirt. So erklärte Garbe's Pandit *manaso viśayah* mit *yad vastu samkalpaniyam*: „*idam icchamitī*“, *vikalpaniyam ca*: „*idam ittham stī nastī vetī*“. Siehe sein >Aniruddha's Commentary<, p. 89, note 3.

²²² *upādāna* heisst im Sankhya eine der vier *adhyātmiķā tustī*'s, die ihrerseits an die 4 *upādāna*'s der Buddhisten *kama*, *ditthī*, *silavvata* und *attavada* erinnern.

konnte an dieser Stelle, wo es sich um bestimmte *samskara's* handelt, dieser Ausdruck nicht wiederkehren. Buddha wählte daher die konkrete Ursache derjenigen *samskara's*, welche das weltliche Dasein unmittelbar zur Folge haben, während diejenigen, welche das Seiende überhaupt vom *vijnana* an bewirken, im 2. Nidana genannt sind.

Die beiden letzten Nidana's: *jati*, Geburt, und *jaramarana*, Alter und Tod, bedürfen keiner Erörterungen. In allen indischen Philosophemen, welche die Wiedergeburt annehmen, ist die Geburt eine Consequenz des Samsara; und die Geburt hat Alter und Tod zur Folge.

Wir haben also gesehen, daß die Causalitätsreihe der Buddhisten sich aus Begriffen zusammensetzt, die denjenigen entsprechen, welche auch im Sanhhya-Yoga gelten und in derselben Reihenfolge, als Ursache und Wirkung mit einander verknüpft sind. Natürlich behaupte ich nicht, daß diese Begriffe der beiden verschiedenen Philosophien sich genau decken, aber sie entsprechen sich gegenseitig, soweit dies bei zwei Systemen möglich ist, von denen das eine ein ewiges Sein sowohl der Seele (*atman*) als auch der Natur (*prakrti*) anerkennt, das andere aber ein solches [ewiges] Sein leugnet.

Es erhebt sich nun die Frage: welches dieser beiden Systeme ist das ursprüngliche? Darüber kann meines Erachtens kein Zweifel sein. Die Evolutionstheorie des Sankhya ist consequent und verständlich: sie ist ein Versuch primitiver Denker, zwischen dem unveränderlichen Sein (das ja auch die Eleaten forderten) und der Welt der Erscheinungen einen vernunftgemäßen Zusammenhang herzustellen. Das unveränderliche Sein wurde in den *purusa* oder *atman* (wir könnten sagen: Seele als Ding an sich) verlegt, während die Welt der Erscheinungen auf die *prakrti* zurückgeht, deren Wesen ist, sich unablässig zu verändern. Nimmt man aber aus dieser Gedankenreihe den *atman* heraus, auf den sich das eigentliche Problem stützt, so wird sie unverständlich und das ganze psychologisch-kosmogonische System sinkt zu einer wilden Phantasie herunter. Das beweisen alle Versuche, die buddhistische Causalitätsreihe zu verstehen; sie blieb ein Rätsel, nach wie vor. Auch Prof. Oldenberg muß darauf verzichten, die beiden ersten Nidana's logisch aus dem System heraus zu begründen; er sagt²²³: „Man empfängt den Eindruck, daß, wie die Nennung der Avijja als letzter Wurzel alles Uebels, so auch diejenige der Sankharas als des nächsten Produktes aus dem Nichtwissen, von den Buddhisten als etwas fertig Ausgeprägtes den Vorräthen der ältern Speculation entlehnt ist“. Trotz dieser Annahme verhehlt sich Prof. Oldenberg nicht die Widersprüche²²⁴ in des Causalitätsreihe, die auch bei seiner Erklärungsweise zurückbleiben. Nach ihm wird vom 3. Nidana an die Entwicklung beginnend mit dem Moment der Empfängnis geschildert; mit dem 11. Nidana haben wir erst die Geburt, während die vorhergehenden Nidana's sich schon auf das Leben in der Welt beziehen. Solche Widersprüche würde sich auch ein weniger scharfsinniger Kopf, als Buddha war, nicht haben zu schulden kommen lassen, wenn es sich um eine so einfache Sache handelte, die verschiedenen aufeinander folgenden Zustände eines Wesens von der Empfängnis bis zum Tode in ihrer gegenseitigen Verkettung darzustellen. Ich verwerfe diese Erklärung²²⁵ und nehme an, daß Buddha überhaupt die Begriffe, die er in der Causalitätsreihe zusammenfügt, vom Sankhya-Yoga übernommen hat; wenn er auch mit Rücksicht auf seine Grundansicht

²²³ Buddha, 2. Aufl., S. 265 f.

²²⁴ Buddha, 2. Aufl., p. 256.

²²⁵ Die von Prof. Oldenberg in Uebersetzung aus dem Mahanidana Sutta angeführte Stelle erläutert nur den Zusammenhang der Nidana's 3 u. 4 an einem Beispiel, gibt aber nicht die Erklärung für diesen Zusammenhang. - Die Nennung der Geburt im 11. Nidana geht auf diejenige Geburt, womit das gegenwärtige Leben eines Individuums beginnt. Diese letzte Geburt ist aber die Folge von früheren. Was in diesen vorging, muss in den vorausgehenden Nidana's zum Ausdruck kommen.

diese Begriffe etwas umgemodelt hat, so sind sie darum nicht weniger Entlehnungen. Sollte Buddha, wird man einwenden, nicht gefühlt haben, daß der ursprüngliche Causalnexus zwischen diesen Begriffen in sich zerfallen mußte, sobald man den Grundstein des Gebäudes, den *atman*, weg nahm? Ich glaube, hier war eine Täuschung wohl möglich. Denn mit jenen im Sankhya-Yoga ausgeprägten Begriffen erfaßte und grupperte man Erscheinungen des Geisteslebens, Thatsachen der Erfahrung, welche die Grundlage des psychologischen Wissens jener Zeit ausmachten. Wollte man dieses festhalten, so durfte man jene nicht preisgeben. Jene Begriffe hatten also einen wertvollen Inhalt erhalten, der sie unabhängig von der ursprünglichen Begründungsweise zu machen schien. Sie standen gewissermaßen fest durch ihren Inhalt und mit ihnen war ihre gegenseitige Abhängigkeit gegeben. Uns fällt sofort der Widerspruch auf, weil unser Denken von jenen Begriffen unabhängig ist und ihnen objektiv entgegnet; das indische Denken übersah zunächst den Widerspruch, weil es mit jenen Begriffen zu operieren gewohnt war und sich ihnen also nicht objektiv gegenüberstellen konnte. Es kommt noch hinzu, daß Buddha wohl nicht das Dasein des *atman* schlechtweg leugnete, sondern als etwas jenseits der Erkenntnis Liegendes aus seinem System fortließ. Er folgte darin einer für jene Zeit durch das Zeugnis der Jaina gut beglaubigten Richtung, nämlich der der Ajnanavadin oder Agnostiker, siehe >Sacred Books of the East<, vol. 45, p. XXVIII. Also, die Entwicklung der Nidana's auf der Grundlage des Buddhismus wäre unbegreiflich; dagegen ist die Entstehung der entsprechenden Begriffe auf dem Boden der Sankhya-Lehre durchaus folgerichtig.

Auch von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet stellt sich die buddhistische Lehre als eine abgeleitete dar. Im Sankhya-Yoga ist wohl die Verkettung der Begriffe, die vom Sein zur Erlösung führen, recht bekannt, aber sie erscheint nur als Endresultat in dem System, das hauptsächlich der Begründung dieser Begriffe gewidmet ist. Man hat sie nicht formelhaft als eine Kette dargestellt. Umgekehrt verhält es sich im Buddhismus: die Kette erscheint als Formel, als Grunddogma, und die Begründung blieb anderweitiger Belehrung überlassen. Wenn die Reihe der Nidana's so aufgestellt werden konnte, wie es im *pativ-casamuppada* geschehen ist, so durfte wohl vorausgesetzt werden, daß die Bedeutung der einzelnen Glieder im Großen und Ganzen allgemein bekannt und verständlich war. Mit andern Worten, die Lehren des Sankhya-Yoga waren in denjenigen Kreisen bekannt, an die sich Buddha richtete.

Zu diesen inneren Gründen für die Priorität des Sankhya-Yoga muß aber noch der Nachweis hinzutreten, daß diese Systeme tatsächlich älter als der Buddhismus sind. Es ist schon oben die Erzählung im >Buddhacarita< erwähnt worden, nach der Buddha's erster Lehrer ein Anhänger des Sankhya war²²⁶. Aber wenn man derselben keine Beweiskraft beilegen will, so erwäge man, daß die Lehren des Sankhya-Yoga im >Mahabharata< oft erwähnt und diese beiden Systeme als zwei ewige (*sanatana*) bezeichnet werden. Sie mußten sich sehr lange hohen Ansehens erfreut haben, um diese Bezeichnung zu verdienen und um die philosophische Grundlage zur alten Bhagavata-Religion abgeben zu können, was nach Ausweis der >Bhagavadgita< tatsächlich der Fall war. Nun wird man das >Mahabharata< nicht später als in das zweite oder dritte Jhd. v. Chr. setzen können²²⁷. Daraus folgt, daß die damals schon als uralte angesehenen Lehren

²²⁶ In diesem Zusammenhang hat schon Prof. Windisch im Literarischen Centralblatt, 1894, p. 1205, auf die Bedeutung jenes Berichtes hingewiesen.

²²⁷ Meine Gründe sind in Kürze folgende. Im >Mahabharata<, das dem westlichen Indien angehört, gelten die Völker des Punjab als *vratya*, als nicht gleichberechtigt mit den reineren Stämmen. Dies gründete sich auf ihre abweichenden Sitten (unter denen auch das Matriarchat erwähnt wird); es

des Sankhya-Yoga weit in die vorbuddhistische Zeit zurückgehen müssen. Nach diesen Erwägungen war also das zeitliche Verhältnis zwischen Buddhismus und Sankhya-Yoga derart, wie es sein muß, wenn unsere Ansicht von der Entstehung der buddhistischen Lehre aus dem Sankhya-Yoga überhaupt möglich sein soll.

Also die buddhistische Philosophie ist auf dem Sankhya aufgebaut. War jene Sankhya-Lehre, die Buddha zu seiner Religion umbildete, durchaus identisch mit derjenigen, welche uns in den Suttras entgegentritt, oder war es nicht vielmehr eine Variation des Sankhya, wie wir solche im >Mahabharata< und in den >Purana< kennen lernen? Ich glaube, letzteres läßt sich wahrscheinlich machen. Denn bei der Vergleichung der buddhistischen Nidana's mit den Sankhya-Begriffen konnten wir die drei *guna's* ganz beiseite lassen. In der Sprache der Buddhisten hat, soweit ich nach eigener Erinnerung und nach Childers' >Pali Dictionary< urteilen kann, das Wort *guna* nur seine gewöhnliche Bedeutung und es findet sich kein Anklang an die technische Bedeutung, die *guna* im Sankhya hat, während dies wohl in der Sprache der Jaina's der Fall ist. Danach darf man annehmen, daß der Sankhya - aus dem Buddha's System hervorging - ohne die Theorie von den drei *guna's* auszukommen suchte. Das Bestehen dieser Abart der Lehre Kapila's wird uns nun beglaubigt durch Asvaghosa, der, wie wir oben gesehen haben, gerade eine solche Lehre dem Arada Kalama, dem ersten Lehrer Buddha's, zuschreibt.

Wir haben oben immer die Frage unentschieden gelassen, ob Asvaghosa's Bericht auf Fiktion oder Tradition beruht; ich glaube wir müssen ihn jetzt als Tradition gelten lassen. Denn wenn wir auf Grund anderer Untersuchungen zu der Ueberzeugung gekommen sind²²⁸, daß Buddha von einer Abart des Sankhya, die von den 3 *guna's* abstrahierte, ausgehend sein System ausbildete; und wenn dann Asvaghosa uns berichtet, daß Buddha's Lehrer gerade diese Form des Sankhya vertreten habe, so ist es schwer an Zufall zu glauben. Wir könnten wohl verstehen, daß Asvaghosa aus freier Erfindung dem Lehrer des Buddha irgend eine Philosophie - und warum nicht den Sankhya - zugeschrieben hatte; aber wenn er ihm die Sankhya-Philosophie andichtete, warum

wird aber mit keinem Worte angedeutet, dass sie von Barbaren beherrscht worden seien. Im Gegenteil, ihre Fürstenthümer sind mit denen des orthodoxen übrigen Indiens verschwägert. So ist ja Pandu's zweite Frau eine Madri, während ihr Bruder Salya auf Seiten der Kuruinger kämpft. Zur Zeit, in der die Sagen des >Mahabharata< sich ausbildeten und in epischen Liedern besungen wurden, konnte das Punjab noch nicht unter die Herrschaft der Achämeniden geraten sein. Diese Annahme wäre auch wegen der Stellung der Gandhara in der Sage unmöglich. Ihre Fürsten gelten nicht nur als mächtig und durchaus selbständig, sondern sie sind auch mit dem Kuruinger verschwägert und aufs engste befreundet. Dem Inhalte nach geht das >M.Bh.< also in die Zeit vor dem 6. Jhd. v. Chr. zurück, Sein Text könnte ja später sein. In ihm erscheinen nun die Saka und die Yavana, die meist zusammen genannt werden, nicht als in Indien wohnende, keineswegs als in Gandhara und im Punjab herrschende Völker. Von einem Haß gegen dieselben ist nichts zu verspüren; und doch würde ein Dichter ihn nicht ganz haben unterdrücken können, wenn diese Barbaren in seinem Lande oder im benachbarten sich breit gemacht hätten. Gegen die griechische Herrschaft trifft dies Argument vielleicht weniger zu, weil die Griechen wohl nur in geringer Anzahl gekommen sind; dagegen behält es gegen die Horden der Skythen seine volle Beweiskraft; Mit der Skythen-Herrschaft, wahrscheinlich schon vorher, gelangte der Buddhismus im westlichen Indien zu großem Ansehen. Auch davon ist im >M. Bh.< noch nichts zu verspüren. Nach alle dem dürfen wir das >M. Bh.< nicht zu nahe an den Anfang unserer Zeitrechnung setzen; das 2. oder 3. Vorchristliche Jahrhundert dürfte der allerspätste Termin sein.

²²⁸ Ich darf wohl erklären, daß als ich meine Untersuchungen über den Zusammenhang des Buddhismus mit dem Sankhya aufnahm, ich noch nicht das Schlußresultat voraussah, das uns jetzt beschäftigt, und daß ich selbst nicht wenig überrascht war, als sich in so unerwarteter Weise die letzte Lücke der Beweisführung schloß.

unterdrückte er dann in der Schilderung derselben die Erwähnung der drei *guna*'s? Denn daß die drei *guna*'s zum System gehörten, ist sicher; die Uebereinstimmung der Sutras²²⁹ mit dem Zeugnis des >Mahabharata< und der >Purana< läßt darüber keinen Zweifel bestehen. Wir können also die Annahme nicht von der Hand weisen, daß sich eine genauere Ueberlieferung betreffs der Lehre von Buddhas Lehrern erhalten habe, die in Asvaghosa's >Buddhacarita< auf uns gekommen ist. Da also das Resultat unserer Untersuchung mit der Ueberlieferung übereinstimmt, so ist der Beweis erbracht, daß die buddhistische Philosophie aus dem Sankhya-Yoga hervorgegangen ist. Es wäre vielleicht richtiger zu sagen, daß eine Form des Yoga ihr zu Grunde liege. Denn einerseits werden in Asvaghosa's Bericht von Arada Kalama's Lehre die verschiedenen Arten von Versenkung ebenso ausführlich behandelt wie der rein theoretische Teil der Lehre, andererseits spielen gerade die Arten der Versenkung im Buddhismus, eine große Rolle; wie ja die letzte Stufe des heiligen achtteiligen Weges, des *ariyo athangiko maggo*²³⁰ eben Versenkung, *samasamadhi*, ist. Auch kann man dafür anführen, daß eine Anzahl von technischen Begriffen des Yoga in der buddhistischen Lehre wiederkehren, wovon ich einiges im Vorübergehen oben bemerkt habe, anderes von Prof. Kern hervorgehoben worden ist.

Besonders wichtig scheint mir aber noch folgendes. Yoga ist die Aufhebung (*nirodha*) der Funktionen der Denksubstanz (*cittavrtti*) I, 2. Dadurch wird das *kaivalya*, die Loslösung des *purusa* von der Welt des veränderlichen Seins erreicht. Auch im Buddhismus bewirkt die Aufhebung (*nirodha*) des Leidens das Nirvana. Nirodha ist also in gleichem Maße ein Grundbegriff des Buddhismus wie des Yoga. So lautet die stets wiederkehrende Formel.: *yam kinci samudayadhammam sabbam tam nirodhadhammam*. Dieser Satz lehrt mehr als dass Alles, was entsteht, auch vergeht; das wusste Jeder, ohne Buddha's Predigt zu hören; der Satz lehrt vielmehr, daß Alles was in's Dasein treten kann, auch daran *v e r h i n d e r t* werden kann, in's Dasein zu treten. Wer das begriff, dem ging das *dhammacakkhum* auf, der war reif, die Lehre Buddha's anzunehmen. Dasselbe liegt in dem Mantra der Buddhisten, jener alten Aryastrophe: *ye dhamma hetupabhava tesam hetum tathagato aha / tesam ca yo nirodho evamvadi mahasamano -* „Welche Erscheinungen aus einer Ursache hervorgehen, deren Ursache hat der Tathagata erklärt, und ebenso dieser (Erscheinungen) Aufhebung; das ist die Lehre des großen Sramana“. Also überall die engsten Beziehungen zum Yoga. Da aber im Einzelnen schwer zu scheiden ist, was man dem Sankhya und was dem Yoga zuschreiben soll, so wird es den bekannten Thatsachen entsprechen, wenn wir Sankhya-Yoga als die philosophische Grundlage des Buddhismus bezeichnen.

Bonn, 11. December 1895 - H. Jacobi.

4.4: Die Philosophie des Buddha –

Kurzdarstellung des Herausgebers

²²⁹ Die Erklärer des Yoga gehen von der Guna-Theorie aus, wie sie im Sankhya gilt; aber auch in den Sutra wird darauf Bezug genommen. Das Wort *guna* im technischen Sinne findet sich >Yogasutra< II, 11, 15; IV, 13, 32, 34; *sattva* II 41; III, 34, 48, 54; *rajas* und *tamas* werden nicht ausdrücklich erwähnt.

²³⁰ Sollte vielleicht dieser selbst dem *astanga yoga* nachgebildet sein? Allerdings stimmt nur das letzte Glied *samadhi* in beiden Oktaden überein; andere *yogangas* finden dagegen wie Kern I. Kap., p. 501 bemerkt hat, in den buddhistischen *karmasthana*'s ihre Entsprechung.

Der Buddhismus ist eine Weltreligion ohne Schöpfergott. Er stellt seine Anhänger in die absolute Selbstverantwortung, im Gegensatz zu allen anderen Religionen. Das Problem des „ewigen Lebens“ ist, bedingt durch den Hinduismus als Vorläuferreligion, durch „ewige Wiedergeburt“ ersetzt.

Helmuth von Glasenapp²³¹ definierte den Buddhismus als eine „atheistische Religion“. Was er damit sagen wollte ist dies: Der Buddhismus als Religion führt ganz nahe an die Erkenntnis der Endlichkeit. Den letzten Schritt, der die Grenze zwischen Theismus und Atheismus überwindet, muss jeder für sich selber tun. Der Buddhismus ist die sanfteste und unschädlichste Religion, die man sich vorstellen kann. Im Gegensatz zum fanatischen Monotheismus. Wirklich positiv wirkt der Buddhismus jedoch nur als Philosophie; und da ist er eindeutig atheistisch. Wir halten die Definition von P. Wilhelm Schmidt²³² für richtig, der den Begriff >Religion< umschreibt als „*Wissen [richtig: Wähnen] und Fühlen [richtig: Glauben] der Abhängigkeit von außerweltlichen persönlichen Mächten, zu denen man in ein beiderseitiges Verhältnis tritt. [...] Hier erfordern die Worte „persönliche Mächte“ eine Erläuterung. Von unpersönlichen Mächten kann man sich zwar abhängig fühlen, aber es ist nicht möglich, ein gegenseitiges Verhältnis mit ihnen einzugehen, da es von ihrer Seite nicht erwidert werden kann. Es ist dabei auch kein Unterschied, ob es eine materielle Macht, z. B. das gewaltige materielle Weltall oder irgendein ehernes Gesetz des Weltalls ist. Beide bleiben der Menschen-Person gegenüber starr und stumm. Deshalb kann auch der ursprüngliche Buddhismus, insofern er keine persönlichen Götter anerkennt, nicht als Religion, sondern nur als Philosophie betrachtet werden. Der spätere Buddhismus freilich und überall, wo er Volksreligion geworden ist, hat durch tausend Hintertüren unzählige persönliche Götter wieder in sein umfangreiches System eingelassen.*“

Vom Standpunkt eines Existenzialisten möchte ich ergänzend den Begriff >Religion< als Glaubens-Wahn definieren, der wähnt, es gäbe irgend etwas Ewiges auf unserem Planet, wie in den Weiten des Weltalls: Weder gibt es eine „ewig“ gleichbleibende Materie, noch einen „ewigen“ Gott, noch ein „ewiges“ Leben, noch „ewige“ Wiedergeburten für uns Menschen. Der Ewigkeits-Wahn ist daran schuld, daß wir mit unserem Leben und mit dem unserer Mitmenschen so unachtsam umgehen.

Der Sakyer - Prinz Siddhartha Gautama, genannt der Buddha (der Erleuchtete), war ein existenzialistischer Philosoph und seine Erleuchtung bestand aus der Erkenntnis seiner endlichen Existenz.²³³ Seine Nachfolger haben die existenzialistische Philosophie in eine Religion „verwässert“, gewiß unter dem Druck des inländischen (indischen) Hinduismus' und des von den Nachbarvölkern gewalttätig eindringenden theistischen Glaubens- und Bekehrungs-Wahns, z. B. der Moslems.

²³¹ H. v. Glasenapp: >Der Buddhismus - eine atheistische Religion<, München 1966.

²³² P. Wilhelm Schmidt: >Ursprung und Werden der Religion<.

²³³ Nachdrücklich von modernen buddhistischen Gelehrten hervorgehoben. So schreibt Prof. Junjiro Takakuso in den Vorlesungen, die er 1926 dem Prinzen Takamatsu über die >Buddhistischen Hauptgrundsätze< hielt [Deutsch von K. Weidinger in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 47 (1932) S. 129 ff.]: „Das erste der grundlegenden Prinzipien des Buddhismus ist der Atheismus [...] Mögen über den Menschen noch so viele Stufen und Reiche intellektueller Wesen sein, wir erkennen sie an; aber die Anerkennung eines Schöpfergottes als eines Herrn aller Kreaturen lehnen wir aufs schärfste ab“. An anderer Stelle erklärt er [in: Essentials of Buddhist Philosophie (2. Aufl. Honolulu 1949), S. 45]: „Buddhismus ist atheistisch, daran ist kein Zweifel.“

Die buddhistische Philosophie beinhaltet eine sehr kurze und einfach formulierte Lehre von den menschlichen Leiden auf dieser Welt und von der aktiven Überwindung der Leiden. Die Menschen, speziell natürlich die jungen Erwachsenen, sind Träumende, denen über die wahre Beschaffenheit der Welt erst die Augen aufgehen müssen. In diesem Sinne ist Siddhartha Gautama der Buddha, d. h. „der Erwachte“, oder Sammasambuddha „der vollkommen Aufgewachte“.

Die Erzählung über den Pfad der Erleuchtung des Buddha ist bewußt oder unbewußt zugleich eine leicht verständliche Einführung in seine philosophische Lehre.

Der Prinz Siddhartha wurde vor rund 2.600 Jahren, ca 570 vor unserer Zeitrechnung, im nördlichen Indien an den Ausläufern des Himalaja nahe der Königsstadt Kapilavatthu im Hain von Lumbini geboren.²³⁴ Seine Mutter starb kurz nach der Geburt.

Nach unserer Auffassung muß Siddhartha einen starken Hang zur Philosophie besessen haben. Er begann, über sein persönliches Schicksal, über den Sinn und das Ziel seines Lebens nachzudenken. Möglicherweise war Siddhartha selber durch ein schwerer Schicksalschlag das Los der Armut beschieden gewesen. Ein Nachbarherrscher könnte in unstillbarer Gier nach noch mehr Reichtum, Luxus und Macht sein Fürstentum oder das seines Vaters überfallen und beide aus Reichtum und Herrschaft vertrieben haben. Meistens fangen die Menschen ja erst dann an nachzudenken und zu philosophieren, wenn ihnen ein Unglück widerfahren ist, also wenn sie unglücklich sind. So lange sie im materiellen Überfluß leben, denken sie nicht darüber nach, ob sie auf Kosten ihrer Mitmenschen im Reichtum schwelgen, ob er ihnen zu Recht zusteht, und daß dieses scheinbare Glück schneller vorbei sein kann, als sie für möglich halten. Also entweder war es ein großer Hang zu philosophischen Reflexionen oder persönliches Unglück, das den Prinzen Siddhartha bewegte, über das Leid der Menschen und über den Weg, der zur Leidensüberwindung führt, zu philosophieren. Ein weiteres Indiz für meine Vermutung ist: auch seine Pflegemutter, sein Halbbruder und sein Sohn wurden Mönche. Dies könnte außer einem riesengroßen Zufall auch pure Notwendigkeit gewesen sein.

Was heißt denn eigentlich „philosophieren“? Das Wort „Philosophie“ setzt sich aus den griechischen Wörtern *philos* = Freund und *sophia* = Einsicht, Erkenntnis, zusammen und bedeutet so viel wie „Freund der Erkenntnis“. Wer weise ist, der weiß richtig zu leben. Wer ein „Freund der Erkenntnis“ ist und natürlich auch willens ist, seinen Erkenntnissen gemäß zu handeln, der muß zuerst einmal nach dem Wissen der Regeln streben, die für ein rechtes und ethischgutes Leben erforderlich sind. Das Wissen, wie man glücklich lebt, vermittelt nicht nur die stoische Philosophie, sondern auch der Buddhismus. Er umschreibt es nur negativ: Das Wissen von den Leiden der Menschen. Wer diese kennt, der weiß auch über die Freuden der Menschen bescheid.

²³⁴ Johannes Lehmann schrieb in seinem Buch >Buddha - Leben, Lehre, Wirkung< auf Seite 12: „Etwa drei Kilometer nördlich der heute nepalesischen Bezirksstadt Bhagvanpur konnte man im Jahre 1898 mit absoluter Sicherheit in einer öden Flachlandschaft den Hain von Lumbini lokalisieren, obwohl dort kein Wald mehr stand. Man fand die sechseinhalb Meter hohe Säule des Königs Ashoka wieder, die inzwischen umgestürzt und im Erdreich verschwunden war. Zwar fehlte ihr das Kapitell mit dem Pferdekopf, das Hiuan Tsang noch gesehen hatte, aber es war die echte, heute mehr als zweitausendzweihundert Jahre alte Säule, denn auf ihr entzifferte man die Inschrift: „Zwanzig Jahre nach seiner Krönung kam König Ashoka hierher und bezeugte seine Verehrung, weil der Buddha, der Weise aus dem Sakja-Geschlecht, hier geboren worden ist. Er ließ ein Steinrelief und eine Steinsäule errichten, um anzuzeigen, daß hier der Erhabene geboren wurde.“

Über die philosophische Grundlage der ursprünglichen Lehre Buddhas schrieb Max Walleser²³⁵:

„... bieten uns die späteren indischen Texte selbst die Möglichkeit, zu verstehen, wie schon um das vierte oder fünfte Jahrhundert n. Chr. das Bewußtsein lebendig werden konnte, daß drei Hauptphasen der buddhistischen Lehre zu unterscheiden seien: die ursprüngliche naiv-realistische oder vielmehr erkenntnistheoretisch indifferente, die zweite naiv-idealistische oder nihilistische des Cunyavada, welche aufs engste mit dem anscheinend legendären Namen des Nagarjuna verknüpft ist, und die dritte subjektiv-idealistische des Vijnanavada der Yogacaryas, welche auf Aryasanga, den Bruder eines Vasubandhu, zurückgeführt wird. Die Stelle, welche diese merkwürdige Angabe enthält, findet sich in der tibetischen und chinesischen Übersetzung des Sandhinirmocana, Kap. V, und ist von Wassiljeff [richtig: Vasil'ev, Vasilij Pavlovic, >Der Buddhismus - Seine Dogmen, Geschichte und Literatur<] (Band I, p. 153) übersetzt worden. In der Tat entspricht diese Einteilung einem durchaus einleuchtenden Entwicklungsprozeß und hat schon aus rein logischen Gründen eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich, indem der Wandel der erkenntnistheoretischen Grundanschauung ganz natürlich nach jenem dreiteiligen Schema sich vollzieht.

Auch die von Wassiljeff, >Buddha< I., p. 7 berichtete Legende - die Textquelle, aus der er sie geschöpft hat, ist nicht angegeben - weist darauf hin, daß man schon ziemlich früh das Gefühl hatte, daß in der Entwicklung der Lehre drei scharf voneinander getrennte Abschnitte zu unterscheiden seien. Hiernach hätte sich zunächst nur diejenige Lehre auf Erden erhalten und entwickelt, welche von Buddha selbst den Menschen gepredigt worden war, gleichzeitig sei aber den höheren Wesen unter seinen Zuhörern, Bodhisattvas und Göttern, eine Lehre vorgetragen worden, die nach Buddhas Tode nicht auf der Erde verblieben, sondern in den Himmeln und Palästen der Schlangen (nagas) aufbewahrt worden sei, von wo sie erst in späterer Zeit von den großen Nachfolgern des Buddha, wie Nagarjuna, Aryasanga u. a., wieder geholt wurde; daß es sogar eine Lehre des Buddha gegeben habe, welche er nicht auf der Erde verkündigt habe, sondern erst, nachdem er sich durch seine wundertätige Macht zu verschiedenen Himmelsregionen emporgeschwungen hatte: diese Lehre sei bei Vajradhara oder Guhyapati bewahrt worden und habe noch später als die vorigen begonnen, sich unter den Menschen auszubreiten.

Durch diese durchsichtige legendäre Hülle schimmert deutlich die geschichtliche Tatsache von mindestens zwei Revolutionen des buddhistischen Lehrgebäudes hindurch, wenn sich auch infolge der Kombination der Lehrer Nagarjuna und Aryasanga als derjenigen, welche die erste Neuerung herbeiführten, und die wir lieber in der Weise getrennt wissen möchten, daß Nagarjuna die erste, Aryasanga die zweite Umwälzung herbeigeführt habe, nicht recht ersehen läßt, welches die Eigentümlichkeiten der dritten Periode gewesen sein könnten. Es bleibt wohl kaum etwas anderes übrig, als unter ihr die Regeneration und Rekonstruktion des durch Aryasanga bekämpften Cunyavada, also die Madhyamikalehre des Buddhapalita, Candrakirti, Cantideva u. a. zu verstehen. Aber jedenfalls stimmt diese Legende hinsichtlich der Dreiteilung mit der des Sandhinirmocana überein, und wir werden aus diesem Umstande die Berechtigung ableiten dürfen, von drei Hauptphasen des Buddhismus in Indien zu reden, deren früheste zum Zwecke der zeitlichen Abgrenzung der in der vorliegenden Arbeit zu

²³⁵ Quelle: >Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus<, von Max Walleser, Heidelberg 1904.

berücksichtigenden Probleme und ihrer Lösungen als die des „älteren Buddhismus“ bezeichnet werden mag.

Allerdings muß dieses Bewußtsein einer Lehrentwicklung in Indien wenigstens schon ziemlich bald wieder erloschen sein, denn schon Cankara [Shankara], welcher die drei Hauptschulen in seinem Kommentar zu den Vedanta-Sutren des Badarayana [...] aufführt, schreibt ihnen eine gleich frühe Entstehung, nämlich noch zu Lebzeiten des Buddha, zu, wenn er jene Vielgestaltigkeit damit erklärt, daß sie entweder aus der Verschiedenheit der von Buddha vertretenen Ansichten oder aus der Verschiedenheit der Auffassungsfähigkeit seiner Schüler herzuleiten sei.²³⁶

Diese letztere wird von dem Glossator Govinda Ananda noch genauer dahin erläutert, daß die Schüler, je nachdem sie von schwachem, mittlerem oder ausgezeichnetem Verstande seien, sich den entsprechenden Standpunkten zuwendeten.

In ähnlicher Weise führt ein anderer Kommentator von Cankaras Bhashya, Vacaspati-Micra, in seiner Bhamati aus, daß das eigentliche Endziel aller Buddhisten der Cunyavada oder erkenntnistheoretische Nihilismus sei, nur in der Hinführung zu jenem Ziele unterscheiden sich die einzelnen so, daß die schwächer Begabten durch die Lehre, daß alles sei (sarvastitva), die von mittleren Fähigkeiten durch den subjektiven Idealismus allmählich zu der Wahrheit der allgemeinen Leerheit hingeleitet werden, indem nur die Begabtesten [die Intelligentesten] unmittelbar dieselbe zu erfassen imstande wären.²³⁷

Diese unhistorische Ansicht hat sogar in einem Cloka des Bodhicittavivaranam, einem Kommentare Dharmakirtis, von dem uns einige Bruchstücke in andern Texten überliefert sind, ihren poetischen Ausdruck gefunden, wobei ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß, wenn auch die Lehre „gespalten“ sei, das Prinzip der Leerheit (cunyata) allen gemeinsam ist.“

Soweit der Auszug aus dem Werk von Max Walleser.

Unzweifelhaft beruht die Lehre Buddhas auf der Samkhya-Philosophie des legendären indischen Weisen Kapila. Das Samkhya kennt, wie der Buddhismus, keinen ewigen Gott, der die Welt erschaffen hätte, und lehnt auch die sogenannten „Volksgötter“ ab, die es ebenfalls für „entstanden“ und daher für vergängliche Wesen hält.

Der Atheismus der Samkhya-Lehre ist durch folgende Anschauungen begründet:

- 1.) Existenz einer bewusstlosen Materie, der eine bildende [Natur-] Kraft innewohnt.
- 2.) Vorstellung von der Nachwirkung des Tuns aller lebenden Wesen.
- 3.) Erkenntnis, dass mit theistischen Vorstellungen und Dogmen das Problem der Entstehung des Leids nicht zu lösen ist.

Ebenso wie die stoische Philosophie wurde auch die Samkhya-Lehre Kapilas von einer atheistischen Philosophie in späteren Jahrhunderten in eine theistische umgewandelt. Die wirkliche Lehre Kapilas ist wohl leider nicht mehr erhalten. Wir können sie jedoch teilweise aus den widersprüchlichen Texten des theistischen Samkhya-Yoga, aus dem Mahabharata und aus anderen Fragmenten rekonstruieren.

Die Samkhya-Philosophie ist aufgebaut aus dem polaren Gegensatz von Materie und Geist. Das Ziel des theistischen Samkhya-Yoga ist, die Seele des Einzelnen von der Urmaterie zu lösen. Das will für einen Atheisten nicht logisch klingen. Höchstwahrscheinlich war die ursprüngliche Lehre Kapilas viel einfacher aufgebaut:

²³⁶ Ed. Bibl. Ind. Kalk. 1863, p. 546 (zu II. 2, 18).

²³⁷ Bhamati, ed. Bibl. Ind., Benares 1880, p. 413.

Kapila erkannte, dass es zwei Gegensätze auf der Welt gibt: Materie und Geist, d. h. Unbelebtes und Lebewesen. Die Materie ist ohne Bewusstsein. Die Lebewesen sind in vielen geistigen Abstufungen vorhanden.

Das Dasein der Menschen ist leidvoll; dies ist sozusagen ein Naturgesetz, dem alle Lebewesen unterworfen sind. Kapila reflektierte, wie der Mensch das Leiden vermeiden, zumindest stark verringern könnte. Er analysierte, was es alles an Leid gibt und wodurch es entsteht.

Der Gedanke an den Tod verursacht Leid, da sich die Menschen vor dem Tod fürchten. Der Schmerz ist Leid, da sich die Menschen vor dem Schmerz fürchten. Furcht vor Unwettern und anderen Naturgewalten verursacht Leid. Auch der Gedanke an ewige Wiedergeburten mit qualvollem Dasein verursacht dem Hindugläubigen starkes psychisches Leid²³⁸.

Die einzige Möglichkeit zur Erlösung oder Befreiung von Leid, bietet die „unterscheidende Erkenntnis“, das Wissen.

Ein Laie oder ein junger Philosophie-Interessierter mag sich fragen, was mit der „unterscheidenden Erkenntnis“ eigentlich gemeint sei. Dies ist nur aus dem Dualismus von Geist und Materie der Samkhya-Lehre zu verstehen. Auch die Theisten versuchten das Phänomen zu erklären, warum sich die Seele des Menschen an das Materielle klammert. In der Cvetâvatara-Upanishad fragt der theistische Autor: ‘Wieso klammert sich die Seele an das Materielle?’ - Die theistische Vermutung lautet: ‘Die Seele der Menschen erfreue sich am Materiellen und der Schöpfer der Freude sei Gott.’ Die atheistische Antwort, die ein Samkhyin geben würde, lautet dagegen: Nur der Unwissende, der noch nicht zur „unterscheidenden Erkenntnis“ gelangt ist, bindet sich an das Materielle.

Ein kleines Beispiel zur Verdeutlichung: Ein junger Mann glaubt, wenn er sich ein großes, schnelles Sportauto kauft, gelingt es ihm, eine hübsche Frau zu finden. Mit dem teuren Sportwagen hebt er gleichzeitig auf wundersame Weise sein eigenes Selbstwertgefühl. Wenn er mit dem Sportwagen fährt, glaubt er jetzt tatsächlich, er wäre etwas Besseres als ein anderer Mann, der nur ein kleines, langsames Auto besitzt. In vielen Fällen ist es aber eine reine Illusion, denn er verdient eigentlich nicht mehr als andere, und er muss auf viele Dinge verzichten, um sich das teure Auto leisten zu können. Dieses Handeln stellt nicht nur eine Vortäuschung falscher Tatsachen dar, sondern ist gleichzeitig eine Selbsttäuschung, also eine doppelte Täuschung. Und genau dies ist es, was die Samkhya-Philosophie meint, wenn sie lehrt, wir Menschen sollten uns nicht zu stark an das Materielle binden. Alles Materielle ist unsicher und trügerisch. Es kann uns von anderen Mensch genommen werden oder durch Unglücksfälle untergehen. Es ist demnach vernünftiger, nach geistigen Glücks-Gütern zu streben als nach materiellen. Wir müssen mit den materiellen Gütern rational umgehen. Wir dürfen uns nicht zu stark an das Materielle binden, denn sonst gehören wir den Gütern und nicht sie uns. Seneca sagte treffend: Nicht du besitzt das Haus, nein, das Haus besitzt dich. Nicht du besitzt das Geld, nein umgekehrt, das Geld besitzt dich. Nicht der chromglitzernde, protzige Sportwagen ist wichtig, sondern die gesunde und ausgeglichene Psyche des Menschen ist wichtiger.

²³⁸ Darauf hat bereits Oldenberg hingewiesen. In seinem Buch >Buddha - sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde<, 5. Aufl., schrieb er auf Seite 250: „Hinter dem leidenvollen Jetzt liegt eine unermeßliche leidenvolle Vergangenheit und dehnt sich ebenso unabsehbar durch die endlosen Fernen [der Wiedergeburten], welche der Seelenwanderungsglauben der grauenerfaßten Phantasie erschließt, eine Zukunft voller Leiden für den, dem es nicht gelingt, die Erlösung zu erringen, ‘dem Leiden ein Ende zu machen’.“

Nicht der Besitz eines teuren materiellen Gutes macht den Menschen zu etwas Besserem, sondern nur der Besitz von Tugenden erhebt ihn über andere Menschen.²³⁹ Das ist das Resultat einer unterscheidenden, rational denkenden und richtig abwägenden Erkenntnis.

Wir leben heute in einer Gesellschaft, in der das Handeln vieler Menschen von doppelter Täuschung bestimmt wird: von Vortäuschung falscher Tatsachen und von Selbsttäuschung. Dieses System funktioniert offensichtlich, denn es führt zu höchsten Steuereinnahmen und wird daher vom Staat kräftig gefördert. Die Konsum-Narren-Ökonomie funktioniert besser als der Sozialismus. Obwohl das letztere System mit Sicherheit mehr glückliche Menschen hervorbringen würde. Die Konsum-Narren-Gesellschaft ist unbezweifelbar ein theistisches Wirtschafts-System, denn es beruht, wie der Theismus, auf reinem Wahn, auf der Vorspiegelung falscher Tatsachen. Aber Wahn ist noch lange kein Glück. Wahn, Theismus ist geistiges Opium, Opium für die ewig Unzufriedenen; für die, die niemals glücklich und zufrieden sein können.

Ein Mensch, der erkannt hat, dass die Konsumwerbung darauf hinausläuft, um einen Konsum-Narren aus ihm zu machen, der besitzt die unterscheidende Erkenntnis. Die meisten Menschen auf diesem Globus sind die Sklaven ihrer eigenen übertriebenen Bedürfnisse. Diese Bedürfnisse werden von anderen, mit Duldung unseres Staatswesens, künstlich erzeugt, denn der Staat profitiert wiederum davon. Die Menschen heutzutage sind keine direkten Sklaven, sondern indirekte. Da sie nicht über geistige Autonomie verfügen, verfügen andere über sie. Sie werden durch ihre künstlich erzeugten unmäßigen Konsum-Bedürfnisse an ihren Arbeitsplatz gefesselt, denn ihre Arbeitgeber oder deren Handlanger haben diese Bedürfnisse in ihnen angefacht. Im Altertum waren die Menschen mit Eisenketten gebunden, heutzutage werden sie mit künstlich erzeugten übermäßigen Konsumbedürfnissen gefesselt.

Die „unterscheidende Erkenntnis“ führt dauerhaft zur Befreiung von Leid, d. h. zu einem glücklichen Leben. Diese Befreiung geschieht natürlich nicht schlagartig, sondern Schritt für Schritt nach dem Grad des Wachstums unserer Erkenntnis. Die Samkhya-Philosophie wie auch der Buddhismus beschreiben den Weg zu einem glücklichen Leben negativ. Sie sagen „Befreiung von Leid“, aber wer von Leid frei ist, der ist glücklich.

Die wichtigste Erkenntnis ist die, dass die materiellen Güter eigentlich gar nichts zu unserem Glück beitragen. Denn man kann tatsächlich vollkommen glücklich sein, obwohl man gar keine materiellen Güter (oder differenzieren wir noch in keine Luxus-Güter) besitzt.

Die Grundlage der Samkhya-Philosophie besteht aus vier sogenannten Wahrheiten:

- I. Das Leid, wovon man sich befreien will.
- II. Die Ursache dessen, wovon man sich befreien muss: das ist das Nichtunterscheiden, das auf Irrtum beruht und Leid bewirkt.
- III. Die Befreiung: sie bewirkt das Ende des Leids.
- IV. Das Mittel, das zum Ende des Leids führt: die unterscheidende Erkenntnis.

Die fast völlige Übereinstimmung mit den „vier hohen Wahrheiten“ des Buddhismus ist evident:

- I. Vom Leiden, als Grundbedingung allen Lebens.
- II. Von der Entstehung des Leids.
- III. Von der Aufhebung des Leids

²³⁹ Zur Vertiefung dieses Themas möchte ich den interessierten Leser auf die >Stoischen Paradoxien< von Marcus T. Cicero hinweisen, abgedruckt in der >Bibel der Freidenker<.

IV. Der Weg, der zur Aufhebung des Leids führt.

Die Samkhya-Philosophie geht von der Vorstellung aus, dass es keine Verbindung gibt zwischen dem Seienden (Lebenden) und dem Nichtseienden (Nichtlebenden). Ein Ding kann nicht die Ursache seiner selbst sein oder eine Substanz kann nur aus einer anderen Substanz hervorgehen. Daraus folgt, dass die Welt nicht durch einen geistigen Schöpfungsakt entstehen konnte, da jedes Erzeugnis seine materielle Ursache in sich trägt.

Ein Ding ist real, wenn es wahrgenommen werden kann, vorausgesetzt die Sinne des Wahrnehmenden sind gesund. Unreal ist alles, was nicht sinnlich wahrgenommen werden kann.

Richard Garbe hat mit Recht des öfteren daran erinnert, dass das ursprüngliche Samkhya bereits vor Buddha als ein fertiges atheistisches System bestand. Siddhartha Gautama, genannt der Buddha, war unzweifelhaft ein Samkhyin. Erst mehrere Jahrhunderte nach seinem Tode wurde die Samkhya-Philosophie in eine Religion verwässert.

Siddhartha Gautama war ein Samkhyin und er brachte es in der Philosophie zur Buddhaschaft, das heißt er wurde zu einem Weisen, wie bereits viele andere vor und nach ihm zum Buddha, zum Weisen, wurden.

Hermann Jacobi schrieb in seiner Abhandlung >Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga<, siehe oben: „*Wenn wir nun dem >Buddhacarita< des Asvaghosa, [Kap.] XII, Glauben schenken wollen, so war Arada Kalama ein Anhänger der Lehren Kapilas, Janakas, Parasaras und Jaigisavyas; diese Lehren stimmen in allen Hauptpunkten mit dem uns bekannten Sankhya und Yoga überein ...*“

Hier die Stellen in der >Buddhacarita<:²⁴⁰

[Alara (Arada) Kalama erklärte Siddhartha die Samkhya-Philosophie:] „*Der Rishi [der Weise] Kapila und die zahlreiche Menge seiner Schüler übten in der Weisheit sich mit dem Ich als tiefem Grundgedanken. Dadurch fanden sie den Weg der Erlösung [der Befreiung].*

Zuerst Kapila und dann Vacaspati, da sie durch der Buddhi [Weisheit] Kraft erkannten, was Geburt, Alter und Tod bedeuten, begründeten hierauf die wahre [Samkhya]-Lehre.

Die Unwissenheit und die Leidenschaft bewirken, dass die Psyche ständig umherirrt und in diesen beiden befangen bleibt. Das ist das Los von allem was lebt.

An dem Ichselbst zu zweifeln, das ist des Zweifels Übermaß.

Keine Rettung ist möglich ohne rechtes Unterscheiden.

Der Unglaube [an die Richtigkeit der Samkhya-Lehre] führt zur Verwirrung [der Psyche]. Und diese verursache den Zwiespalt zwischen Tun und Denken.

Auch die Meinungen, die in verschiedenen [Menschen]-Naturen sich entwickeln, indem einer sagt, das ist so, der andere es ist nicht so: solche Unsicherheit [des Wissens] wird Finsternis genannt.

Auch gibt es Leute, die behaupten, dass mit dem Ichselbst eins seien die äußeren Dinge, dass der Verstand dasselbe wie die Welt der Objekte ist; die das Bewusstsein mit den Organen konfundieren [verbinden] oder sagen, es ist die Zahl, die als das Ich erscheine.

²⁴⁰ Übersetzt von Theodor Schultze, Potsdam 1894.

Weil hier die richtige Unterscheidung fehlt, nennt man diese maßlosen Spitzfindigkeiten Thorheitsbeweise, Umkehrung der Natur, und so weiter.

Mit Ehrfurcht sich vor religiösen Schriften verneigen und sie lesen, zum Opfer Tiere schlachten, rein sich machen durch Feuer und durch Wasser in dem Glauben, so ist dauerhafte Rettung zu gewinnen, von all diesen [theistischen] Denkungsarten sagt man, sie seien leer von wahrer Hilfe, nur ein Ergebnis von Unwissenheit und Zweifel.

Durch Taten, Worte und Gedanken äußere Verbindungen anknüpfen, das heißt Umwegen Vertrauen schenken.

Durch acht Denkweisen sind wir verwickelt in Geburt und Tod.

Die Lehrer hier in der Welt, betörten Sinns, unterscheiden fünf Arten menschlichen Verhaltens: Verfinsterung, Thorheit, große Thorheit, leidenschaftlicher Hass und ängstliches Fürchten.

1. Stumpfsinnige Kälte nennen sie Verfinsterung.

2. Geburt und Tod bezeichnen sie als Thorheit.

3. Die Gier nach Lust nennen sie große Thorheit, weil sie auch ein Irrtum von großen Männern sein kann.

4. Wo Hass gepflegt wird, da entsteht Leid.

5. Durch Furcht entsteht Herzbeklemmung.

Doch mir ist klar, dass das große Leid von Geburt und Sterben, des Lebens in fünffacher Weise Ursprung, der Grund, weshalb des Daseins Rad sich endlos dreht, in dem Bestehen des Ichselbst [des Egoismus] liegt. Denn wir verdanken es dieser Ursache, dass sich Geburt und Tod stets erneuern.

Ein eigener Wesenskern ist nicht in dieser Ursache enthalten, noch in ihren Früchten.

Der Sakyerprinz Siddhartha fragte weiter: „Sage mir: Worin bestehen die Mittel, die du erwähntest? Wie ist jener Ort beschaffen, wohin sie führen? Worin besteht das reine Leben der Brahmanen? Durch welchen Zeitraum muss man ein solches Leben führen?“

Arala antwortete: „Du musst dich selber in der Weisheit üben, das ist das Mittel. Ich will es dir ausführlich erklären: Zuerst ziehen wir uns aus dem Gewühl der Menschen zurück, weil wir der Unruhe und der Begierden Charakter erkennen und ohne einen Rest von [materiellen] Wünschen in Reinheit leben wollen, den Körper mit ruhigem Gemüt beherrschen, alle Begierden und Laster ablegen, aller Sorgen uns entschlagen, dann stellt das Glück sich ein und wir gelangen in den Genuss des ersten der Dhyana.

Ist das erreicht, dann führt bei seinem Licht die innere Überlegung uns dazu, dass wir nur noch auf das Denken uns verlassen und uns befreien aus dem Netz der Thorheit.

Stützt sich der Geist hierauf, dann folgt den Erleuchteten die Selbsterkenntnis.

Gebrauch von Mitteln [Übungen] bringt noch mehr Aufhellung. Durch Beharrlichkeit im Suchen des Fortschritts erreichen wir die zweite Stufe der Dhyana.

Fest im Entschluss beim Forschen auszuharren, möglichst jedes Verlangen nach Gestalt zu bezwingen, dann dringt allmählich durch das Gefühl der Erlösung, das sich schließlich auf alle Glieder erstreckt, so dass das Ganze sich vollendet in dem Begriff der Leere. Und da es in der Leere keine Grenzen gibt, so öffnet sich bald die Aussicht auf das schrankenlose Wissen. Mit dem Erwerb von innerer Friedensruhe verschwindet der Gedanke des Ich und dessen Objekt. Des Bhava Nichtsein klar erkennend, das ist der Zustand reinen Geisteslebens.

Wie Munjagras, aus horniger Umhüllung gelöst, und wie ein wilder, aus dem Fangnetz entwischter Vogel, finden – alle Schranken des Stoffes entledigt – auch wir volle Freiheit. Getilgt ist jede Spur leiblichen Daseins; und doch bestehen wir – der Weisheit Jünger – fort, uns erhebend über die Brahmawelt. Das ist wahre, wirkliche Befreiung.

Du [Siddhartha] fragtest nach den Mitteln, wodurch diese Befreiung zu erlangen ist? Wie ich bereits vorhin erklärte, werden diejenigen es erfahren, deren Überzeugung auf festem Grunde ruht. Alle die nach der Wahrheit forschten, haben auf dem von mir erklärten Weg die [Wahrheit und] die Befreiung wirklich gewonnen.“

Der Prinz Siddhatha entgegnete: „Dein höchst vortreffliches System der Weisheit, die feinen und tief reichenden Prinzipien, habe ich vernommen, woraus ich lerne, dass wir nicht zum Ziel gelangen, weil wir nicht loslassen. In ihren Einhüllungen die Natur erkennen, das schafft uns Befreiung. Und sobald das Ich gereinigt worden, ist wirklich die Befreiung eingetreten.“

Buddha war unzweifelhaft ein Meister im Philosophieren. Er hat es verstanden, seine Philosophie so darzustellen, dass sie anfänglich gar nicht von Religion zu unterscheiden ist, also auch von sehr jungen Menschen verstanden werden kann. Erst nach längerer Beschäftigung mit der Buddhalehre und nach einem gewissen Reifeprozess kommt dem echten Buddha-Anhänger die Erleuchtung: Die Erkenntnis der Endlichkeit unseres Daseins. Mit dieser Erkenntnis geht auch ein viel rationalerer Umgang mit den materiellen Gütern einher.

Ja, liebe Leserin oder lieber Leser! Die existenzialistische Philosophie ist kinderleicht! Sie kann meiner Überzeugung nach bereits von einem dreizehnjährigen, mit durchschnittlicher Intelligenz begabten Menschen verstanden werden, von einem über achtzehnjährigen allemal.

Nur die theistische Philosophie ist sozusagen auf „Geistesakrobatik“ angewiesen, weil sie ohne Netz und doppelten Boden die tollsten Luftsprünge von Trapez zu Trapez veranstalten muss, um dem staunenden Publikum etwas beweisen zu wollen, was man mit absoluter Sicherheit gar nicht beweisen kann, ja was im ganzen Universum offensichtlich nicht vorhanden ist: etwas Ewiges, etwas Unveränderliches, ein „ewiger“ Gottschöpfer. Jedoch der theistische Glaubens-Wahn beherrscht heute noch große Gebiete der Wissenschaft, z. B. die philosophische Fakultät, außerdem die Germanistik, die Medizin, die Psychologie, u. a. Fakultäten.

Ich glaube, dies ist der Grund, warum es in unserer heutigen Zeit so viele Widersprüche gibt. Ein Existenzialist und ein Theist müssen notgedrungen in vielen entscheidenden und grundlegenden Fragen unserer Zeit aneinander vorbei reden. Ein Beispiel dafür ist die Konferenz zur weltweiten Geburtenbeschränkung. Der Theist sagt, das ist allein Gottes Problem, wenn es zu viele Menschen auf dieser Welt gibt, so dass es eines Tages unausweichlich zur Katastrophe kommt. - Das muss ein sadistischer Gott sein, der ruhig zuschaut, wenn jedes Jahr hunderttausende von Kindern jämmerlich verhungern und der so lange ruhig warten kann, bis das Problem der Überbevölkerung durch eine riesige, unvorstellbare Hungerkatastrophe sozusagen „natürlicherweise“ aus der Welt geschaffen ist.

Die theistische Propaganda beschimpft die Existenzialisten gerne als „Nihilisten“, weil sie nicht an etwas Ewiges glauben. Nein, wir Stoiker und Buddhisten sind keine Nihilisten, denn wir glauben an etwas sehr Reales und Konkretes: An uns selbst und an unsere Vernunft. Die wirklichen Nihilisten sind im Gegenteil die Theisten, weil sie im Wahn-Sinn nicht einsehen wollen und können, dass nicht ein Gott, sondern sie selbst verantwortlich sind an ihrem eigenen Leid, wie auch an den Leiden, die die Menschheit

jetzt und auch in der Zukunft bedrücken wird.²⁴¹ Es ist nach meiner Überzeugung eine hartnäckige Verantwortungslosigkeit und Ignoranz, wenn viele Menschen sich weigern, ihren Verstand dazu zu gebrauchen, zu was sie ihn von der Schöpferin Natur erhalten haben: zum Denken und zum Philosophieren.

Nun noch einmal ein unangenehmes Thema: Wie wir uns scheuen in Gegenwart eines Schwerkranken über dessen Krankheit zu reden, so scheuen wir uns als Sterbliche, über Sterben und Tod zu reden, ja nur daran zu denken. Wir verdrängen nur zu gerne den Gedanken an unseren eigenen Tod.

Alle Lebewesen auf dieser Welt, auch wir Menschen, sind endliche Wesen, d. h. wir müssen sterben. Der Glaube, dass es ausgerechnet für uns Menschen eine Wiedergeburt oder ein ewiges Leben gäbe, könnte eine Lüge sein, von skrupellosen Herrschern oder von Wahn-Sinnigen erfunden, um willensschwache Menschen in ihren Gedanken zu beeinflussen, sprich auszubeuten. Welche Auswirkungen hat der Glaubens-Wahn, es gäbe ein „ewiges“ Leben, auf unser Denken und Tun?

endliches Leben	unendliches „ewiges“ Leben
keine Lebenszeit verschwenden	- das Leben zerrinnt oft sinnlos,
keine unsinnigen Bedürfnisse	- sinnlose Luxus-Bedürfnisse, was enorme Lebens-Zeit kostet, die unwiederbringlich verloren ist,
klares Lebensziel,	- kein Lebensziel, da Vieles unbestimmt,
klare, konkrete Pläne,	- häufig wechselnde Pläne, da kein klares Ziel,
klare Vorstellungen vom Leben	- unklare Vorstellungen
konkrete realistische Wünsche dadurch Zufriedenheit	- wechselnde sinnlose Wünsche, - dadurch ständige Unzufriedenheit,
alles Tun bringt Glück und Zufriedenheit, auch bei größter Armut	- (fast) alles Tun bringt Frust und Unzufriedenheit, auch bei größtem Reichtum,
jeder Tag schenkt höchstes Glück	- selten ist ein Tag glücklich,
Weisheit	- Thorheit,
Wissen und Erkenntnis größtmögliches Glück	- Wahn und Irrtum, - größtmögliches Unglück,
größtmögliche Zufriedenheit größtmögliche Freiheit trotz materieller Bescheidenheit	- größtmögliche Unzufriedenheit, - größtmögliche Unfreiheit, - Sklave der eigenen Begierden und Luxus-Bedürfnisse,
Die Gründe sind:	

²⁴¹ Nietzsche sprach in diesem Zusammenhang von den „nihilistischen Religionen“, wie z. B. dem Christentum, im Gegensatz zur Buddhistischen „Religion“.

Die Lehre des Buddha wurde zwecks leichteren Verständnisses in kurze Formeln gefasst. Die ersten grundsätzlichen philosophischen Erkenntnisse sind in den „vier edlen oder hohen Wahrheiten“ zusammengefaßt.

Die vier edlen oder hohen Wahrheiten

I. Die hohe Wahrheit vom Leid

Alle Daseinsformen, ja alles auf dieser Welt ist vergänglich, auch unser Leben ist vergänglich. Ein „ewiges“ Leben oder auch eine Wiedergeburt gibt es nicht.²⁴² Das Dasein der vernünftigen und nach Erkenntnis und Weisheit strebenden Menschen wird durch die Tollheiten der Unvernünftigen und Wahn-Sinnigen von den verschiedensten Leiden überschattet. Wer zu dieser Erkenntnis gelangt ist, ist auf dem Weg, die richtige Einstellung zu seinem eigenen Dasein zu gewinnen.

II. Die hohe Wahrheit von der Entstehung des Leids

Wir Menschen hängen, wie alle Lebewesen, an unserem Leben. Wir wünschen uns ein möglichst angenehmes Leben. Wir suchen Angenehmes und hassen Unangenehmes. Dadurch sind wir dem Wechselspiel des Schicksals ausgesetzt. Je stärker wir an etwas haften, um so schmerzlicher ist uns sein Verlust. Je stärker unser Begehren ist, ja wenn wir sogar an unsinnigen, luxuriösen Bedürfnissen haften, um so größer ist unser Leid (unser Unglücklichsein, Unzufriedensein) und das Leid, das wir unseren Mitmenschen, den Mitlebewesen und der Erde (Zerstörung der Lebensgrundlage) zufügen.

III. Die hohe Wahrheit von der Aufhebung des Leids

Indem wir unser Wissen um die Gesetzmäßigkeit unseres Daseins vertiefen und unser Begehren Schritt für Schritt auf ein natürliches und vernünftiges Maß reduzieren, können wir zur gänzlichen Aufhebung des Leidens, zur tiefsten Geist-Gemütsberuhigung gelangen. Unser eigener Tod und das Eingehen ins >Nirvana< verliert an Schrecken, weil es nichts Höheres geben kann als Erleuchtung, die zur tiefsten Geist-Gemütsberuhigung führt.

IV. Die hohe Wahrheit vom Weg, der zum Ende des Leids führt

Wenn wir die leidvollen Empfindungen überwinden wollen, müssen wir die Entstehung des Lebens, unseres Daseins und seiner Leiden genau erforschen. Je deutlicher wir erkennen, dass alles Werden und Vergehen vom Durst nach glücklichem Leben und materiellem Wohlstand angetrieben wird, dann können wir durch Verminderung dieser

²⁴² Nur wer an den irdischen (materiellen) Dingen hängt, für den gibt es nach der Buddhistischen Lehre (angeblich) eine Wiedergeburt. Natürlich nur in seiner persönlichen Einbildung, in seinem Wahn-Sinn. Es ist eine deutliche Warnung Buddhas, dass es Menschen gibt, die den Gedanken des ewigen Nicht-mehr-seins nicht ertragen und fassen können. Diese Menschen sind sozusagen in einem kindlichen Geistesstadium stehengeblieben. Sie stehen außerhalb jeder Selbstverantwortung und geistigen Selbständigkeit; sie richten sich in allen Dingen des Lebens nach anderen Menschen.

Kräfte [der Begierden] das Leiden vermindern. Der Weg, der zur Auflösung, ja zur dauerhaften Befreiung vom Leiden führt, ist:

Der edle achtfache Pfad

Der edle achtfache Pfad, den der Buddha als Leitlinie zur Erkenntnis und zur Verminderung des Gierhaften erläutert hat, umfasst alles, was zu einer ethischen Lebensführung notwendig ist und ermöglicht zugleich die tiefsten Einblicke in die Natur und in die Praxis der Geist-Gemütsberuhigung.

1. Richtige Anschauung (Durchschauung der Weltgesetze)

Wer die Wahrheit von der Vergänglichkeit völlig und richtig verstanden hat, der wird vom Vertrauen in die Buddha-Lehre erfaßt. Die richtige Anschauung oder die klarsichtige Durchschauung der Zusammenhänge zwischen Vergänglichkeit, Unerfreulichkeit und Substanzlosigkeit des Daseins führt zur sichtbaren Freiwerdung vom Leiden.

2. Richtige Gesinnung

Freundliche und friedfertige (hasslose) Gesinnung ist Folge der richtigen Erkenntnis durch richtige Anschauung. Das innerliche Gedankenfassen wird beruhigt. Gedanken, Reden und Handlungen werden achtsam klar beobachtet. Ihnen wird nicht mehr das frühere Gewicht der Bedeutung beigemessen. Es erfolgt [was Nietzsche wusste] eine Umwertung aller Werte.

3. Richtige Rede

Wer durch richtige Anschauung und richtige Gesinnung seine Gedanken in die richtige Richtung gelenkt hat, der nimmt Abstand von roher und verletzender Rede, von Lüge und Betrug, ja sogar von gedankenloser Schwatzhaftigkeit. Seine Rede wird klar, eindeutig, verständlich, wahr und mild.

4. Richtiges Tun

Wer sich in richtiger Anschauung, richtiger Gesinnung, richtiger (wahrer) Rede geübt hat, dessen Handlungen und Taten werden sich verändern. Das Verletzen oder Töten anderer Lebewesen, das Quälen und Beleidigen, das Ausschweifen oder das Berauschen wird nicht mehr geschehen. Freigebig und hilfreich wird der Erleuchtete handeln.

5. Richtiger Lebenserwerb

Herstellung, Handel und Gebrauch von Waffen und berauschenden Mitteln (Alkohol und Drogen), wie der Missbrauch von Tieren sind ausgeschlossen. Kein Schädigen der Mitmenschen oder anderer Lebewesen wird mehr möglich sein. Fürsorge für alle Mitmenschen tritt an Stelle von selbststüchtigem Streben und rücksichtsloser Ausbeutung anderer Menschen.

6. Richtige Bemühung

Übles, Unheilsames, das manchmal in uns aufsteigt, wird rechtzeitig erkannt und abgewendet, noch nicht Aufgestiegenes wird verhindert. Gutes und Heilsames wird gefördert. Mit Mut und Tatkraft, voll Vertrauen in die Wahrheit und Richtigkeit der Erkenntnis, wird der Weg gegangen.

7. Richtige Achtsamkeit

Klar, besonnen und aufmerksam werden die Vorgänge auf der Welt beobachtet, wie sie entstehen und vergehen. Wer die Vergänglichkeit und die Substanzlosigkeit auch nur einen Augenblick lang durchschaut hat, der wird frei.

8. Richtige Meditation

Nach völligem Durchdringen des eigenen Wesens und nach Reinigung der Gedanken, der Sprache, der Taten und der Lebensführung wird durch richtiges Bemühen in richtiger Achtsamkeit der Geist in meditativer Betrachtung (Kontemplation) gestillt. Durch vertiefte Geisteskonzentration kommt es zur Stillung des Triebhaften und der übermäßigen Begierden in uns. Dies führt zu einer unerschütterlichen Geist-Gemütsberuhigung in einem Umfang, in welchem Worte zur Beschreibung nicht mehr ausreichen.

Dies wiederum kann nur erreicht werden durch:

Die fünf geistigen Kräfte oder Tugenden

im Buddhismus

im Stoizismus

<u>1. Fähigkeit:</u> Vertrauen oder Wissens-Vertrauen oder Wissens-Klugheit	= griechisch: Sophia Erkenntnis des Grund- sätzlichen, Wissen oder Wissens-Klugheit
<u>2. Fähigkeit:</u> Energie - Energie-Sinn oder Willenskraft oder Tapferkeit	= griechisch: Andreia Willenskraft Fähigkeit Widerstände zu überwinden, Tapferkeit
<u>3. Fähigkeit:</u> Achtsamkeit Achtsamkeits-Sinn oder ernstes Denken	= griechisch: Sophrosyne Achtsamkeit
<u>4. Fähigkeit:</u> Sammlung auf Ziel u. Weg = oder auch Einigung auf Ziel u. Weg Konzentration	= griechisch: Phronesis Einsicht, oder Maßstab allen Tuns
<u>5. Fähigkeit:</u> Klarwissens-Sinn oder Weisheits-Sinn oder höchster Heils-Sinn Weisheit Erleuchtung	= griechisch: Dikaiosyne Gerechtigkeits-Sinn höchster Heils-Sinn Weisheit Erleuchtung

Das Ethischgute (die Tugend, griechisch „arete“, lateinisch „virtus“) ist die Grundlage zu sämtlichen guten Geisteszuständen und Fähigkeiten. Der Zweck aller fünf geistigen Fähigkeiten ist das Ersticken und Erlöschen der Gemütseregungen, der Begierden und der geistigen Trübungen. Dies führt zur höchsten geistigen Fähigkeit: zur Weisheit. Demnach gibt es fünf Kardinaltugenden im Stoizismus und nicht nur vier. Die römischen Stoiker könnten Sophia (Vernunft) und Phronesis (Einsicht) zu einer Tugend zusammengefasst haben, so dass in ihren Schriften nur von vier Tugenden die Rede ist.

Die fünf Silas (freiwilligen Verpflichtungen)

Die ethischen Lebensregeln für den Buddhisten sind in fünf Silas zusammengefaßt.

Es sind keine Ge- oder Verbote wie bei den Theisten, sondern Grundregeln, die für den nach Lebensharmonie und Frieden strebenden Menschen förderlich sind.

1. Ich will mich bemühen, keinem lebenden Wesen ein Leid zuzufügen.
2. Ich will mich bemühen, nichts zu nehmen, was mir nicht gegeben wird.
3. Ich will mich bemühen, mich von ethisch-schlechtem Lebenswandel zu enthalten.
4. Ich will mich bemühen, keine unwahren Reden zu führen.
5. Ich will mich bemühen, keine berauschenden Mittel zu mir zu nehmen, die den klaren Geist verwirren.

Bekenntnis zur Philosophie Buddhas

Ich bekenne mich zum Buddha als meinem unübertroffenen Lehrer, denn er hat die Vollkommenheiten verwirklicht und ist aus eigener Kraft den Weg zur Befreiung und Erleuchtung gegangen. Aus dieser Erfahrung hat er die Lehre dargelegt, damit auch wir die endgültige Leidfreiheit erlangen können.

Ich bekenne mich zur philosophischen Lehre des Buddha, denn sie ist klar, zeitlos und läßt jeden ein, sie zu prüfen, sie im Leben anzuwenden und zu verwirklichen.

Ich bekenne mich zur Gemeinschaft der philosophischen Jünger Buddhas, die sich ernsthaft um die Verwirklichung seiner Lehre bemühen, um die verschiedensten Stufen der inneren Erfahrung und des Erwachens zu verwirklichen. Sie dienen mir als Vorbild.

Ich habe festes Vertrauen zu den Vier Edlen Wahrheiten. Sie besagen:

Das Leben ist letztlich leidvoll.
Dies ist zu durchschauen.

Ursachen des Leidens sind Gier, Hass und Verblendung.
Sie sind zu überwinden.

Erlöschen die Ursachen, erlischt das Leiden.
Dies ist zu verwirklichen.

Zum Erlöschen des Leidens führt ein Weg, der Edle Achtfache Pfad.
Er ist zu gehen.

Ich bekenne mich zur Einheit aller Buddhisten, der atheistischen und auch der gemäßigt theistischen, denn wir folgen unserem gemeinsamen Lehrer und sind bestrebt, seine Lehre zu verwirklichen: Ethisches Verhalten, Sammlung und Weisheit wollen wir entwickeln, um Befreiung zu erlangen. In diesem Bewusstsein begegne ich allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft mit Achtung und Offenheit.

Ich will mich bemühen, keinen Menschen zu verletzen. Nichtgegebenes nicht zu nehmen, keine unheilsamen sexuellen Beziehungen zu pflegen, nicht zu lügen oder unheilsam zu reden, mir nicht durch berauschende Mittel das Bewusstsein zu trüben.

Zu allen Lebewesen will ich unbegrenzte Liebe, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut entfalten, im Wissen um das Streben aller Lebewesen nach Glück.

4.5: Weitere Analogismen zwischen Stoizismus und Samkhya-Buddhismus

vom Herausgeber

Wie aus den obigen Abhandlungen ersichtlich, ist der Buddhismus aus der Samkhya-Philosophie entstanden. Daher können wir mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen, dass viele Lehrsätze des Buddhismus bereits im Samkhya vorhanden waren. Ich stelle daher dem Stoizismus die Analogismen aus beiden Systemen als zusammengehörig gegenüber.

I. Analogon Keine unsterbliche Seele

Stoizismus

Quelle: August Schmekel, >Die Philosophie der mittleren Stoa<, Berlin 1892.

Kapitel 2: Anthropologie - § 1. Wesen der „Seele“

Mit unabweisbarer Notwendigkeit folgt aus dem physikalischen Prinzip, dass nur die Verschiedenheit der Spannkraft des Pneumas die mannigfachen Arten und Gattungen der Wesen erzeugen kann. Denn ausser ihm [dem Pneuma] ist nichts; und wäre es überall in gleicher Reinheit und Stärke, so würde alles einander gleich sein. Naturgemäß erreicht diese Spannkraft [des Pneumas] im Menschen ihren höchsten Grad, ja in seiner Vernunft (hegemonikon) tritt sie in ursprünglicher Reinheit zu Tage. Die Substanz der „Gottheit“ ist daher auch die der Vernunft. Da nun aber die Seele nicht ganz Vernunft ist, sondern noch eine niedere Stufe des Lebens in sich schließt²⁴³, kann sie nicht durchweg reines Pneuma sein, sondern nur eine Verbindung des ätherischen Feuers und der Luft, eine *anima inflammata*²⁴⁴. Wie nun das Pneuma in den verschiedenen Gattungen und Arten verschieden auftritt, ebenso erscheint es auch innerhalb derselben Art in verschiedener Stärke. Diese Verschiedenheit des Spannungsgrades der Seelensubstanz bewirkt die individuelle Verschiedenheit der Menschen nicht nur in den niederen *Seelenteilen*, sondern namentlich auch im Hegemonikon. Dieses besitzt ein doppeltes Vermögen: Das eine ist das Vermögen des Denkens und Empfindens als solches, das andere das des individuellen Denkens und Empfindens. Denn wie die Körper aller Menschen als Körper zwar gleich sind, trotzdem aber bei den einzelnen eine so außerordentliche Mannigfaltigkeit obwaltet, ebenso und noch in erhöhtem Maße sind zugleich mit der allgemeinen Fähigkeit des Denkens und Empfindens auch die individuellen Unterschiede des Geistes gesetzt.

Mit gleicher Notwendigkeit und Leichtigkeit ergibt sich ferner aus der physikalischen Grundanschauung auch die Art der Entstehung der Seele im Menschen. Infolge der ursprünglichen Einrichtung und des durch das Kausalitätsgesetz beherrschten Fortbestehens derselben kann die Seele nur durch geschlechtliche Fortpflanzung vermittelt werden, indem von dem menschlichen Samen dasselbe gilt, was von allem Samen gilt, dass aus ihm wiederum solche Wesen entstehen, wie diejenigen sind, von denen er stammt²⁴⁵. Zugleich liegt hierin auch der Grund, dass und warum die Kinder

²⁴³ Vergl. den folgenden § 2.

²⁴⁴ Cic. Tusc. I. 18. 42; vergl. hierzu T. III Kap. 2.

²⁴⁵ Diog. VII 158.

körperlich sowohl wie geistig den Eltern so vielfach gleichen. Diese Tatsache würde sonst keine Erklärung finden, wenn der Geist von aussen in den Menschen hineinträte²⁴⁶.

[...] Diese Ansicht vom Wesen und Ursprung der Seele hat naturgemäß die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit zur Folge. Der Geist tritt nicht von aussen in den Körper ein, sondern wird zugleich mit demselben geboren. Darum kann er auch nicht in irgendwelcher Trennung von ihm existieren, sondern muss zugleich mit ihm untergehen. Nur in den Kindern lebt er fort.

Das Gleiche folgt ferner auch aus dem Wesen der „Seele“. Infolge ihrer ganzen Natur ist sie den mannigfaltigsten Einflüssen ausgesetzt und darum auch nicht ohne Empfindung von Freude und Schmerz. Alles aber, was Schmerz empfindet, ist auch der Krankheit unterworfen; was krank werden kann, geht auch unter: Also geht auch die „Seele“ unter und wird den Tod des Körpers nicht überdauern²⁴⁷.

Samkhya-Buddhismus

Quelle: Hans Wolfgang Schumann, >Der historische Buddha<, Diederichs, 1999: Lehrrede über das Nicht-Ich (>Mahavagga<, 1,6,38 – 46 = S 22,59) – Leugnung der Existenz einer Seele:

Das >Sutta von den Kennzeichen eines Nicht-Ich< geht davon aus, dass die empirische Persönlichkeit aus fünf – und nur fünf – Gruppen (khandha) von Konstituenten besteht, nämlich dem Körper, den (Sinnes-)Empfindungen, den Wahrnehmungen, den von diesen geweckten Geistesregungen (sankhara) und dem Bewusstsein. Da unter einem Ich, einem Selbst, einer Seele (atta, skt: atman) in Indien stets etwas den Tod Überdauerndes und Ewiges vorgestellt wird, keine der >Fünf Gruppen< aber Dauerhaftigkeit aufweist, wird gefolgert, dass keine von ihnen eine Seele darstellt. In den Fünf Gruppen, in denen sich die Persönlichkeit erschöpft, gibt es zwar ein „Seelenleben“, indes keine Seele im Sinne einer beharrenden Entität: Die Persönlichkeit ist Nicht-Ich (anatta), sie ist seelen-los.

Ein zweites Argument stützt diese Beweisführung. Aus der Wandelhaftigkeit und Vergänglichkeit der Fünf Gruppen ergibt sich nämlich, dass jede von ihnen leidhaft (dukkha) ist. Etwas Leidhaftes aber kann keine Seele sein.²⁴⁸

Als die fünf Bikkhus diese Darlegung des Buddha hörten, wurde ihr Denken von allen zu Wiedergeburten führenden Einflüssen (asava) frei.

II. Analogon

Die „fünf Gruppen“ als Bestandteile der Seele

Stoizismus

Quelle: Max Pohlenz, >Stoa und Stoiker<, Seite 37:

„Die Stoiker heben die Existenz des Allgemeinen auf und lehren, es sei nur in den Einzeldingen [als Bestandteile] vorhanden; als für sich bestehend [als Entität] erkennen sie es nirgends an.“

²⁴⁶ Cic. de div. II 45; vgl. auch weiter unten.

²⁴⁷ Cic. a. a. 0.; dass es daher ein Irrtum Heines war, dem Panaitios, trotz dieser unzweideutigen Nachricht den Unsterblichkeitsglauben zuzuschreiben (cf. de fontib. Tusc. quaest. Weimar 1862 p. 8 ff.) ist offenkundig.

²⁴⁸ Auch Panaetios argumentierte, dass die Psyche sterblich sei, da sie erkranken könne.

Samkhya-Buddhismus

Quelle: Richard Pischel, >Leben und Lehre des Buddha<, erschienen in der Reihe: >Aus Natur und Geisteswelt<, 109. Band, Leipzig 1906,

VI. Kapitel: Die Lehre des Buddha:

Nächst dem Pratityasamutpada ist im Buddhismus die wichtigste Lehre die von den fünf Skandhas. Skandha (Pali: Khandha) ist ein ebenso vieldeutiges Wort wie Samskara. Es bedeutet „Baumstamm“, „Schulter“, „Abteilung in einem Werk“, „Menge“, „Masse“. Im buddhistischen Sinne bedeutet es die „Elemente des Seins“, die Elemente, aus denen sich jedes denkende Wesen zusammensetzt. Solcher Skandhas nimmt der Buddhismus fünf an: das Körperliche, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Samskaras und das Vijnana. Die beiden letzten Ausdrücke sind bereits aus der Kausalität bekannt. Als Skandhas werden sie aber weiter gefasst. Als Skandhas sind die Samskaras 52 an Zahl. Sie bezeichnen als solche die geistigen Fähigkeiten, die Äußerungen des menschlichen Geistes, wie Überlegung, Freude, Gier, Hass, Eifersucht, Scham u. dgl. Sie sind also vorübergehende Eindrücke. Vijnana dagegen bezeichnet Skandha das unterscheidende, kritische Erkennen des Geistes, die Unterscheidung, ob eine Tat oder ein Gedanke gut und verdienstlich, oder schlecht und ohne Verdienst, oder keins von beiden ist. Das Vijnana wird in 89 Unterabteilungen zerlegt und ist der wichtigste der fünf Skandhas, oft fast so viel wie Geist (Manas) selbst. Wie die Samskaras und das Vijnana werden auch die drei andern Skandhas in Klassen geteilt.

Das aus den Skandhas zusammengesetzte Wesen ist aber nach Buddha nichts Bleibendes, sondern etwas in ewigem Flusse und Wechsel Befindliches. Es gibt kein „Sein“, sondern nur ein ewiges „Werden“. Was wir „Persönlichkeit“ oder „Ich“ nennen, ist nur eine Summe von ununterbrochen aufeinanderfolgenden Bewegungen. Es gibt wohl Einzelemente, aber kein Ganzes. Alles ist in ewigem Wechsel. Das bekannteste und viel besprochene Beispiel für diese Lehre ist das vom Wagen. Es befindet sich bis jetzt ausführlich nur in einem Werke, das wohl dem zweiten Jahrhundert u. Zr. angehört, dem Milinda-panha (Die Fragen des Milinda); Milinda ist Menandros, der um 120 v. u. Zr. in Indien (Baktrien) regierte und von allen griechisch-indischen Königen seine Herrschaft am weitesten nach Indien hinein ausgedehnt hatte. Das Werk schildert eine Zusammenkunft des Königs mit dem buddhistischen Weisen Nagasena. Bei Beginn ihres langen Gespräches fragt Nagasena den König, ob er zu Fuß oder zu Wagen gekommen sei? Der König sagt, er gehe nicht zu Fuß; er sei mit dem Wagen gekommen. Nagasena fordert ihn darauf auf, anzugeben, was der Wagen sei. „Ist die Deichsel der Wagen? Oder die Achse? Oder die Räder? Oder der Wagenkasten? Oder der Fahnenstock? Oder das Joch? Oder die Zügel? Oder die Peitsche? - Milinda [König Menandros] muss alle Fragen verneinen und zugeben, dass „Wagen“ nur ein Wort sei, dass es in Wahrheit keinen Wagen gebe. Nagasena beruft sich zum Schlusse auf Verse, die die Nonne Vaira (Pali: Vajira) vor dem Buddha gesprochen habe: „Wie nach Zusammenbringung der Teile das Wort dafür „Wagen“ ist, so ist, wenn die Skandhas vorhanden sind, der Sprachgebrauch dafür „ein Wesen“. Oldenberg hat zuerst die Verse im Kanon nachgewiesen. Das Beispiel ist also alt. Auch das „Wesen“ oder, wie gewöhnlich gesagt wird, das „Selbst“, also das „Ich“, ist nichts Bleibendes. Wiederholt belehrte Buddha seine Zuhörer, dass unwissende, ungläubige Menschen seit undenklichen Zeiten die Ansicht gehabt haben: „Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst“, dass aber der wissende, gläubige Mensch sich bei Betrachtung aller Dinge sagt: „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“. Wie von allen andern Dingen, gelte dies auch von der eigenen Persönlichkeit. Es heißt einmal: Wenn zum Beispiel, ihr Mönche, ein Mensch in diesem Jetavana Gras, Holz, Äste, Laub nähme oder verbrenne oder je nach Bedürfnis verwendete, würde euch

der Gedanke kommen, der Mensch nimmt oder verbrennt oder verwendet ja nach Bedürfnis uns?“ - „Nein, o Herr!“ - „Warum nicht?“ - „Es ist nicht unser Selbst und gehört nicht uns.“ - „So auch, ihr Mönche, gehört das Körperliche, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Samskaras, das Vijnana nicht euch. Gebt sie auf! Sie werden euch nichts zum Heil und Glück nützen.“

III. Analogon Zwei Quellen aller Vorstellungen

Stoizismus

Quelle: Diogenes Laertius, >Leben und Meinungen berühmter Philosophen<, VII. Kapitel, in der Übersetzung von Otto Apelt, Hamburg 1990:

[Der Stoiker Diokles aus Magnesia lehrte:] „Die Vorstellung (phantasia) ist ein Eindruck (typosis) in der Seele - eine bildliche Bezeichnung - hergenommen von den eigentlichen Eindrücken, die [ähnlich wie] durch den Siegelring im Wachs entstehen. Die Vorstellung sei teils eine unmittelbar durch den Begriff erfaßte, teils eine nicht unmittelbar begrifflich gewonnene. Unmittelbar ergriffen sei die, welche sie [die Stoiker] als entscheidendes Merkmal (Kriterium) der Dinge bezeichnen, nämlich diejenige, die sich aus dem, was zugrunde liegt, bildet, indem sie sich, genau entsprechend dieser Grundlage, in uns abdrückt und ausprägt. Nicht begrifflich gewonnen dagegen sei die, welche nicht von einem zugrunde Liegenden her stammt; oder zwar von einem zugrunde Liegenden, ohne aber genau dem zugrunde Liegenden zu entsprechen, also ohne ein wahrer Abdruck zu sein. [...]

Doch es gilt nun auch im einzelnen dasjenige mitzuteilen, was sich auf die Einleitungskunst bezieht. Darüber drückt sich der Magnesier Diokles in seiner >Übersicht über die Philosophen< folgendermaßen aus: Die Stoiker halten es für angemessen, die Lehre von der Vorstellung und Wahrnehmung voranzustellen, weil das Unterscheidungskennzeichen (Kriterium), an dem die Wahrheit der Dinge erkannt wird, im allgemeinen die Vorstellung ist, und weil die Lehre von der Zustimmung sowie von der Ergreifung und denkenden Auffassung, die allem anderen vorausgeht, ohne Vorstellung keinen festen Halt gewinnen kann. Denn der Vorstellung kommt der Vorrang zu, dann folgt der Verstand, der als ein Vermögen der Aussprache dasjenige, wozu er durch die Vorstellung angeregt wird, durch das Wort kundgibt. Vorstellung aber ist zu unterscheiden von der Einbildung. Denn Einbildung ist ein Wahngelbilde des Geistes, wie es sich in den Träumen einzustellen pflegt. Dagegen ist Vorstellung ein wirklicher Eindruck in der Seele, folglich eine Veränderung, wie Chrysipp im zwölften Buch >Über die Seele< annimmt. Man darf sich nämlich diesen Eindruck nicht wie den eines Siegelringes denken. Denn es ist nicht denkbar, dass viele Abdrücke an derselben Stelle in bezug auf das nämliche statthaben. Es wird aber die Vorstellung gedacht als eine solche, die sich von etwas Wirklichem genau nach dessen Muster gebildet, abgedrückt und eingepreßt hat, ein Vorgang, der nicht möglich ist bei etwas, was nicht wirklich vorhanden ist.

Von den Vorstellungen sind ihnen [den Stoikern] zufolge die einen sinnlich wahrnehmbar, die anderen nicht. Sinnlich wahrnehmbar diejenigen, die man durch einen oder mehrere Sinne empfängt, nicht wahrnehmbar solche, die durch das Denkvermögen [den Verstand] aufgefaßt werden, wie die von den unkörperlichen Dingen und allem, was sonst noch durch den Verstand erfaßt wird. Bei den sinnlichen Wahrnehmungen bildet

sich die Vorstellung auf der Grundlage wirklich vorhandener Dinge, die unsererseits Nachgiebigkeit und Zustimmung zur Folge haben. [...]

Wahrnehmung (Sinnes-Empfindung) heißt bei den Stoikern der Geisteshauch, der von der leitenden Stelle aus zu den Sinneswerkzeugen gelangt, sowie das durch diese bewirkte Ergreifen, und auch die ganze Einrichtung der Sinneswerkzeuge, in bezug auf welche manche zu kurz weggekommen sind. Auch die Tätigkeit des Sinnes wird Wahrnehmung genannt.“

Samkhya-Buddhismus

Zwei Quellen aller Vorstellungen:

1. die sinnliche Wahrnehmung, 2. die auf sie gebauten Vernunftschlüsse.

Quelle: Richard Pischel, >Leben und Lehre des Buddha<, erschienen in der Reihe: >Aus Natur und Geisteswelt<, 109. Band, Leipzig 1906, VI. Kapitel: Die Lehre des Buddha:

„Der zweite Satz der Kausalitätsformel lautet: „Aus den Samskaras entsteht die Denksubstanz“. Das Wort für Denksubstanz ist Vijnana (Pali: Vinnana) und das entspricht genau der Buddhi des Samkhya. Die Scholiasten gebrauchen beide Worte als Synonyma. Buddhi ist gewöhnlich die Fähigkeit, Vorstellungen zu bilden und festzuhalten, die Urteilskraft, die Einsicht. In der Philosophie des Samkhya aber ist Buddhi eine Substanz, die Denksubstanz. Sie ist das Organ der Unterscheidung, des Urteils, der Entschließung; und sie gilt für das hervorragendste der inneren Organe, weshalb sie auch Mahat „das Große“ oder Mahan „der Große“ genannt wird, im Yoga Citta „Denken“, „Gedanke“, „Sinn“. Auch die Buddhisten bezeichnen das Vijnana als eine Substanz, ein Element (Dhatu). Es ist ihnen das sechste Element neben Erde, Wasser, Feuer, Wind, Äther. Es wird als ein feines, nichtkörperliches Element gedacht, das nicht mit dem Menschen stirbt, sondern mit und durch die Samskaras nach dem Tode übrig bleibt und der Keim zu einer neuen Existenz ist. Es ist identisch mit dem Lingasarira des Samkhya (S. 62). Die Samskaras erzeugen es; es ist ihre Entwicklung, ihre Entfaltung, ihr In-die-Erscheinung-Treten.“

IV. Kleinere Analogismen

Stoizismus

Quelle: Diogenes Laertius, Seite 77:

Sie [die Stoiker] behaupten auch, es gebe gewisse Dämonen, die für die Menschen Teilnahme empfinden; sie sind Beobachter der menschlichen Angelegenheiten [Handlungen]; auch Heroen genannt, das sind die hinterbliebenen Seelen der Tugendhaften.

Samkhya-Buddhismus

Diese Heroen, die hinterbliebenen Seelen der Tugendhaften, erinnern mich stark an die Bodhisattvas im Buddhismus.

Stoizismus

Quelle: Max Pohlenz, >Stoa und Stoiker<, Seite 20:

„Man erzählt, dass er [Herillos aus Karthago], als er ein Knabe war, viele Liebhaber hatte. Um sie zu verscheuchen zwang Zenon Herillos, sich die Haare scheren zu lassen. Da wandten sie sich ab.“

Quelle: Lukian, >Vergnügliche Gespräche und burleske Szenen<, Untertitel: >Verkauf von Philosophentypen<, (Sammlung Dieterich, Band 219, Seite 198):

Zeus: „Los, einen andern, den Kahlgeschorenen von der Stoa ...“

Quelle: Lukian, >Vergnügliche Gespräche und burleske Szenen<, Untertitel: >Der zwifache Angeklagte<, (Sammlung Dieterich, Band 219, Seite 454):

Stoiker: „...während sie mich mit Verachtung strafen, weil ich ratzekahl geschoren bin ...“

Offensichtlich war es ein äußeres Kennzeichen der Stoiker, den Kopf „ratzekahl“ geschoren zu haben.

Samkhya-Buddhismus

Die buddhistischen Mönche bekommen den Kopf rasiert. Möglicherweise ließen sich bereits die Samkhya-Asketen der Kopf kahl rasieren.

4.6: Die Erklärungen der philosophischen „Curiosa“ im Stoizismus und im Buddhismus

In diesem Buch habe ich nur diejenigen Autoren auszugsweise publiziert, die die Schriften der Stoiker und des Samkhya-Buddhismus atheistisch interpretieren. Es gibt jedoch mindestens ebensoviele hochrangige Autoren, die sie theistisch auslegen. Dies ist nicht zu ändern. Es gibt Menschen, die den Gedanken einer Endlichkeit ihres Lebens nicht ertragen, noch viel weniger für möglich halten können. So lange die Menschheit besteht, so lange wird sie in zwei polar entgegengesetzte Lager geschieden sein: in Atheisten und Theisten. Sie wird sogar in Zukunft noch viel deutlicher und schärfer als bisher in zwei polare Lager gespalten sein. Es hat sich bereits in der Vergangenheit herausgestellt, dass eine atheistische Gesellschaft sich ganz anders strukturiert und aufbaut als eine theistische. Nur war in der Vergangenheit den Atheisten die Freiheit und damit die Möglichkeit genommen, ihr Leben nach ihrer Weltanschauung zu führen. Sie mussten sich den verschiedensten theistischen Wirtschaftssystemen anpassen, ja unterordnen. Die Schriften der Samkhya-Buddhisten wie auch die der Stoiker und Epikureer sind nicht zuletzt auch Anleitungen dazu, wie man sein Leben rational einrichten und konsequent führen muss, um als ein Atheist und nicht als ein Theist glücklich leben zu können. Denn die jeweilige Überzeugung verändert nach meiner Überzeugung auch stark unser ökonomisches Verhalten. Es wäre gewiss eine höchst verdienstvolle Aufgabe, eine Abhandlung zu schreiben über das ökonomische Verhalten von überzeugten Atheisten. Es sind bereits einige Ansätze erschienen. Ich möchte nur an Karl Marx, Friedrich Engels, Ernst Schumacher und Karl-Heinz Brodbeck erinnern, siehe Bibliographie-Auswahl. Ich kann bereits heute die sichere Prognose wagen, dass das Konsumverhalten eines ethischen Materialisten stark von dem eines theistischen Konsum-Narren abweicht.

Das stoische und buddhistische „Curiosum“ ist für einen Atheist ganz einfach erklärbar. Durch den Einfall der Tocharer in den Norden Indiens im zweiten Jahrhundert u. Zr., in welchem der Samkhya-Buddhismus am verbreitetsten war (Taxila war ihre Hochburg) mussten sich ihre Anhänger vorsehen, um nicht dem fanatischen Theismus (auch eine Naturreligion ist Theismus) zum Opfer zu fallen. Ab dem siebten Jahrhundert war es der fanatische Bekehrungseifer des Hinduismus und des Islam, dem viele Samkhya-Buddhisten zum Opfer fielen und der im Laufe der folgenden Jahrhunderte die ursprünglich atheistische Lehre des legendären Kapila, des Begründers der Samkhya-Philosophie, zum Verschwinden brachte, d. h. die ursprüngliche Lehre wurde unter dem massiven theistischen Druck des gesellschaftlichen Umfeldes ins Theistische interpoliert. Aus diesem ganz realen Grund entstanden einige philosophische Curiositäten, das heißt philosophische Widersprüche in der Buddha-Lehre.

Ähnlich erging es der stoischen Philosophie in Griechenland. Der Begründer der Stoa, Zenon von Kition, war ein Samkhyin. Er übersetzte die Samkhay-Philosophie aus der indischen Sprache in die griechische. Dabei musste er sich an einige philosophische Grundsätze in Griechenland halten, um überhaupt Gehör zu finden; daher ging er zuerst einmal bei dem Cyniker Krates in die Lehre. Und dass er sich ausgerechnet Krates auswählte, war keineswegs ein Zufall, wie Diogenes Laertius es darstellte. Die philosophische Lehre, die Zenon bevorzugte, strebt nach geistiger Autonomie und größtmöglicher Freiheit. Dies war dem stolzen Selbstbewusstsein von freien phönikischen Händlern kongruent, die nach Jesaja (23,8) „wie Fürsten auftraten und die vornehmsten Händler“ in der Antike waren²⁴⁹. Daher kann es nicht verwundern, wenn ausgerechnet ein phönikischer Fernhändler die indische Samkhya-Philosophie von Asien nach Athen brachte. Im weiteren Verlauf der Geschichte wurde auch die materialistische stoische Philosophie in eine angeblich „pantheistische“ verwässert, u. a. durch die römischen Stoiker.

Die stoischen „Curiosa“

I. Curiosum

Auszug aus: >Die Stoa<, von Paul Barth, Stuttgart 1903

II. Abschnitt: Die stoische Physik und Theologie

1. Kapitel: Die Elemente und ihre Umwandlung

„*Ab jove principium*“ gilt auch für die stoische Schule. Bei jeder anderen [Philosophie] wäre es angemessener mit ihren Lehren von den formalen Elementen der Erkenntnis, also mit ihrer Logik und Erkenntnistheorie, zu beginnen, um in ihr System einzudringen. Die Stoiker hingegen haben selbst das Ausgehen von ihrem obersten Gott als die beste Methode bezeichnet²⁵⁰; und dieser Gott ist ihnen zugleich die schöpferische Kraft der Natur.

Alles, was da ist, muss wirken oder leiden, nur darin hat es seine Existenz. Diesen Satz übernahm Zenon von Platon²⁵¹, machte aber einen Zusatz, der eine Vereinfachung bedeutet, wie ein solches Streben nach Vereinfachung überhaupt charakteristisch für die

²⁴⁹ Vergl. Michael Sommer, >Europas Ahnen - Ursprünge des Politischen bei den Phönikern<, Darmstadt.

²⁵⁰ Vergl. Plutarch, >De Stoic. repugn.<, IX; Marc Aurel III,13.

²⁵¹ Vergl. Pearson, S. 85.

*Stoa ist*²⁵². Während Platon körperliche und unkörperliche Wesenheiten (die Ideen) unterschied, lehrte Zenon, dass alles körperlich sei ²⁵³ [...]

Drei von vier Urstoffen [Erde, Wasser, Luft] nahm Zenon als leidend an, nur den vierten, das Feuer, als tätig. Freilich auch nicht das ganze Feuer, sondern nur seinen feineren Teil, eben denjenigen, mit dem er den Äther identifizierte. Dieses nannte er das schöpferische Feuer (gr. *pyr technicon*), das ursprünglichste Element, aus dem die anderen drei Elemente und das gröbere Feuer, also indirekt alle Dinge überhaupt, entstanden seien, in das sich auch die ganze Schöpfung zurück verwandele. Periodisch trete eine „Feuerwerdung“ (gr. *ecpyrosis*)²⁵⁴ der ganzen Welt, nach ihr eine Wiederholung alles Dagewesenen ein. Dann werde Sokrates wiederkehren, ebenso Platon, aber auch Anytos und Meletos, um Sokrates anzuklagen, kurz, jeder und jedes, wie es schon war. Er - sowie Kleanthes - lehrte also eine ewige Wiederkehr der Dinge.²⁵⁵ [...]

Von der näheren Ausführung des Werdens der Dinge wissen wir nichts; nur das ist berichtet, dass Zenon aus dem Feuer die Luft, aus dieser das Wasser, aus diesem die Erde hervorgehen ließ.²⁵⁶ Den empirischen Tatsachen nachzugehen, aus denen er wirklich oder möglicherweise diese Verwandlungen folgerte, würde zu weit führen. Nur das sei erwähnt, dass er aus gewissen Anzeichen eine Entstehung der Erde aus dem Meer schloss. „Das Meer hat sich schon verkleinert. Zeugen dafür sind die berühmtesten der Inseln, Rhodos und Delos. Denn ehemals waren sie unsichtbar, unter das Meer getaucht, später, als es kleiner wurde, erhoben sie sich allmählich, wie die Aufzeichnungen über sie angeben ... Außerdem aber sind große und tiefe Zungen großer Meere durch Eintrocknung zu Festland geworden und bilden jetzt einen nicht unbeträchtlichen Teil des angrenzenden Landes, der besät und bepflanzt wird. Als Zeichen ihrer alten Meeresnatur sind ihnen noch Kieselsteine und Muscheln übrig geblieben und ähnliches, was an den Meeresstrand ausgeworfen zu werden pflegt [...] Wenn aber das Meer kleiner wird, so wird auch die Erde kleiner werden, in den langen Zeiträumen wird überhaupt jedes Element verzehrt werden, auch die gesamte Luft wird sich verbrauchen, allmählich sich vermindern, und alles wird in den einen Stoff, den des Feuers, abgeschieden (untergetaucht) werden.“²⁵⁷ Bei seinem prinzipiellen Materialismus war es folgerichtig, dass Zenon auch die Seele für materiell, für einen warmen Hauch²⁵⁸ oder einen aus den feuchten Bestandteilen des Körpers aufsteigenden heißen Dampf hielt²⁵⁹, zumal auch hierin ihm Heraklit vorausgegangen war. Mit den Begriffen „Hauch“ und „Dampf“ wollte er wohl nur die Feinheit jenes die Seele bildenden Feuerstoffes bezeichnen, wie schon Heraklit jene Feinheit hervorgehoben hatte.

Die mittlere Stoa war von der Dogmatik Heraklits weniger abhängig. Panaetius war ein Bewunderer Platons, den er den Homer unter den Philosophen nannte.²⁶⁰ Zwar rüttelte er [Panaitios] nicht an dem stoischen Materialismus, sondern führte nur statt des

²⁵² Anmerkung des Hrsg.: „Wer Wahres hat zu sagen, der drückt sich einfach aus“, Euripides.

²⁵³ Pearson a. a. O.

²⁵⁴ Da von Asche keine Rede ist, kann man nicht „Verbrennung“ übersetzen.

²⁵⁵ Vergl. Pearson, S. 104 ff., auch S. 252 ff.

²⁵⁶ Vergl. Pearson, S. 100.

²⁵⁷ Vergl. Pearson, S. 106 ff. Zeller hat erwiesen, dass diese Ausführung von Zenon stammt. Vergl. Pearson p. 110 f.

²⁵⁸ Vergl. Pearson, S. 137.

²⁵⁹ Vergl. Pearson, S. 135; auch Marc Aurel V, 33 und VI, 15.

„bildenden Feuers“ den alten Namen „Äther“ ein, dem er ebenfalls verschiedene Grade der Dichtigkeit zuschrieb. Er fand aber keinen Grund, einem Element eine über die drei anderen überwiegende Energie zuzuweisen; darum nahm er keine periodische Feuerwerdung an, sondern hielt wie Aristoteles und – logisch wenigstens, wenngleich nicht mythisch – auch Platon, die Welt für ewig. Nur Erdrevolutionen, Pest und Hungersnot führten nach ihm die zeitweilige Erneuerung der Erde herbei.²⁶¹

Auch bei Posidonius zeigt sich keine bestimmte Annahme eines unkörperlichen Prinzips. Er weicht überhaupt in nichts Wesentlichem von der Schule ab. Er betont wohl noch mehr als Zenon es schon getan hatte, dass der feurige Hauch, das Urpneuma, das bildende Prinzip ist, die übrigen Elemente qualitätslos und bloß leidend sind²⁶², nimmt aber mit ihm die periodische Feuerwerdung an. Nur gegen den extremen [...] Materialismus, wie ihn Chrysipp vertreten hatte, wandte er sich. Dieser hatte Tugenden und Laster, Affekte, überhaupt alle seelischen Prozesse und sogar Begriffe wie die Künste, für Körper erklärt.²⁶³ Dem stellte Posidonius entgegen, dass es mindestens viererlei Unkörperliches gebe: den sprachlichen Ausdruck, das Leere, den Ort, die Zeit.²⁶⁴ Es wurde dies wohl auch allgemein angenommen, da ja diese vier Begriffe keine eigentliche Eigenschaft eines Körpers bezeichnen. Weniger Beifall fand der allgemeine Satz, mit dem er gegen Chrysipp Bestimmungen an Körpern von den Körpern selbst unterschied, wenigstens soweit diese Bestimmungen Wirkungen anderer Körper sind. Chrysipp sagt: „Ursache ist, weswegen etwas ist. Und die Ursache ist ein Seiendes und ein Körper.“ Posidonius dagegen: „Ursache von etwas ist das, weswegen es besteht oder das, was seine Schöpfung bewirkt hat. Und die Ursache ist ein Seiendes und ein Körper [etwas Materielles]. Was aber von ihr verursacht wird, ist weder ein Seiendes noch ein Körper, sondern eine Bestimmung und ein Prädikat.“²⁶⁵

Zwar ist auch Posidonius' Gedanke nur eine Halbheit²⁶⁶, denn was er von der Wirkung sagt, musste er auch an der Ursache erkennen. Aber, wäre man ihm nachgegangen, so hätte es solche Behauptungen wie die, dass die Weisheit ein Körper [etwas Materielles] sei²⁶⁷, in der Stoa nicht mehr gegeben. [...]

²⁶⁰ Nach Cicero, >Gespräche in Tusculum<, I,32. [Der Herausgeber ist anderer Meinung. Wenn ich einen Philosophen einen „Homer“ nenne, so könnte dies auch bedeuten, dass Panaitios Platon einen „Dichter“ unter den Philosophen genannt habe. Philosophie ist jedoch eine Wissenschaft, die nicht das Geringste mit Dichtkunst zu tun hat. Der Atheist Panaitios könnte daher auch versteckt abwertend über den Theist Platon geurteilt haben, dass er ein „Fabeldichter“ unter den Philosophen gewesen sei. Dies entspricht einer weiteren Überzeugung des Herausgebers, nämlich dass Platon unter anderem Sokrates in einen theistischen Philosophen „umgedichtet“ habe, obwohl Sokrates in Athen wegen seines Atheismus' angeklagt und zum Tode verurteilt wurde. Siehe >Die Bibel der Freidenker – Die Kunst des Seins<.]

²⁶¹ Vergl. Schmekel, S. 188 f.

²⁶² Vergl. Schmekel, S. 239 ff.

²⁶³ Vergl. Plutarch, >De communibus notitiis<, Kap. 45. [Anm. des Hrsg.: Wie in der Samkhya-Philosophie. Alles, was etwas bewirkt, muss ein Körper sein.]

²⁶⁴ Vergl. Schmekel, S. 240.

²⁶⁵ Vergl. Zeller III, 1, S. 117, Anm. 3.

²⁶⁶ Anmerkung des Hrsg.: Paul Barth ist ein Theist, er kommentiert subtil aber deutlich gegen die materialistische Philosophie der Stoiker.

²⁶⁷ Vergl. Seneca, Ep. 117, 2. [Einfügung des Hrsg.: „Die Unsrigen [die Stoiker] behaupten: Alles, was ein Gut ist, besteht aus Materie, weil, was ein Gut ist, wirkende Kraft besitzt; denn alles, was wirkt, ist Materie. Was ein Gut ist, das nützt. Es muss aber irgend etwas wirken, um zu nützen; wenn aber etwas wirkt, so ist es Materie. Die Weisheit erklären sie [die Stoiker] für ein Gut, folglich müssen sie ihr auch das Materielle zusprechen.“ Siehe dazu auch die

III. Abschnitt

2. Kapitel: Die Theologie und die Teleologie

Es scheint einem Modernen paradox, die Theologie unter die Physik zu rechnen. In der Tat aber sind in der Stoa beide identisch oder höchstens nur verschiedene Betrachtungsweisen desselben Objekts. Denn die Gottheit wird von dem Gründer der Schule identifiziert mit dem schöpferischen Prinzip, dieses aber ist ein Element, das schöpferische Feuer, als ein Teil der Natur, so dass auch die Gottheit materiell wird. Natürlich wäre sie keine Gottheit, wenn sie nicht die höchste Fähigkeit des Menschen, die Vernunft, im höchsten Maße verträte. Somit ist auch die Vernunft selbst materiell; das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie, das Subjekt identisch mit dem Objekt, was ja auch in der neuesten Philosophie als Ergebnis langer Untersuchungen erscheint²⁶⁸ [...]

Dieses schöpferische Feuer (= Gottheit = Vernunft) herrscht über alles, was geschieht, sowohl in der belebten wie in der unbelebten Welt; es ist also auch identisch mit dem, was der Volksglaube „Schicksal“ nennt, jener gewaltigen Macht, der nach Homer auch die Götter unterworfen sind. „Jener Gründer und Lenker des Weltalls hat den Schicksalspruch geschrieben, aber er befolgt ihn auch. Immer gehorcht er, ein Mal nur hat er befohlen.“²⁶⁹ [...]

Ohne Gleichnis, als sachliche Bezeichnung ist es gedacht, wenn Kleanthes und Seneca von einer stärkeren oder schwächeren Spannung²⁷⁰ des schöpferischen, feurigen Hauches als dem schöpferischen Vorgang sprechen. Ein Gleichnis Zenons dagegen ist es, dass „die Gottheit die Welt durchdringt, wie der Honig die Waben“, was freilich keine Durchdringung sondern nur gleichmäßige Verteilung bedeuten würde.²⁷¹ Ein anderes Bild ergibt sich durch den Ursprung der Welt aus dem schöpferischen Feuer. Dieses ist dann gewissermaßen der Same, aus dem alle Dinge hervorgehen. Es wird zur „samenartigen Vernunft (gr. logos spermaticos). „Und wie gewisse verhältnismäßige Teilchen der Glieder zum Samen sich vereinigend sich mischen und, wenn die Glieder wachsen, wieder trennen, so entsteht alles aus Einem und wiederum durch Vereinigung aus allem Eines.“²⁷²

Die Aufeinanderfolge: Same – Körper – neuer Same ist vorbildlich für die Folge: Samenartige Vernunft – Welt – samenartige Vernunft, die nach der Verbrennung im schöpferischen Feuer übrig bleibt. Da sie am Anfang wie am Ende der Welt wirkt, so ist sie das Beharrende, aus dem die Vernunft des einzelnen Wesens, des Menschen, hervorgegangen ist, in das diese wieder zurückkehrt. „Du wirst verschwinden in dem,

>Schlussanmerkungen zu den zwei stoischen „Curiosa“<.]

²⁶⁸ Bei den immanenten Philosophen (Schuppe, Ehmke, Schubert-Soldern) verschwindet das Objekt im Subjekt, was die eine Seite des Denkens, das Bewusstsein von der Subjektivität der Empfindung des Widerstandes der Objekte darstellt. Im Empiriokritizismus aber (Avenarius und seine Anhänger) verschwindet das Subjekt im Objekt, um schließlich alle seine Bestimmungen durch das Objekt zu erhalten.

²⁶⁹ Vergl. Seneca, de providentia, K. 5. Vergl. O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, Naumburgi 1859, S. 27. [Anmerkung des Hrsg.: Jener Gründer und Lenker des Weltalls „sprach“ sozusagen den Urknall, ein grollendes Donnerwort, dann war Gott auf ewig stumm.]

²⁷⁰ Vergl. Kleanthes, fragm. 24 (Pearson, S. 252) und Seneca, Nat. Quaest. II, 8, wo die Spannung (lat. intentio) als spezifische Eigenschaft, dem spiritus (= psyche) zugeschrieben wird.

²⁷¹ Vergl. Pearson, S. 88.

²⁷² So Kleanthes bei Pearson, S. 252.

was dich erzeugt hat. Oder vielmehr, du wirst nach dem allgemeinen Stoffwechsel zurückgenommen werden in seine samenartige Vernunft.“²⁷³

Wie die menschliche Vernunft aber – abgesehen von der Fähigkeit, die höchsten Prinzipien zu denken – zugleich die durch das Denken gewonnenen, allgemeinsten und speziellsten Begriffe und Gesetze enthält, so sind solche auch in der Weltvernunft enthalten. Die Welt ist ja nach stoischer Ansicht nicht einfach, sondern von höchster Mannigfaltigkeit, so dass es kein Ding gibt, das einem anderen völlig gleiche, jedes Weizenkorn z. B. von jedem anderen verschieden ist.²⁷⁴ Es gibt also unzählige bestimmte Formen, die entstehen, wachsen und vergehen. Sie sind die samenartige Vernunftinhalte (logoi spermaticoi), von denen in der Stoa abwechselnd mit der einen Weltvernunft die Rede ist. So heisst es von dem schöpferischen Feuer, dass es „methodisch zu den Schöpfungen der Welt schreitet, nachdem es alle samenartigen Vernunftinhalte (gr. logoi spermaticoi) nach denen jegliches in gesetzmäßiger Notwendigkeit wird, in sich aufgenommen hat“. Diese Mehrzahl wird der Einzahl so sehr gleichgesetzt, dass Marc Aurel, von dem wir oben sahen, dass er die einzelne Seele in die samenartige Vernunft zurückgehen lässt, an einer anderen Stelle sie nach dem Tode in die samenartige Vernunftinhalte eingehen lässt.²⁷⁵ Es ist also diese Weltvernunft eine einzige große Kraft, und doch, ohne ein Chaos zu werden, in unendlich viele Einzelkräfte geteilt. Es spiegelt sich darin die erkenntnistheoretische Tatsache, dass das Einheitsstreben der Vernunft uns treibt, die Mannigfaltigkeit auf einige wenige, zuletzt nur auf ein Prinzip zurückzuführen, damit aber nur die Hälfte der Erkenntnis erreicht ist, die andere Hälfte darin besteht, aus der Einheit die Vielheit als logisch notwendig abzuleiten.

Es gibt nur eine Vernunft, eine Wahrheit, eine Logik. [...]

Kommentar: Wenn wir von der richtigen Annahme ausgehen, dass die Stoiker Materialisten waren, so wird die Sache plausibel. Wenn Gott identisch ist mit dem Naturgesetz, dann gehört er logischerweise in die Naturlehre, in die Physik.

II. Curiosum

Das zweite angebliche stoische „Curiosum“ ist die Behauptung, dass Denken, Vernunft und Weisheit etwas Körperliches, d. h. etwas Materielles seien. Hier noch einmal die betreffende Stelle in den >Briefen an Lucilius<:

Seneca 117. Brief: „Die Unsrigen [die Stoiker] behaupten: Alles, was ein Gut ist, besteht aus Materie, weil, was ein Gut ist, wirkende Kraft besitzt; denn alles, was wirkt, ist Materie. Was ein Gut ist, das nützt. Es muss aber irgend etwas wirken, um zu nützen; wenn aber etwas wirkt, so ist es Materie. Die Weisheit erklären sie [die Stoiker] für ein Gut, folglich müssen sie ihr auch das Materielle zusprechen.“

Cicero schrieb in den >Academici libri<, XI, genau dasselbe:

„Über das Wesen der Materie erklärte sich Zenon dahingehend: [...] ‘Das Feuer ist dasjenige Element, durch das alles erzeugt wird, selbst das Gefühl und das Denken’. Er wich auch darin von allen anderen [Philosophen] ab, dass er für geradezu unmöglich

²⁷³ Marc Aurel, IV, 14.

²⁷⁴ Plutarch, de communibus notitiis, K. 36.

²⁷⁵ Vergl. M. Heinze, >Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie<, Oldenburg 1872. A. Aall, >Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie<, I, Leipzig 1896, S. 110, hat mich nicht überzeugen können, dass schon die alte Stoa jene Prinzipien immateriell gedacht habe.

hielt, dass ein unkörperliches Wesen, wofür Xenokrates und die früheren Philosophen die Seele erklärt hatten, etwas hervorbringen könne. Alles, was etwas hervorbringt oder [selbst] hervorgebracht werde, müsse notwendig ein Körper [etwas Materielles] sein.“

Zenon lehrte demnach, „dass alle Dinge existieren [aus Materie bestehen], die am Sein teilhaben“, (Stobaeus, I.138,14-139,4 und II.54,18 = SVF 3,70). Dieser Lehrsatz ist mit der Samkhya-Lehre identisch: „Dem Samkhya ist alles Wirkliche [alles Reale] ein stoffliches [materielles] Sein, im Gegensatz zum absoluten Geist“, so Joseph Dahlmann.

Dieses angebliche stoische „Curiosum“ besteht seit Zenon, dem Begründer der Stoa. Wir haben bereits früher gehört: für die Stoiker ist das Weltall, der Kosmos, ein einziges belebtes Wesen. Durch das bildende Feuer (pyr technikon) entsteht alles Leben. Wie kamen die indischen Samkhya auf diese These? Des Rätsels Lösung ist eigentlich ganz einfach. Sie erkannten, dass nur durch das wärmende Sonnenlicht alles Leben existiert. So wie am Tag die Sonne heißes Licht ausstrahlt, so strahlen in der Nacht abermillionen von Sternen, demnach muss es auch abermillionen von Sonnen in den Fernen des Weltalls geben. Da offensichtlich ist, dass nichts entstehen kann ohne das wärmende Licht der Sonne, demnach war das Feuer der Sonne das „pyr technikon“ der Samkhya und der Stoiker.

Das „pyr technikon“ wurde von ihnen als das schöpferische Prinzip, demnach als die oberste „Gottheit“ identifiziert. Feuer ist ein Phänomen, das durch Hitze spontan entsteht und durch die Verbrennung von etwas Körperhaftem, u. a. von Holz, genährt wird und das etwas Körperliches anscheinend in Nichts verwandeln kann. Zusammen mit Holz verbrennen auch andere Dinge, z. B. organische Körper, die der Verstorbenen, die ebenfalls zu nichts werden. Ursache für das Brennen ist jedenfalls immer ein Seiendes, etwas Materielles, denn nur etwas Materielles und ein Seiendes kann etwas bewirken.

Zur Verteidigung, ja zur Rehabilitation der alten Stoiker möchte ich die Erkenntnisse unseres Computer-Zeitalters heranziehen. Ein Computer setzt sich bekanntlich aus einer sogenannten Hardware und einer Software zusammen. Die Hardware besteht unbestreitbar aus Materie, aus Schaltkreisen, usw. Und was ist die Software? - Sie ist ein Rechenprogramm, von einem Programmierer erstellt. Ein Computer denkt nicht, sondern er rechnet, er be-rechnet. Er bekommt von uns eine Rechenaufgabe gestellt und er berechnet das wahrscheinlichste Ergebnis.

Aus was besteht eigentlich unser menschliches Gehirn? - Einerseits aus organischen Zellverbindungen, aus etwas Materiellem, demnach ist es unsere Hardware. Andererseits müssen wir auch so etwas Ähnliches wie eine Software haben, um das ausführen zu können, was wir erstreben, nämlich ein glückliches Leben. Anstatt Software können wir auch sagen, wir besitzen eine Philosophie, die uns durch Erziehung und vermittels langer Erfahrung auf unsere Hardware fest, d. h. wohl mehrfach eingepägt wurde. Vielleicht ist unser Denken ebenfalls eine Art Rechenprozess, ein ständiges Addieren und Subtrahieren, ein Hin- und Herüberlegen, ein Abwägen von Vor- und Nachteilen? Denken ist ohne stoffliches Sein, egal ob Schaltkreise oder organische Nervenzellen, nicht möglich. Unser Denken ist daher kein „absoluter Geist“. Es ist abhängig von lebenden Nervenzellen, denn auch in unseren Nervenzellen fließt etwas, zwar kein Strom, sondern chemische Botenstoffe. Einen Geist, ein geistiges Wesen, Weisheit und Vernunft ohne Materie kann es daher nicht geben.

Somit ist auch unsere Vernunft und das Denken selbst materiell, nämlich eine Software, ein Philosophieprogramm. Denn das, wovon die Materie gedacht wird, ist selbst Materie. Ohne Materie, ohne den Zellklumpen in unserem Kopf – Gehirn genannt – und ohne eine

„Software“, eine aus Erziehung, Umwelteinflüssen und Lebenserfahrung selbsterschaffene „Lebensphilosophie“, können wir nicht denken und handeln.

Ohne die richtige Software, ohne die richtige Lebens-Philosophie können wir nicht das Erreichen, wonach wir alle streben, nämlich ein glückliches Leben. Die stoische Philosophie, die uns zur Weisheit führt, ist daher das einzig richtige Lebens-Programm oder die richtige Software, die uns dazu verhilft, dass wir in größtmöglichem Maße glücklich sein werden.

Die Stoiker waren Materialisten, Existenzialisten, daran kann kein Zweifel bestehen. Darum mussten sie mit ihrer Philosophie sehr, sehr vorsichtig auftreten. In Athen wurden Atheisten wie Sokrates, Anaxagoras u. a. zum Tode verurteilt, bestenfalls aus Griechenland verbannt. Dies erklärt die sogenannten philosophischen „Curiosa“ der Stoiker: Sie mussten aus existenziellen Gründen sehr vorsichtig sein mit ihrer Weltanschauung gegenüber den fanatischen und intoleranten Andersdenkenden.

Ein buddhistische „Curiosum“

I.

Auszug aus: >Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie<, von Angelika Böhme, Düsseldorf, Univ. Diss., 1989

Das anatta-Argument

Nyanatiloka charakterisiert die Lehre von anatta, dem Nicht-Selbst, Nicht-Ich oder der Nicht-Persönlichkeit innerhalb der buddhistischen Lehre so:

„Es ist die Kernlehre des ganzen Buddhismus, ohne deren Verständnis eine wirkliche Kenntnis des Buddhismus schlechterdings unmöglich ist, die einzige wirklich spezifisch buddhistische Lehre, mit der das ganze buddhistische Lehrgebäude steht und fällt ... Wer die Unpersönlichkeit des ganzen Daseins nicht durchschaut hat und nicht erkennt, daß es in Wirklichkeit nur diesen beständig sich verzehrenden Prozeß des Entstehens und Vergehens geistiger und körperlicher Daseinsphänomene gibt, aber keine Ich-Wesenheit in oder hinter diesen Daseinserscheinungen, der ist außerstande, die vier Edlen Wahrheiten (sacca) im richtigen Lichte zu erfassen. Er wird glauben, daß es eine Ichhaft, eine Persönlichkeit sei, die das Leiden erfahre; eine Persönlichkeit, die gutes oder böses Karma verübe und gemäß ihres Karmas wiedergeboren werde; eine Persönlichkeit, die ins Nirwahn (nibhana) eingehe; eine Persönlichkeit, die auf dem Achtfachen Pfade (magga) wandle.“²⁷⁶

Dieses häufig diskutierte Kuriosum²⁷⁷ des Buddhismus besagt, wie schon oben erwähnt, daß Buddha eine Seele im Sinne einer abstrakten, ewigen, sich gleichbleibenden Wesenheit als Zentrum der Persönlichkeit, als ein subjektives, wahrnehmendes, fühlendes, denkendes und sich selbst bewußtes Ich leugnete. Er stellte sich damit in Opposition zu der upanishadischen Lehre vom atman, das eine abstrakte Einheit ist, die jede Verschiedenheit ausschließt. Dieser Einheits- und Ewigkeitsgedanke aber musste

²⁷⁶ Nyanatiloka, >Buddhistisches Wörterbuch<, a.a.O., S. 25.

²⁷⁷ Anmerkung des Hrsg.: Bereits Joseph Dahmann bezeichnete diesen offenbaren Widerspruch in der Lehre und Philosophie Buddhas als ein „Curiosum“. Siehe Kapitel 1.3: >Nirvana - eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus<, von Joseph Dahmann.

Buddha aus dem Grund unsinnig erscheinen, als für ihn ja alles in ständiger Veränderung und im Werden begriffen war, also dauernd Vielheiten hervorgebracht werden, die wieder vergehen. Seine Ablehnung gründete sich aber nicht auf die Behauptung der Nichtexistenz des Selbst, sondern - wie bei der Annahme der letzten Ursachen - auf dessen Unnachweisbarkeit“. So sagt er:

„Da ... weder das Selbst noch irgendetwas des Selbst Zugehöriges wirklich erkannt werden kann, ist dann nicht die Auffassung: „dies ist die Welt und dies ist das Selbst, und ich werde in alle Zukunft bleibend, unveränderlich und ewig fortleben, in einer Weise, die keine Veränderung erfährt, ja, ich werde in alle Ewigkeit leben - ist das nicht ganz und gar eine Auffassung von Narren?“

Trotzdem kann nicht behauptet werden, daß Buddha überhaupt kein Selbst anerkannte. Im Gegenteil:

„ ... wer da annimmt, es gebe keine Seele, ist ein Mensch mit unrichtigen Anschauungen“.

Wie soll man das verstehen? Gibt es nun eine Seele oder gibt es sie nicht? - Es zeigt sich, daß wir mit dieser Disjunktion Buddhas Haltung diesem Problem gegenüber nicht gerecht werden. Sein Urteil läuft vielmehr auf folgendes hinaus: So wie er einerseits das Vorhandensein eines Seienden hinter den Erscheinungen bestätigt, aber vermeidet, Aussagen darüber zu machen, gibt es eine sich fortsetzende Wesenheit, ein Selbst, das nicht beschrieben werden kann und sollte, da es dem Bereich der Metaphysik zugehört, dessen Grenze wir wahrnehmen und respektieren sollten. Fragestellungen dieser Art veranlassten den Buddha daher immer zu schweigen, so in dem bekannten Dialog mit Vacchagotta.²⁷⁸

Die Wiedergeburt im Kontext der edlen Wahrheiten

3 (= nirodha) und 4 (= magga)

Der buddhistische Erlösungsentwurf: Nirvana

Es wurde im Zusammenhang mit den vorangegangenen Erörterungen bereits angedeutet, daß der Urbuddhismus einen Zustand kennt, in dem das Rad des Lebens zum Stillstand gekommen ist und alles Leid ein Ende hat, daß er ebenso auf einen Weg verweist, der dorthin führt. Es handelt sich hier um die beiden - von Buddha auf den Begriff gebrachten - edlen Wahrheiten von der Aufhebung des Leids und dem Weg zur Aufhebung des Leids. Letzterer wird auch begrifflich als Mittlerer Pfad oder Achtgliedriger Pfad gefaßt.

Über das Nirvana viele erklärende Worte zu verlieren, muß sein Ziel verfehlen, wenn dies darin besteht, einen Zugang zur wahren Erkenntnis desselben zu eröffnen. Es entzieht sich vielmehr dem logischen Diskurs, ist eine Erfahrung, eine Intuition und als solche intuitiv erfassbar, nicht aber durch rein intellektuelle Operation und logischen Schluß zu erkennen. Das Nirvana ist nicht rational erlernbar, aber empirisch erkennbar.

²⁷⁸ Anmerkung des Hrsg.: Wenn Buddha an ein ewiges Fortbestehen der Seele geglaubt hätte, hätte er dies auch offen ausgesprochen. Sein Schweigen zu dieser Frage ist der absolute Beweis, dass er im Grunde ein existenzialistischer Philosoph war. Er überließ es jedem Einzelnen, die Antwort auf diese Frage selber zu finden, je nach dem Stand seines Wissens und seiner Erkenntnis. Erst die vollkommene Erleuchtung führt zur Erkenntnis der Endlichkeit. Ja die Erkenntnis der Endlichkeit ist die eigentliche Erleuchtung, die mich einen ganz anderen Weg gehen lässt als die Unwissenden, die Theisten.

Eine treffende Charakterisierung des Scheiterns einer Beschreibung der überweltlichen Erfahrung des Nirvana, gibt W. Rahula. Er sagt:

„Es kann keine Worte geben, diese Erfahrung auszudrücken, geadeso wie der Fisch keine Worte in seinem Vokabular hat, um das Wesen des festen Landes zu bezeichnen ... Einst erzählte die Schildkröte ihrem Freund, dem Fisch, daß sie gerade, nach einer Spaziergang an Land, zum See zurückgekehrt sei: „Natürlich“, antwortete der Fisch, meinst du schwimmen.“ Die Schildkröte versuchte zu erklären, daß man an Land, weil es fest sei, nicht schwimmen könne und daß man darauf spazierengehe. Aber der Fisch bestand darauf, daß es nichts Derartiges geben könne und daß es flüssig sein müsse wie sein wogender See und daß man darin müsse tauchen und schwimmen können.“²⁷⁹

Wenn hier dennoch eine Erörterung des Begriffs stattfindet, dann nicht mit dem oben genannten Ziel, sondern um seine Bedeutung für die Themenstellung zu erschließen und deutlich zu machen.

Wörtlich bedeutet Nirvana erlöschen. Andere Übersetzungen sind: verwehen, auslöschen (engl. extinction) oder loslösen. Das sprachliche Symbol basiert auf dem Bild von der erloschenen Kerze, von der zur Ruhe gekommenen Flamme eines Feuers, das mit der psychischen Verfassung dessen identifiziert wird, der eben den genannten Zustand erreicht hat. Vor diesem Hintergrund ist es plausibel, Nirvana mit Erlösung gleichzusetzen. Der Begriff betont dabei die Vorstellung, daß derjenige, welcher Nirvana erreicht hat, vom Lebensfeuer befreit und von den Flammen des Daseinsdurstes erlöst ist. Ein solcher Mensch ist frei von dem sich in Gier, Haß und Verblendung äußernden Willen zum Leben, an welchen er sich krampfhaft geklammert hatte, als er sich noch im Zustand der Unwissenheit über die wahren Gründe des Leidens und seine Entstehung befand. Der Nirvana-Erfahrene ist restlos befreit von zukünftigen Neugeburten, von Altern, Tod, Elend und sämtlichen körperlichen und geistigen Daseinsfaktoren, die das Samsara bereithält. Dies bedeutet, daß Nirvana eine Erlösungskonzeption in alle Zukunft hinein ist, d.h. die Übel der Welt sind mit der Wurzel ausgerissen und es entstehen keine neuen mehr.

„Das Nirvana ist die gänzliche Aufhebung von allem, worauf eine weltliche Existenz beruht oder was eine solche hervorzubringen imstande ist.“²⁸⁰

Ich gebe hier infolgedessen einige der wesentlichen, das Nirvana bezeichnende Textstellen aus dem Pali-Kanon an:

„Versiegung der Gier, Versiegung des Hasses und Versiegung der Verblendung: das nennt man das Nirwahn.“²⁸¹

„Wahrlich, ihr Mönche, dies ist der Friede, dies das Erhabene, nämlich das Zurruhekommen aller Karmabildung, Loslösung von allen Daseinssubstraten, Versiegung des Begehrens, die Aufhebung, die Erlöschung, das Nirwahn.“²⁸²

„Es gibt, Ihr Mönche, ein Bereich, wo weder Festes noch Flüssiges ist, weder Hitze noch Bewegung, weder diese Welt noch jene Welt, weder Sonne noch Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder ein Kommen, noch ein Gehen, noch ein Stillestehen, weder ein

²⁷⁹ W. Rahula, >Was der Buddha lehrt<, Bern 1982, S. 69.

²⁸⁰ H. v. Glasenapp, >Der Buddhismus - eine atheistische Religion<, Baden-Baden 1946, S. 147.

²⁸¹ Samyutta-Nikaya XXXVIII.1., zit. n. Nyanatiloka, >Buddhistisches Wörterbuch<, S. 135.

²⁸² Anguttara-Nikaya III.32, zit. n. ebd.

Geborenwerden, noch ein Sterben. Es ist ohne jede Grundlage, ohne Entwicklung, ohne Stützpunkt: das eben ist das Ende des Leidens.“²⁸³

²⁸³ Udana VIII.3, zit. n. ebd., S. 136. [Anmerkung des Hrsg.: Dieses „Ende des Leidens“ ist das absolute Nichts. Der ewige Schlaf.]

Bibliographie Auswahl

- Batchelor, Stephen: >Mit andern allein - Eine existenzialistische Annäherung an den Buddhismus<, Zürich-München 1992.
- Böhme, Angelika: >Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie<, Univ. Diss., Düsseldorf 1989;
- Brodbeck, Karl-Heinz: >Buddhistische Wirtschaftsethik - Eine vergleichende Einführung<, Shaker Verlag Aachen 2002;
- Brodbeck, Karl-Heinz: >Umrisse einer postmechanischen Ökonomie<, zu lesen im Internet unter:
<http://www.fh-wuerzburg.de/professoren/bwl/brodbeck/postmech.htm>
- Brodbeck, Karl-Heinz: >Die Jagd nach dem Schein-Wie die buddhistische Ökonomie zu Lebensperspektiven im Umgang mit der Nahrung führt<, in: Ethik Letter (Lay-Report 2/2001, S.2-9; auch im Internet zu finden:
<http://home.t-online.de/home/brodbeck/buddha.htm>
- Diogenes Laertius: >Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen<, aus dem Griechischen von D. L. Aug. Borheck, Wien u. Prag 1807.
- Glaserapp, Helmuth: >Der Buddhismus - eine atheistische Religion<, München, 2. Aufl. 1966.
- Glaserapp, Helmuth: >Pfad der Erleuchtung - Ein buddhistisches Lesebuch<, München 1974.
- Kiowsky, Hellmuth: >Evolution und Erlösung - Das indische Samkhya<, Peter Lang Verlag, Frankfurt/Main 2005.
- Kurz, Robert: >Schwarzbuch Kapitalismus – Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft<, Frankfurt am Main, 2003;
- Lehmann, Johannes: >BUDDHA - Leben, Lehre, Wirkung<, Pawlak Verlagsges. Herrsching.
- Lillie, Arthur: >India in primitive Christianity<, repr. of the ed. London 1909, rev. ed. of: The influence of Buddhism on primitive Christianity, 1893;
- Payutto, P. A.: >Buddhistische Ökonomie - Mit der rechten Absicht zu Wohlstand und Glück<, Bern 1999;
- Pohlenz, Max: >Die Stoa – Geschichte einer geistigen Bewegung<, 7. Auflage, Göttingen, 1992.
- Russell, Bertrand: >Lob des Müßiggangs<, München, 2002;
- Rump, Kabita: >Upanishaden<, Band 1: darin u. a.: >Taittiriya-upanishad< LIT Verlag, Münster 2003;
- Schrader, Otto: >Die Fragen des Königs Menandros<, Berlin 1907;
- Schumacher, Ernst: >Small is Beautiful - Die Rückkehr zum menschlichen Maß<, Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg;
- Schumann, Hans Wolfgang: > Der historische Buddha<, Eugen Diederichs Verlag, München 1999;
- Walleser, Max: >Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus<, Heidelberg 1904;

Weitere Quellen sind im Text genannt.

Lothar Baus [Hrsg.]

DIE
ATHEISTISCHEN
WERKE DER
STOIKER

Eine Auswahl der bedeutendsten
Abhandlungen der antiken Stoiker

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-34-7

Inhalt

Vorwort	Seite 7
Quellenauswahl	Seite 18
Die stoische Physiktheorie	Seite 21
Die atheistischen Werke der Stoiker	
544 - 483 v.u.Zr. Heraklit von Ephesos	Seite 46
354 - 272 v.u.Zr. Zenon von Kition	Seite 49
320 - 260 v.u.Zr. Ariston von Chios	Seite 80
um 290 v.u.Zr. Herillos	Seite 81
um 280 v.u.Zr. Dionysos	Seite 81
304 - 232 v.u.Zr. Kleantes von Assos	Seite 82
um 250 v.u.Zr. Sphairos	Seite 83
281 - 208 v.u.Zr. Chrysippos von Soloi	Seite 84
240 - 150 v.u.Zr. Diogenes von Seleukia	Seite 92
200 - 137 v.u.Zr. Antipatros von Tarsos	Seite 92
180 - 109 v.u.Zr. Panaetios von Rhodos	Seite 97
135 - 51 v.u.Zr. Poseidonios von Apameia	Seite 98
125 - 45 v.u.Zr. Antipatros von Tyros	Seite 101
106 - 43 v.u.Zr. Marcus T. Cicero	
Werke:	
Akademische Untersuchungen	Seite 102
Über das höchste Gut und größte Übel	Seite 127
Gespräche in Tusculum	Seite 147
Über die angemessenen Handlungen	Seite 231
Über die Gesetze	Seite 283
Stoische Paradoxien	Seite 294
75 v. - 7 u. Zr. Athenodoros von Tarsos	
Werk: Nur der Tugendhafte ist frei	Seite 307
1 - 65 u.Zr. Lucius Annaeus Seneca	
Werke:	
Über die Milde - An Kaiser Nero	Seite 325
Über die Gemütsruhe	Seite 346
Über die Kürze des Lebens	Seite 363
Über das glückliche Leben	Seite 377
Über die Unerschütterlichkeit des Weisen	Seite 392
Über die Muße	Seite 406
Über die [stoische] Vorsehung	Seite 412
66 u.Zr. Die Senatsopposition der Stoiker	Seite 421
30 - 100 u.Zr. Gaius Musonius Rufus	Seite 426
50 - 138 u.Zr. Epiktet	
Werke:	
Handbüchlein der stoischen Philosophie	Seite 434
Diatriben, III.13: >Einsamkeit<	Seite 444
Diatriben, IV.1: >Über die Freiheit<	Seite 445
Aussprüche Epiktets bei Stobaeus	Seite 457
121 - 180 u.Zr. Kaiser Marcus Aurelius	
Werk: Meditationen	Seite 460

Lothar Baus [Hrsg.]

Der stoische Weise – ein Materialist
und
Über die Freiheit -
von Cicero, Epiktet und einem unbekanntem Stoiker

Texte und Abhandlungen
zur stoischen Philosophie

II. erweiterte Auflage

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-31-6

253

Inhalt

Anstatt eines Vorworts

Der stoische Weise – ein Materialist

1. Kapitel

Die stoische Physiktheorie - eine materialistische Naturphilosophie

1.1: Gott ist das Naturgesetz	Seite	13
1.2: Die Theorie von der Psyche	Seite	28
1.3: Ein angebliches stoisches Curiosum	Seite	32
1.4: Das Curiosum von der Dauer der Psychen	Seite	37
1.5: Die materialistische Vorsehung der Stoiker	Seite	38
1.6: Der wirkliche „Glaube“ der Stoiker	Seite	41
1.7: Die Senatsopposition der Stoiker	Seite	46

2. Kapitel

Grundzüge der stoische Ethik

2.1: Aufbau der materialistischen stoischen Ethik	Seite	52
2.2: Die materialistische Ethik des Stoikers Epiktet	Seite	89

>Über die Freiheit<

1. Kapitel

Marcus T. Cicero - >Stoische Paradoxien<	Seite	101
--	-------	-----

2. Kapitel

Unbekannter Stoiker - >Nur der Weise ist frei<	Seite	110
--	-------	-----

3. Kapitel

Epiktet - >Diatriben< IV.1: >Über die Freiheit<	Seite	164
---	-------	-----

Bibliographie	Seite	181
-------------------------	-------	-----

Lothar Baus

QUO VADIS
KAISER NERO ?

Die Rehabilitation des Nero Caesar
und der stoischen Philosophie

XII. erweiterte Auflage

Asclepios Edition

ISBN 978-3-935288-41-5

255

Inhalt

Vorbemerkungen	Seite	7
Neros Abkunft und Jugend	Seite	13
Der Thronanwärter	Seite	14
Kurze Biographie Senecas	Seite	17
Das Jahr 51 u. Zr.		
Nero erhält vorzeitig die Männertoga . . .	Seite	22
Das Jahr 52 u. Zr.	Seite	24
Das Jahr 53 u. Zr.		
Heirat Neros mit Octavia	Seite	24
Das Jahr 54 u. Zr.		
Tod von Claudius - Nero Prinzeps	Seite	27
Das Jahr 55 u. Zr.		
Tod des Britannicus	Seite	32
Das Jahr 56 u. Zr.		
Groteske Propagandalügen	Seite	36
Das Jahr 57 u. Zr.		
Wenig Erwähnenswertes	Seite	37
Das Jahr 58 u. Zr.		
Kaiser Nero und Poppaea	Seite	40
Das Jahr 59 u. Zr.		
Tod der Kaiserin Agrippina	Seite	42
Das Jahr 60 u. Zr.	Seite	51
Das Jahr 61 u. Zr.	Seite	51
Das Jahr 62 u. Zr.		
Tod des Burrus - Rückzug Senecas	Seite	52
Das Jahr 63 u. Zr.	Seite	55
Das Jahr 64 u. Zr.		
Abgebrochene Reise - Brand Roms	Seite	56
Das Jahr 65 u. Zr.		
Verschwörung des Piso - Pockenepidemie . .	Seite	60

Das Jahr 66 u. Zr.	
Tiridates in Rom - Die verschwiegene Verschwörung - Abreise Neros	Seite 68
Das Jahr 67 u. Zr.	
Kaiser Nero in Griechenland	Seite 75
Das Jahr 68 u. Zr.	
Quo vadis Kaiser Nero?	Seite 82
Indizien für meine These, dass Nero freiwillig dem Prinzipat entsagte	
	Seite 83
Propagandahetze gegen Kaiser Nero	Seite 97
Indizien, die für eine Fälschung der Nero-Biographie sprechen	
	Seite 101
Extrakt der wahren Nero-Biographie aus den antiken Quellen	
	Seite 106
Chronologie von Kaiser Neros Leben	Seite 143
Quellen-Nachweis	Seite 147

Vorbemerkungen

Kaiser Trajan urteilte über die *letzten fünf Jahre* der Herrschaft Neros:
„Die beste Epoche, die Rom je kannte.“²⁸⁴

Dion Chrysostomos schrieb dreißig Jahre nach dem Ende von Neros Principat (21. 10): „Noch heute wünschen sich viele, dass Kaiser Nero am Leben wäre; viele glauben sogar daran [dass er noch am Leben sei].“

Frage: Wie konnte der junge Kaiser Nero bei einem Lehrer und Philosophen wie L. Annaeus Seneca zu einem Scheusal von Mensch und Herrscher werden?

Antwort: Nero war in Wirklichkeit das genaue Gegenteil von dem, was wir bisher über ihn zu wissen glaubten. Seine Biographie wurde aus mindestens einem ganz gravierenden Grund von antiken Propagandisten ins Abscheuliche verfälscht.

Das Urteil des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus über seine römischen Kollegen ist geradezu vernichtend. In seinem Werk >Jüdische Altertümer<²⁸⁵ schrieb er: „Neros Geschichte haben viele geschrieben, von denen die einen aus Dankbarkeit für seine Gunstbezeugungen die Wahrheit absichtlich verschleierten, die anderen aber aus Hass und Feindseligkeit ihn derart mit Lügen verfolgten, dass sie dafür volle Verachtung verdienen. Freilich zu verwundern braucht man sich über diesen Mangel an Wahrheitsliebe nicht, da die betreffenden Geschichtsschreiber nicht einmal bei der Schilderung der Taten seiner [Neros] Vorgänger der Wahrheit die Ehre gaben, obwohl sie doch gegen diese keine persönliche Abneigung haben konnten, weil sie so lange Zeit nach ihnen lebten. Mögen indes die Geschichtsschreiber, denen an der Wahrheit nichts liegt, schreiben, wie es ihnen beliebt, da sie nun einmal an willkürlichen Berichten Freude zu haben scheinen. Ich [Flavius Josephus] dagegen, der ich es mit der Wahrheit genau nehme, habe mich entschlossen, alles, was zu meinem Hauptgegenstande nicht gehört, nur kurz zu berühren und lediglich das, was meine Landsleute - die Juden - betrifft, ausführlicher zu erzählen, weil ich mich nicht scheue, auch unser Unglück und unsere Schuld offenkundig zu machen ...“

Der römische Philosoph und Stoiker L. Annaeus Seneca urteilte über den römischen Geschichtsschreiber Ephoros nicht weniger abfällig: [>Naturwissenschaftliche Untersuchungen<, XVI.(1)]²⁸⁶ „Ephoros²⁸⁷ [...] ist ein Historiker. Manche von diesen wollen sich durch die Erzählung ungläublicher Geschichten empfehlen und locken die Leser, die nicht aufmerken, wenn man ihnen nur Alltägliches vorsetzt, durch Wundergeschichten an. Manche [Historiker] sind leichtgläubig, manche nachlässig, bei manchen schleicht sich die Lüge ein und manchen gefällt sie; die einen gehen ihr nicht

²⁸⁴ Siehe Sexti Aurelii Victoris: >Liber de Caesaribus<, 5, 2 und Pseudo Aurelio Vittore: >Epitome de Caesaribus<, 5, 1-5. Als erster machte darauf aufmerksam: S. C. Anderson, >Traian on the Quinquennium Neronis<, in: Journal of Roman Studies, 1, 1911, pp.173 ff; siehe auch O. Murray >„Quinquennium Neronis“ and the stoics<, in: Historia, 14, 1965; außerdem M. K. Thornton, >The Enigma of Nero's „Quinquennium“: Reputation of Emperor Nero<, in: Historia – Zeitschrift für alte Geschichte, Bd. 22, 1973: „When the Trajanic remark with its praise of Nero's quinquennium can no longer be used for evidence on the excellence of the first five years, the period of time when the quinquennium fits into place most logically is in the last years of Nero's reign when Nero annexed the two provinces and was doing extensive constructions.“

²⁸⁵ Übersetzt von Heinrich Clementz.

²⁸⁶ Übersetzt von Otto und Eva Schönberger, Würzburg 1990.

²⁸⁷ Ephoros wird von Seneca auch in der Abhandlung >Über die Gemütsruhe< (Kap. 6) erwähnt.

aus dem Weg und die anderen sind auf sie aus. (2) Dies gilt allgemein von dem ganzen Historikervolk, das meint, für seine Arbeit nur Beifall zu finden und sie populär machen zu können, wenn es sie mit Lügen würzt. Ephoros vollends nimmt es mit der Wahrheit gar nicht genau; oft lässt er sich belügen und lügt oft selbst ...“

Stellen wir zuerst einige Überlegungen an, aus welchen Quellen die antiken Geschichtsschreiber, wie Tacitus, Suetonius, Cassius Dio, Plutarch und andere Autoren, schöpften und wie ihre Werke auf uns gekommen sein könnten. Folgende Vermutungen sind fast schon Beweis genug, um an der historischen Glaubwürdigkeit der auf uns gekommenen Schriften starke Zweifel hegen zu müssen:

Die Geschichtswerke der antiken Autoren setzen sich überwiegend aus *mündlichen* Quellen zusammen, notgedrungen von Freunden und Gegnern der Caesaren stammend.

Welch ein regelrechtes Nachrichtengewerbe mit echten und unechten Informationen aus dem Palast der römischen Kaiser betrieben wurde, beschreibt Ludwig Friedlaender in seinem Buch *>Sittengeschichte Roms<*, Seite 46: *„Mit Nachrichten über die kaiserlichen Äußerungen, Absichten und Stimmungen wurde ein gewinnbringender Handel getrieben; häufig waren diese teuer verkauften Mitteilungen bloßer Dunst [fumus]; bereits Martial erwähnt ‚das Verkaufen von eitlen Dunst beim kaiserlichen Palast‘ als Gewerbe, und die späten Kaiserbiographien gebrauchen den Ausdruck [fumus] fast wie einen technischen. Alexander Severus ließ einen seiner Leute, der über ihn ‚Dunst verkauft‘ und dafür von einem Militär 100 Goldstücke empfangen hatte, ans Kreuz schlagen und seinen Vertrauten Verconius Turinus wegen gewerbsmäßiger Betreibung dieses Handels auf dem Forum des Nerva an einen Pfahl gebunden in Rauch ersticken, wobei ein Herold ausrief: ‚Der Dunst [fumus] verkaufte, wird mit Dunst getötet‘. Hadrian und Antonius Pius hielten an ihren Höfen so gute Ordnung, dass keiner von ihren Freunden und Freigelassenen etwas von dem, was sie sagten oder taten, verkaufte, wie es die kaiserlichen Diener und Hofleute zu tun pflegen‘. Die immer von neuem angewandten Maßregeln der Kaiser gegen diesen Handel mit falschen Vorspiegelungen zeigen, wie unmöglich es war, den Übelstand auf die Dauer zu beseitigen ...“*

Die Geschichtswerke sind uns nicht in der Originalfassung der oben genannten antiken Autoren erhalten, sondern die Texte mussten *mehrere Abschriften* über sich ergehen lassen. Papyrus kann sich nur unter extrem günstigen Bedingungen fast zweitausend Jahre erhalten. Es müssen daher in mehreren Jahrhunderten Kopien von den Kopien von den Originalwerken der oben genannten Autoren angefertigt worden sein.

Es ist bereits von den antiken Kopisten, ja sogar von den antiken Autoren mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass sie die Geschichte des Neronischen Prinzipats aus staatspolitisch-propagandistischen Gründen absichtlich zum Negativen, ja zum Abscheulichen hin verfälscht haben. Weshalb sie dies taten, das möchte ich erst gegen Ende des Buches ausführlich abhandeln.

Die uns bekannten antiken Geschichtswerke über Kaiser Nero sind überwiegend Kartenhäuser von senatorischen Propagandalügen und zugleich ein Chaos von bewussten und unbewussten Unwahrheiten oder Halbwahrheiten. Können wir eine oder sogar mehrere dieser „Karten“ (d. h. der historischen Fakten) als falsch oder sogar als absichtlich gefälscht überführen, so stürzt logischerweise das ganze Lügengebäude in sich zusammen.

Es ist doch sehr verwunderlich, dass zum Beispiel der französische Nero-Forscher Georges Roux nicht zu dieser relativ einfachen Erkenntnis gelangt ist. Er stellt unter anderem fest, dass es zur Zeit Kaiser Neros gar kein schnell wirkendes Gift gegeben habe. Das heißt, wenn Nero oder seine Mutter Agrippina oder andere Kaiser einen

Zeitgenossen mit Gift zu beseitigen beabsichtigt hätten, so wäre dieser eines langsamen und qualvollen Todes gestorben. Damit wäre der angebliche Giftmord Agrippinas an Kaiser Claudius und der angebliche Giftmord Neros an seinem Adoptivbruder Britannicus ad absurdum geführt. Wenn aber Agrippina und Nero keine Giftmörder waren, so brauchten sie demnach auch nicht voreinander Angst zu haben. Und wenn Nero nicht Britannicus ermordete, so brauchte er auch nicht seine Mutter Agrippina umbringen zu lassen. Wir werden weiter unten noch sehen, dass Georges Roux für den Tod des Britannicus eine sehr plausible medizinische Erklärung gefunden hat; und meine Überlegungen, was den Tod der Agrippina angehen, sind gewiss auch nicht zu verachten. Sie merken bereits, liebe Leserin oder lieber Leser, das „Kartenhaus der Lügen“ beginnt bereits im Vorwort gefährlich zu schwanken.

Ich möchte aber kein Buch schreiben, das Abschnitt für Abschnitt die antiken Autoren - von mir geringschätzig „Propagandisten“ genannt - der absichtlichen Geschichtsverfälschung, der absichtlichen Falschinterpretation und/oder der Unwissenheit überführt. Solch ein langweiliger „Schmarren“ brauchen Sie von mir nicht zu befürchten. Ich möchte Ihnen im Gegenteil möglichst unterhaltsam das Leben Kaiser Neros darstellen, so wie es mit größter Wahrscheinlichkeit wirklich verlaufen ist, wie es mit größtmöglicher vernunftgemäßer und realitätsbezogener Objektivität aus den arg zugerichteten antiken Geschichtswerken rekonstruiert werden kann. Es ist die totale Rehabilitation eines heidnisch-römischen Caesaren. Und gerade davor haben die meisten modernen Nero-Biographen gekniffen. Jeder hat mindestens eine groteske Unwahrheit in den antiken Texten festgestellt, aber auf die logische Schlussfolgerung, dass sie damit letztendlich ihr eigenes Werk selber widerlegt haben, ist keiner gekommen. Vielleicht wollten sie es auch nicht, denn dann wäre ja ihre ganze Arbeit und Mühe umsonst gewesen.

Ohne Übertreibung kann man behaupten, dass sogar bei den kritischen neuzeitlichen Nero-Biographen der überwiegende Teil ihrer Werke aus falschen Vermutungen und Spekulationen besteht, einzig aus dem Grund, weil sie den antiken Texten noch *zu viel Glauben* schenkten. Denn die geschichtliche Wahrheit über die ersten römischen Kaiser – von Tiberius bis Nero - ist nur noch in wenigen Textteilen und/oder sozusagen „zwischen den Zeilen“ zu finden. Das „Kunststück“ besteht also darin, dass man richtig interpretiert und richtig rekonstruiert, vor allem aber ohne irgendwelchen (zum Beispiel politischen oder religiösen) „Scheuklappen“ vor den geistigen Augen unseres nüchternen und vorurteilsfreien Verstandes. Aber wer hat das schon?

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Quellenkritik verstärkt der Werke der antiken Historiker angenommen. Vor allem Michael Hausmann ist in seinem Werk >Die Leserlenkung durch Tacitus in den Tiberius- und Claudiusbüchern der ‚Annalen‘<, Berlin 2009, zu hochinteressanten Ergebnissen gekommen. In dieser herausragenden Arbeit entlarvt er an ausgesuchten Beispielen in brillanter Gedankenschärfe die subtilen Lügen des Tacitus. In der >Zusammenfassung Teil 1< schreibt er:

„Wir haben im Rahmen unserer bisherigen Untersuchung verschiedene Mittel kennengelernt, mit denen Tacitus bei scheinbarer Wahrung der Objektivität entscheidenden Einfluß auf die Meinungsbildung seiner Leser nehmen kann. Wenn wir diese Mittel nun zum Abschluß des ersten Teils dieser Arbeit systematisch erfassen möchten, empfiehlt sich dabei eine Aufteilung zwischen solchen Techniken, die lokal begrenzt, d.h. innerhalb eines bestimmten Textabschnitts wirken, und solchen, die von kapitelübergreifender Bedeutung sind.“

Hausmann unterteilt die „Mittel der Leserlenkung auf lokal begrenzter Ebene“ in: „alternative Deutungsmöglichkeiten“, in „relativierende Nachträge“, in „Doppelbödigkeit der Darstellung“, in „emotionale Appelle“, in „Mehrheitsmeinungen der Öffentlichkeit“

und in „sprachliche Mittel“.

Die „Mittel der Leserlenkung auf kapitelübergreifender Ebene“ sind aufgeteilt in „Nacherzählung von Gerüchten“, in „Antizipationen“ [ahnungsvolle Andeutungen künftiger Ereignisse] und in „stereotype Charaktereigenschaften“ (Heuchelei, Neid, Machtgier).

Im Kapitel >Schlußbemerkungen<, Seite 440 – 442, fasst Hausmann zusammen:

„Durch das beständig wiederholte Motiv der Wankelmütigkeit und Hörigkeit des Claudius entsteht langfristig der nahezu paradox wirkende Eindruck, daß der einzige, der am Kaiserhof keine Macht besitzt, der Kaiser selbst ist. Dabei wird klar, daß die Schwäche des Claudius gleichzeitig die Stärke der anderen Gruppierungen in seiner Umgebung ist und somit die eigentliche Ursache für die vielen unheilvollen Geschehnisse, die von den verschiedenen potentibus aus reinem Eigennutz in die Wege geleitet werden.“

Diese entlarvenden Erkenntnisse von Michael Hausmann zur Darstellungsart und -weise des Tacitus sind m. E. bereits Beweise genug, um von den >Historien< und >Annalen< als reinen Propagandawerken reden zu können, die einem einzigen Zweck dienen: die Caesaren der julisch-claudischen Dynastie in den Augen des Lesers als ganz und gar abscheuliche Monster verächtlich zu machen. Diese Propaganda wirkt bis zum heutigen Tag.

Mehrere Historiker konnten Tacitus bewusste Propagandalügen nachweisen. Ich verweise dazu auf mein Buch >Chronologie der kritischen Nero-Biographie – was deutsche und französische Nero-Biographen den antiken Autoren nicht glauben<, Homburg/Saar 2015. Es ist heute eine unbezweifelbare Tatsache, dass Tacitus ein sogenannter „senatorischer Geschichtsschreiber“ war, der die Biographien der ersten Caesaren – von Tiberius bis Domitian – systematisch abscheulich darstellte, um die Macht der nachfolgenden Caesaren zu beschneiden und den politischen Einfluss der Senatoren zu stärken. Ausgerechnet über Kaiser Nero und seine Mutter Agrippina soll Tacitus die reine Wahrheit und nichts als die Wahrheit geschrieben haben? Das ist absolut unwahrscheinlich.

Ich habe im vorliegenden Buch ausnahmslos alle Propagandalügen der antiken Autoren widerlegt. Kaiser Nero ist keine einzige Gräueltat nachzuweisen. Die angeblich unschuldigen Mordopfer Kaiser Neros waren in Wahrheit entweder Putschisten oder sie starben durch Senatsurteile, ich denke dabei an die berühmten Delatoren-Prozesse, oder sie starben durch Unglücksfälle wie z. B. durch die große Pockenepidemie im Herbst des Jahres 65.

Massimo Fini urteilte in seinem Buch >Nero – zweitausend Jahre Verleumdung<, München 1994, über die beiden römischen „Historiker“ Sueton und Tacitus:

„Sueton gehörte zum römischen Rittertum und hatte wie fast alle Angehörigen dieser Schicht einen äußerst beschränkten Horizont. Als unermüdlicher Sammler von Skandalgeschichten, deren Wahrheitstreue folglich von Fall zu Fall überprüft werden muß, war er kaum zu überbieten, aber ihm fehlte jegliche Voraussetzung zum angemessenen Verständnis für die außerordentliche Tragweite einer Politik, wie Nero sie zu verwirklichen suchte.

Tacitus hat da natürlich schon ganz anderes Format. Allerdings gehörte er jener parasitären Klasse von Senatoren und Großgrundbesitzern an, die Nero (wie vor ihm, allerdings weniger erfolgreich, schon Caligula) unermüdlich bekämpfte, um ihre Macht, ihren Reichtum und ihre Privilegien zugunsten des benachteiligten Volkes und der aktiven Teile der Gesellschaft zu beschränken (zugunsten der Freigelassenen, Kaufleute und Ritter, die man heute als aufstrebende Schichten bezeichnen würde). Im modernen

Sprachgebrauch könnte man Tacitus als durch und durch reaktionär bezeichnen. Da er den längst vergangenen Zeiten der Republik nachtrauerte, mußte ihm Neros Politik zwangsläufig ein Dorn im Auge sein ...“

Ich halte es durchaus für möglich, dass wir eines Tages in einer Höhle oder in einer Grabkammer des afrikanisch-arabischen Wüstengebietes die Schriftrolle eines derjenigen antiken Geschichtsschreiber finden, die, nach Flavius Josephus, „nur Gutes“ über Kaiser Nero berichtet haben. Es ist sowieso äußerst verdächtig, dass wir ausgerechnet nur die Geschichtswerke derjenigen Autoren kennen, die fast nur Schlechtes über Nero berichten. Die Bibliothek des Vatikan ist ja bekanntlich eine Geheimbibliothek. Das könnte bedeuten, dass man uns bisher einige antike Geschichtswerke bewusst vorenthalten wollte. Einen vernünftigen Grund dafür kann ich allerdings nicht erkennen, außer der Furcht der Curie vor einem Skandal. Ich meine, christlicher Glaube und Geschichtsschreibung haben nichts miteinander zu tun. Das eine kann ohne das andere bestehen. Der angebliche „Christenfresser“ Nero, der angeblich auch die Apostel Petrus und Paulus ans Kreuz schlagen ließ, der - bisher - als die Inkarnation des teuflisch Bösen galt, ist bekanntlich kein Bestandteil der Bibel und des christlichen Glaubens. Oder ist er es etwa bis heute heimlich doch gewesen?

Zuletzt möchte ich noch den deutschen Altphilologen Ernst Kornemann zu Wort kommen lassen. Als Resümé seiner Tiberius-Rehabilitation sprach er von einer „*Zerstörung des wahren Geschichtsbildes, wie sie die Historie wohl kaum ein zweites Mal erlebt hat*“.

Eine weitere Theorie wäre noch denkbar: Sueton zum Beispiel könnte der Verfasser eines Werkes sein, das alle senatorischen Propagandalügen²⁸⁸ und bösen Klatschgeschichten des römischen Volkes über die ersten zwölf Cäsaren zum Hauptinhalt haben sollte. Denn das ist in der Tat sein Werk >Leben der ersten zwölf Caesaren< in meinen Augen tatsächlich!

Was Tacitus betrifft, so muss man ehrlicherweise eingestehen: Tacitus ist kein Historiker, sondern im wahrsten Sinne des Wortes ein Senatspropagandist, der die römische Geschichte in beinahe unglaublichem Ausmaß absichtlich und systematisch verfälscht hat. Das Einzige, was an seinen Schriften einigermaßen historisch sein könnte, das sind die Schilderungen der vielen Kriege, die Rom führte. Diese Berichte nehmen über die Hälfte des Umfangs seiner Schriften ein. Man könnte daher auch Tacitus einen Militärschriftsteller nennen. Die Putschisten und ihre Angehörigen sterben Helden- und Märtyrertode. Tacitus konstruiert mitleiderregende Schilderungen ihres edlen, heldenhaften Sterbens, durch grausame Mordlust des angeblichen Caesaren-Monsters Nero unschuldig ermordet. Dagegen sterben die Administranten der Neronischen Regierung grässliche und verabscheuungswürdige Tode: Tigellinus schneidet sich angeblich selber die Kehle durch, Vitellius wird für seine grausamen Schandtaten von der wütenden Menge in Stücke gehauen und die Seufzertreppe hinabgeworfen und die Handlanger des Tyrannen, die allmächtigen Freigelassenen, werden von ihrem Gottkaiser

²⁸⁸ Von „senatorischer Geschichtsschreibung“ sprechen: Flach, Dieter: >Tacitus in der Tradition der antiken Geschichtsschreibung<, Göttingen 1973; Mehl, Andreas: >Römische Geschichtsschreibung – Grundlagen und Entwicklungen – eine Einführung<, Stuttgart - Berlin – Köln 2001; Dudley, Donald R.: >Tacitus und die Welt der Römer<, Wiesbaden 1969; Dudley urteilt S. 140: „*Als Richter verstorbener Kaiser war der Senat für die lebenden ein wohlunterrichteter, unermüdlicher und gewöhnlich schlechtgelaunter Kritiker. Die Spannung zwischen Princeps und Senat war somit ein fester Bestandteil des augusteischen Prinzipats. Die feindselige senatorische Tradition beherrscht die historischen Quellen – auf höchst triviale Weise im schlüpfrigen Geschwätz Suetons, in überaus strenger und nachhaltiger Art in den Werken des Tacitus.*“

schließlich umgebracht, als gerechte Strafe für ihre angeblichen Verbrechen. Die Lügen des Tacitus sind durchschaut und als Fälschungen entlarft.

Mehrere Tacitus-Forscher haben grobe Unwahrheiten in den Texten des Tacitus festgestellt und akribisch herausgearbeitet. Robert Chr. Riedl und Ernst Kornemann konnten Kaiser Tiberius von vielen senatorischen Propagandalügen rehabilitieren, Hugo Willrich hat Kaiser Gaius (Caligula) teilweise rehabilitiert, Andreas Mehl und Michael Hausmann haben Kaiser Claudius und Jens Gering hat Kaiser Domitian zumindest überwiegend rehabilitiert. Nur die Gruselgeschichten über Kaiserin Agrippina und Kaiser Nero sollen wahr sein? Das ist ja völlig unlogisch! Ausgerechnet über diese beiden soll Tacitus die reine Wahrheit und nichts als die Wahrheit berichtet haben? Sehr unwahrscheinlich! In Wahrheit hat Tacitus über Kaiserin Agrippina und Kaiser Nero die größten und absurdesten Propagandalügen niedergeschrieben. Verfasst, zumindest teilweise, wurden die senatorischen Geschichtsverfälschungen höchstwahrscheinlich bereits von früheren Senatspropagandisten. Tacitus hat sie nur überarbeitet und sozusagen „verfeinert“.²⁸⁹

²⁸⁹ Siehe dazu ausführlich Lothar Baus, >Chronologie der kritischen Nero-Biographie – Was deutsche und französische Nero-Biographen den antiken Autoren nicht glauben<, Homburg 2015.

Lothar Baus

Chronologie der kritischen Nero- Biographie

Was deutsche und französische Nero-Biographen
den antiken Autoren nicht glauben

ASCLEPIOS EDITION

ISBN 978-3-935288-39-2

264

Inhalt

Vorwort	Seite 7
Die antiken Geschichtsverfälscher - Hinweise bei antiken Autoren	Seite 9
Kritik der neuzeitlichen Tacitus-Forschung	Seite 11
Neuzeitliche Nero-Biographen	
1839: REINHOLD, Karl Werner	Seite 39
1872: SCHILLER, Hermann	Seite 44
1880: STAHR, Adolf	Seite 48
1884: HOCHART, Polydore (Sénèque et la mort d'Agrippine)	Seite 50
1890: HOCHART, Polydore (De l'authenticité des annales et ...)	Seite 65
1895: GERCKE, Alfred	Seite 70
1896: TSCHIERSCHE, Otto	Seite 102
1978: GRANT, Michael	Seite 114
1981: VANDENBERG, Philipp	Seite 114
1985: SÖRENSEN, Villy	Seite 115
1986: ROBICHON, Jacques	Seite 116
1994: FINI, Massimo	Seite 118
2005: HERRMANN, Horst	Seite 120
2005: WALDHERR, Gerhard	Seite 121
2010: ELBERN, Stephan	Seite 122
DIAGRAMM: Welche Lügen von welchen Nero-Forschern nicht geglaubt werden	Seite 123
Werbung	Seite 125