

(*Intention*, Oxford 1958), P. T. Geach (*Mental Acts*, London 1957) und Stuart Hampshire (*Thought and Action*, London 1959). Und hier haben wir eine zweite Gruppe von Problemen, die in den Fachzeitschriften unserer Zeit eine große Aufmerksamkeit erregen: Probleme wie die, auf welche Weise wir die Grenze zwischen einer Handlung und dem, was ihr vorausgeht, ziehen können, oder zwischen einer Handlung und dem, was daraus folgt – also Probleme der Kausalität, der Motivation, des Resultates und der Folge. Diese Analysen sind bisher noch nicht soweit systematisiert, daß sie eine allgemeine Theorie bilden (und nur wenige englische Moralphilosophen würden Ambitionen in dieser Richtung haben). Doch eins ist bereits deutlich erkannt: daß sie von entscheidender Bedeutung für alle Versuche sind, die Auseinandersetzung zwischen formalistischen ethischen Theorien, welche die einzelnen Handlungen allein an Hand von Gesetzen beurteilen, und teleologischen Theorien, welche eine Handlung allein von ihren Folgen und Auswirkungen her bewerten, einer Lösung zuzuführen. In diesem Zusammenhang sei D. M. Mackinnons *A Study in Ethical Theory* (London 1957) erwähnt, wo ein Versuch un-

ternommen wird, über die Alternative *Gesinnungsethik-Erfolgsethik* hinauszukommen. Er versucht dies durch die Frage: Kann das Problem der Möglichkeit einer Metaphysik nicht irgendeinen Bezug darauf haben, wie wir glauben, leben, uns entscheiden und handeln müssen? Hinter all diesen Bemühungen zeichnet sich die Gestalt von Ludwig Wittgenstein ab: Erst in den letzten zehn Jahren hat man begonnen zu erforschen, was sein Werk für die Ethik ausgibt. Noch ist es zu früh, um darüber zu berichten. Doch ist gewiß der Schluß gestattet, daß eine philosophische Tradition, in der Wittgensteins Werk seinen Einfluß geltend macht, mag sie noch so bescheiden und eng sein, auf die Dauer nicht unberührt bleiben kann von einem Sinn für die dringende Notwendigkeit eines ernsthaften Denkens und Lebens.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FERGUS KERR

geboren am 16. Juli 1931 in Banff (Schottland), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Aberdeen, in Oxford, Le Saulchoir und München, ist Master of Arts und Lizentiat der Theologie. Er doziert an der Ordenshochschule der Dominikaner in Oxford und hat verschiedene Artikel in den Zeitschriften «New Blackfairs» und «Slant» veröffentlicht.

Thomas Berry

Das Problem des sittlich Bösen und der Schuld im frühen Buddhismus

Nach der Lehre des Buddhismus lebt der Mensch in einer Welt, die ihrem Aufbau nach durch und durch moralisch ist. Es hat keinen Anfang der vorhandenen Ordnung der Dinge gegeben, aber die Wirklichkeit, wie wir sie kennen, ist durch verantwortliches menschliches Handeln determiniert worden. Doch ist dieses Handeln im Einzelfalle unter dem Einfluß eines alles durchdringenden Mangels an Einsicht, bekannt unter der Bezeichnung *avidya*, zustande gekommen. Führt der Mensch sein Leben in dieser Verfassung fort, so ist er unfähig, die transzendente Erfahrung des *nirvana* zu erreichen. Er wird immer fester an die qualvolle

Welt des nie endenden Kreises der Wandlungen gebunden; er wird innerlich gepeinigt; er wird dem Mitmenschen entfremdet und verdient schließlich eine Strafe, die als Zustand des Verfalls, des Leidens und der Zerstörung seines Wesens als Mensch charakterisiert und als *vinipapa* oder *niraya* bezeichnet wird. Das absolut Böse, das aus dem moralischen Fehlverhalten erwächst, ist die fortgesetzte Existenz in der endlosen Reihe der Geburten und Wiedergeburten in einer Welt des Todes, des Schmerzes, der Trauer, des Leidens, der Sorge und der Verzweiflung. Das absolut Gute ist die Befreiung aus diesem Kreis in der Erfahrung des *nirvana*.

Die Schwierigkeit des moralischen Lebens des Menschen ist von Buddha klar erkannt worden. Diese Schwierigkeit liegt in der Umwelt des Menschen wie im Menschen selbst. Die Welt ist keine Manifestation göttlicher Güte. Sie ist vielmehr sinnlose Abfolge sich wandelnder Phänomene, die aus grenzenloser Unwissenheit erwachsen und endloses Leiden verursachen. Doch wenn die Welt sich in einer solchen Verfassung befindet, muß der tiefere Grund dafür im Menschen gesucht werden. Was

immer der Grund sein mag, der Buddhismus wollte der Situation in ihrer wahren Realität entgegentreten. Nur selten im Laufe der Menschheitsgeschichte hat irgendeine Geistes-tradition so unmittelbar die überwältigenden Hindernisse zu bewältigen gesucht, auf die der Mensch bei seinen Bemühungen um moralische Rechtschaffenheit trifft. Und eben sein bewußtes Wissen um diese Schwierigkeit macht das buddhistische Engagement für moralisch verantwortliches Handeln so eindrucksvoll. Im Buddhismus beginnt alles mit dieser durchdringenden Analyse der menschlichen Situation, der Schwierigkeit, auf der anderen Seite aber auch der Möglichkeit zu einer moralischen Gutheit zu gelangen, die zu einem Erlebnis der Befreiung führt. Dieser Kampf umfaßt Lehre, Verständnis und geistliche Übung. Doch wenn der Mensch die befreiende Erfahrung nicht erreicht, so ist er selbst für sein Scheitern verantwortlich.

Die Grundschwierigkeit ist der Mangel an Verständnis und Einsicht. Sie führt zum ungeordneten Funktionieren der Sinnesorgane und ihres Kontaktes mit der Welt der Phänomene, sodann zu einer Begierde nach Erfahrungen der sinnlichen Ordnung und dem Wunsch nach Besitz von Dingen, samt einer sich als Folge einstellenden schwer zu überwindenden emotionalen Verstrickung. Und schließlich kommt das Sich-Anklammern an die individuelle zeitliche Existenz, die Behauptung des phänomenalen Selbst. Diese Begierde, dieses Sich-Anklammern werden häufig als ein Feuer geschildert, welches das ganze Wesen des Menschen in Brand setzt. Leib, Gefühl, Wahrnehmung, die Tätigkeiten und das Bewußtsein selbst – alle stehen in Flammen: «Wodurch entflammt? Entflammt durch sinnliches Begehren, falsches Empfinden, törichtes Anklammern, Geburt, Verfall und Tod, durch Sorge, Trauer, Leid und Verzweiflung.»¹

Zehn Fesseln, entstanden aus diesem starken inneren Begehren, binden den Menschen an das endlose Rad des Werdens. Zu ihnen gehört der Glaube an ein beständiges Selbst, ein unbeständiger Geist, ein Anklammern an äußere Gesetze und Rituale, sinnliches Begehren, Zwist und Zwietracht, Sehnen nach dem Reich der Formen oder dem Fehlen von Formen, Geltungsbedürfnis, Ungeduld und Unwissenheit. Die fünf ersten davon binden den Menschen an die Sinnenwelt, die anderen fünf an das Reich seiner emotionalen und intellektuellen Existenz. Neben diesen Formen des Leidens, diesen Fesseln, die den böse Handelnden umschließen, gibt es die tödlichen *asavas*, die Vergiftungen, Befleckungen, Grundübel oder destruktiven Haltun-

gen tief im Wesen des Menschen, die den Geist verwirren und ihn ins Unrecht-Tun verstricken. Dabei handelt es sich nicht um physische, sondern um moralisch-emotionale Verirrungen. Weil sie den Menschen derart vollständig überwältigen, werden sie auch «Fluten» und «Joche» genannt. Als Fluten sind sie «Bedingungen, welche die Menschen, die von ihnen beherrscht werden, in einen ständigen Kreis von Geburt und Wiedergeburt versenken». Diese *asavas* werden häufig als drei an der Zahl dargestellt: Sinnenfreude, Festklammern am Werden und Unwissenheit. Bisweilen wird eine vierte, Festhalten an geistigen Einstellungen, hinzugefügt.

Angesichts dieser erschreckenden Phalanx von Mächten und Kräften im Menschen und seiner Lebenssituation, stellt sich das Problem nach der moralischen Verantwortung des Menschen für sein Handeln; ob er etwas an seinem Leben tun kann oder ob er in einer schicksalhaften Verstrickung gefangen ist, aus der es kein Entrinnen gibt. Dieses Thema erörterte im 6. Jahrhundert vor Christus eine Anzahl geistlicher Führer Indiens. Am entschiedensten bestritt Makkhali Gosala jede moralische Lenkung und Beeinflussung des Lebens, und am nachhaltigsten wurde er von Buddha bekämpft. Gosala behauptete, das Schicksal – *niyati* – beherrsche die Welt in einer Weise, daß der Mensch nichts Wirksames zur Überwindung seiner traurigen Lage tun könne. Auf eine an ihn gerichtete Anfrage antwortete er: «Mein König, es gibt weder eine mittelbare noch eine unmittelbare Ursache für die Bosheit der Menschen; sie werden böse ohne Grund noch Ursache. Ebenso wenig gibt es irgendeine mittelbare oder unmittelbare Ursache für die moralische Gutheit der Menschen; sie werden gut ohne Grund noch Ursache. Der Erwerb einer bestimmten Verfassung oder moralischen Qualität hängt weder von den eigenen Handlungen noch von den Handlungen eines anderen noch von irgendeinem menschlichen Bemühen überhaupt ab. So etwas wie moralische Fähigkeit oder Energie, menschliche Kraft oder Stärke gibt es nicht. Alle Dinge, alle Lebewesen, alle Seelen neigen, weil sie ohne eigene Macht, Kraft oder Energie sind, ihrem Schicksal (*niyati*) gemäß, auf Grund ihrer ererbten Eigenschaften oder auf Grund ihres individuellen Wesens zu diesem oder jenem Weg; und gemäß ihrem Platz innerhalb der sechs Kategorien von Menschen erleben sie Lust oder Schmerz.»² Über lange Zeit hin nehmen Toren wie Weise gleichermaßen ihren Weg durch die ihnen zugewiesenen Kreise der Seelenwanderung. Weder die Übung von Tugenden noch eine Reue oder Buße können die

Probleme lösen, denen der Mensch sich gegenüber sieht. Freude und Schmerz, Gut und Böse sind in einer Vorbestimmung festgelegt, die unabänderlich ist: «Gleich wie ein Fadenknäuel sich bis zu einem bestimmten Punkt und nicht weiter abwickelt, so durchschreiten Weise und Toren den Kreis ständiger Geburten und Tode für eine Zeit, die bestimmt ist, und erreichen erst dann Erlösung vom Leid.»³

Hierin haben wir die stärkste Stellungnahme dieser Zeit gegen die Fähigkeit des Menschen, auf seine menschliche Situation Einfluß zu nehmen. Und diese Stellungnahme ist auch die bedrückendste von allen, da sie besagt, daß nicht einmal Tugend dem Menschen Erlösung von dem verzweifelten Kampf bringen kann, den er in seinem eigenen Leben erfährt. Darauf antwortete Buddha mehr mit einem der Erfahrung entnommenen Argument als mit einer spekulativen Widerlegung. Gosalas Gedankengang war einem König vorgetragen worden, der nach den sichtbaren Ergebnissen eines Tugendlebens fragte, wie es die Mönche an den Orten ihrer Zurückgezogenheit führten. Buddhas Überzeugung war, daß Tugend möglich ist und daß sie Erlösung von dem verzweifelten Kampf bringt, den der Mensch in sich selbst erlebt; denn dieser Kampf ist nicht etwas außerhalb des moralischen Lebens Liegendes, sondern die unmittelbare innere Folge guter oder böser Taten, die der Mensch in dieser Welt begangen hat. Die Erreichung eines inneren Glückszustandes ist im buddhistischen Programm moralischer Entfaltung eine absolute Notwendigkeit, weil dieser Zustand die Motivierung für das Tugendleben abgibt. Das *Dhammapada*, eine der bedeutsamsten aller Formulierungen buddhistischen Denkens, besagt sehr deutlich, daß das Leiden dem bösen Denken, Reden oder Tun folgt, «gleich wie das Rad dem Huf des Ochsen folgt, der den Karren zieht», und daß auch das Glück dem guten Denken, Reden oder Tun folgt, gleich «einem Schatten, der sich nie loslöst».⁴

So erzählte Buddha in seiner Antwort auf Gosala dem König den Fall eines Sklaven, der den hohen geistlichen Ruf des Mönches in sich erkennt und sich einem Leben hoher moralischer Tugend widmet. Seine Loslösung von den Dingen der physischen und sinnlichen Ordnung bringt ihn in «ein Gefühl der heiteren Gelassenheit, in das nichts Böses eindringen kann».⁵ Darüber hinaus gelangt er zu einer wunderbaren Freiheit und Freude: «Gleich wie jemand, der gefangen war, wenn ihm die Freiheit gewährt und sein Besitz wiedergegeben ist, von Herzen froh sein würde.»⁶ Daher würde er

in einen tiefen Frieden und eine innere Sammlung eintreten, in der er eine Wiedergeburt in einer höheren Wirklichkeitsordnung erfahren würde: «Gleich als wäre ein Mensch – mein König! – so von Kopf bis zu den Füßen in ein reines weißes Gewand gekleidet, daß kein Teil seines Körpers nicht von diesem reinen weißen Gewand umschlossen wäre, gerade so sitzt der neue Bettelmönch da, derart von dem Gefühl der Reinheit, des Strahlens und der Innerlichkeit durchdrungen, daß in seinem ganzen Wesen nicht eine Stelle ist, die nicht von diesem Gefühl der Reinheit durchströmt wäre.»⁷

Nachdem der König Buddhas Erzählung vernommen hatte, bekannte er seine Schuld aus der Vergangenheit und widmete sich dem Leben der geistlichen Vervollkommnung. «Das Böse hat mich übermannt, mich entkräftet und so töricht und falsch gesinnt gemacht, wie ich nun bin. Um das Königtum zu gewinnen, habe ich den eigenen Vater, einen guten Mann, einen guten König, hinrichten lassen! Möge der Eine, der gesegnet sei, mich annehmen, Herr, daß ich mich in Zukunft der Disziplin unterwerfe, denn ich anerkenne dies als Schuld.» Daraufhin wird er von Buddha angenommen, denn es ist Brauch, daß jeder, der seine Verfehlung als Verfehlung anerkennt und bekennt, in der Zukunft zur Selbst-Disziplin gelangt.⁸

Buddhagosa, der große geistliche Autor des Buddhismus im 5. Jahrhundert nach Christus betrachtet dieselbe Schwierigkeit des moralischen Lebens im Anfangsteil seines Werkes *Vissudhimagga*, *Der Pfad der Reinheit*. In einer aus einer früheren Schrift übernommenen Stelle entwickelt er das Problem im Bild einer Verstrickung. Wenn der Mensch einmal in diese großen bestimmenden Kräfte der Welt verstrickt ist, scheint jeder Weg eines Entrinnens unmöglich: «Verstrickung von innen und Verstrickung von außen – die Menschheit steckt in einem Netz von Verstrickungen. So lege ich Buddha die Frage vor: Wer kann aus dieser Verstrickung befreien?»⁹ Er schildert die Verstrickung als ein «Labyrinth von Begierden» und vergleicht sie mit der Verflechtung der Zweige eines Bambusgebüsches. Ohne die moralische Schwierigkeit des in dieser Situation gefangenen Menschen irgendwie zu verringern, vertritt Buddhagosa die Überzeugung, daß der Mensch dieser Schwierigkeiten Herr werden kann mit Hilfe der ihm verfügbaren moralischen Grundfähigkeiten. Durch Tugend, durch geistiges Bewußtwerden und durch Einsicht des Verstandes kann es dem Menschen gelingen, «sich aus der Verstrickung zu lösen».

Bei all diesen tiefgreifenden Erörterungen der Grundfragen des Problems der moralischen Schuld war bei den Buddhisten der Frühzeit keinerlei Anzeichen für eine Tendenz zum Determinismus gleich welcher Art zu erkennen. Konsequenter hielten sie an beidem fest: an der harten Wirklichkeit der schwierigen moralischen Situation des Menschen und an seiner Fähigkeit zur moralischen Entscheidung. Es gibt in der Sprache der Buddhisten viele Ausdrücke zur Bezeichnung dessen, was böse ist, und der Schuld, die sich demnach auflädt, wer so handelt. Eins der verbreitetsten Wörter zur Bezeichnung des Bösen in einem weiteren Sinne, jedoch meistens im Sinne einer moralischen Schuld, ist *pāpa*. *Akusala* ist das, was nicht richtig oder nicht gut ist. *Vajja* bezeichnet das, was als Fehler oder Sünde vermieden werden muß. *Apunna* ist das Nicht-Verdienstliche oder das Nicht-Tugendhafte. *Aparadha* bezeichnet einen Verstoß. Diesen Darstellungen böser Handlungen entsprechen Schilderungen böser Menschen. Ein böser Mensch befindet sich in der Dunkelheit, er ist an eine lange Reihe von Existenzen gebunden, in denen er ständig Leiden zu erdulden hat. Und immer wieder hören wir den Refrain: «Warum suchst du, der du in Dunkelheit versunken bist, nicht nach Licht?»¹⁰ Die Handlungen böser Menschen gleichen einem «schwelenden Feuer, das in ihnen brennt».¹¹ Der Mensch, der sich vom Prinzip der Moral entfernt, ist «grausam, hat Blut an den Händen, ist darauf aus, anderen zu schaden und sie zu töten, ist unbarmherzig in seinem Verhalten zum Lebendigen. Er ist ein Mensch, der nimmt, was nicht angeboten ist, und raubt, was immer ihm nicht gegeben wird auf dem Land und in den Dörfern.»¹² Am Ende des Lebens verfällt er dem Verderben: Ja, die Mönche, deren Taten, Worte und Gedanken böse sind, welche die Tugendhaften verfolgen und in ihren verkehrten Ansichten verstockt und ihren ungerechten Taten verstrickt sind, diese Menschen «fahren bei der Auflösung ihres Leibes in die Wüste, zum bösen Ende, in den Abgrund, ja zur Hölle».¹³ Ein solcher Mensch, der innerlich verfault und von Gier erfüllt ist, weckt nur Ekel und muß vermieden werden als «abstoßend».

Der erste Schritt zur Rettung eines solchen Menschen aus seiner schlimmen Lage besteht darin, ihn zur Erkenntnis der Bösartigkeit seiner Handlungen zu erwecken. Das bedeutet in ihm ein Schuldgefühl wecken. Dann folgt das Bekenntnis der Schuld und schließlich die Wiederherstellung zu einem Zustand der Güte. Das ist das Muster der Erneuerung, nach dem im Buddhismus gesucht

wird. Dieser gesamte Vorgang der moralischen Besserung baut auf einer vorbehaltlosen Konfrontation mit der vollen Wirklichkeit auf. Das setzt einen Einblick in das Wesen und die Vorgänge der sichtbaren Welt voraus, vor allem aber eine tiefe Einsicht in die Realität des Menschen. Von Buddha heißt es: «Dadurch daß er die ganze Welt so verstanden hat wie sie wirklich ist, wurde er von der ganzen Welt erlöst und klammert sich an nichts von dieser Welt.» Das alles wird auf eine doppelte Lehre zurückgeführt: «Das Böse als Böses erkennen – das ist die erste Weisung dieser Lehre. Wenn man das Böse als solches erkannt hat, sich von ihm abstoßen, reinigen und befreien lassen – das ist ihre zweite Weisung.»¹⁴ Sobald der Mensch die ihm durch das Böse drohende Zerstörung erkennen könne – so erwartete man von ihm –, werde er sich auch davon abwenden. Ferner erwartete man von ihm, daß er sich an seiner Situation, dafür daß er den Reizen seiner Sinne oder seiner inneren Kräfte gefolgt ist, schuldig bekannte. Dieses Eingeständnis von Schuld setzt persönliche Verantwortung voraus: «Wenn du, Herr, aus Trägheit nicht getan hast, was gut ist, in Werken, Worten und Gedanken, so werden sie mit dir ganz gewiß deiner Trägheit entsprechend verfahren. Denn die böse Tat ist dir eigen. Sie ist nicht von deiner Mutter oder deinem Vater, deinen Brüdern oder Schwestern, Freunden oder Bekannten, von irgendeinem Nahestehenden oder Verwandten, von Asketen noch von Brahmanen noch von irgendeiner Gottheit getan. Die böse Tat ist einzig von dir getan, und du selbst wirst ihre Folgen zu leiden haben.»¹⁵

Ist ein Verstoß begangen, so empfindet die Person, die ihn begangen hat, einen inneren Schmerz: «Sie ist betroffen von ihrer Erkenntnis: Ich habe versäumt, was tugendhaft ist in Tat, Wort oder Gedanken, zu tun. Daher ist sie schmerzlich betroffen bei einem solchen Gedanken.»¹⁶ Oft wird von der Qual durch Gewissensbisse und Scham – *ottappa* und *hiri* – gesprochen. Diese beiden Wirkungen werden häufig zusammen genannt, wenn die Rede ist von einer Erkenntnis der Schuld. Sie werden als die beiden Grundkräfte betrachtet, welche die Sicherheit der Welt gewährleisten. Würden diese beiden nicht «die Welt schützen», so müßte sie in einen Zustand völliger Verwirrung und Unordnung fallen.¹⁷ In dem *Buch der Mönchsdisziplin* haben wir die Schilderung von der Wirkung des schlechten Gewissens bei einem Mönch, der sich verfehlt hat: Durch seine Gewissensqualen und seine Scham wurde er finster, elend und bleich; die Adern

an seinem Körper traten hervor; er wurde tief betäubt, niedergeschlagen, reuig und von Kummer überwältigt.¹⁸

Ein in den buddhistischen Schriften häufig erwähntes Geschehen ist das Bekenntnis moralischer Schuld. Ein Bekenntnis sowohl der moralischen Schuld als der Verletzungen von Gesetzen findet in der buddhistischen Gemeinde periodisch statt. Alle 14 Tage wird die Liste der Fehler laut verlesen, und es wird von jedem Mönch erwartet, daß er dabei seine Schuld eingesteht. Tut er das nicht, so ist er überdies einer vorsätzlichen Lüge schuldig. Die Schuld bekennen bedeutet andererseits, Vergebung und Trost empfangen. Das Wesentliche dabei ist, daß das Böse als Böses erkannt und bekannt wird. Der Begriff der Schuld wird in seinem Ausdruck etwas gemildert, da er im allgemeinen in einem Satz formuliert wird, der besagt, daß der betreffende von einem Übel überwunden oder besiegt worden ist. Der allgemeine Ausdruck für Übertretung ist *accaya*. Es wird am häufigsten in der Verwendung gebraucht: *accayo mam accagama* – ein Verstoß überkam mich.

An all dem wird ersichtlich, wie die moralische Schuld in der frühen buddhistischen Tradition verstanden und behandelt wurde. Sein entschiedenes Eintreten für die moralische Verantwortung führte zu einer wachsenden Betonung des moralischen Bemühens: «Mönche, hegt und pflegt, was gut ist. Es kann vollbracht werden. Wenn es etwas

Unmögliches wäre, würde ich euch nicht ermahnen, es zu tun. Doch da es etwas ist, was der Mensch tun kann, ermahne ich euch: hegt und pflegt, was gut ist.»¹⁹ Der sechste Schritt auf dem achteiligen Pfad des Buddhismus ist das «rechte Bemühen» – *viriya*. Wir sehen dies in den eindringlichen Ermahnungen, die in der buddhistischen Praxis so verbreitet sind: «Enthaltet euch jeder bösen Tat: Gründet euch in Güte; reinigt euer Denken. Das ist die Botschaft der Erleuchteten.»²⁰ Die letzten Worte Buddhas betrafen dieses persönliche Bemühen, das für ein moralisches Leben erforderlich ist: «Ich ermahne euch, Brüder: Die Auflösung ist allem Zusammengesetzten eigen! Strebt ernsthaft voran in der Tugend.»²¹ Vor allem die Mönche sollen dem Kampf in sich selbst nicht ausweichen, sondern um die Vollendung eines guten Lebens kämpfen, und dabei sich selbst sagen: «Freudig möchte ich meine Haut und Sehnen und Gebeine vergehen und mein Fleisch und Blut verfallen und schwinden sehen, wenn ich nur fähig bin, fest zu bleiben auf dem Pfad, bis ich erreicht habe, was durch die Kraft, das Bemühen und Streben des Menschen erreicht werden kann; denn auch ihr, ihr Mönche, werdet bald das Ziel erreichen, um desentwillen Menschen Haus und Heimat verlassen, um ein heimatloses Leben zu führen, ihr werdet es für euch hier in diesem Leben erreichen, und wenn ihr es erreicht habt, werdet ihr darin verharren.»²²

¹ M. Leon Feer (Hrsg.), *Samyutta Nikaya of the Sutta Pitaka I-V* (London 1884–1898); Neudruck (London 1960) IV, 20.

² T. W. Rhys Davids und J. Estlin Carpenter (Hrsg.), *Digha Nikaya*, 3 Bde. (London 1889–1911); Neudruck (London 1949) I, 53.

³ aaO. I, 54.

⁴ Suriyagoda Simangala Thera (Hrsg.), *Dhammapada* (London, Oxford 1914) Verse I, 2.

⁵ *Digha Nikaya* I, 70.

⁶ aaO. 72.

⁷ aaO. 76.

⁸ aaO. 85.

⁹ Henry Clarke Warren (Hrsg.), überprüft von Dharmananda Kosambi, *Visuddhimagga of Buddhaghosacariya* (Harvard University Press 1950) Teil I, Abschnitt 1.

¹⁰ *Dhammapada* 60.

¹¹ aaO. 71.

¹² V. Trenckner und R. Chalmers (Hrsg.), *Majjhima Nikaya*, III Bde. (London 1888–1899); Neudruck (London 1964) I, 286.

¹³ aaO. I, 287.

¹⁴ Ernst Windisch (Hrsg.), *Iti-Vuttaka* (London 1889); Neudruck (London 1948) 33.

¹⁵ *Majjhima Nikaya* III, 182.

¹⁶ R. Morris und E. Hardy (Hrsg.), *Anguttara Nikaya*, 6 Bde. (London 1885–1910) I, 49.

¹⁷ *Iti-Vuttaka* 36.

¹⁸ *Book of the Discipline*, Übersetzung von Vinayapitaka, I. D. Horner, 4 Bde. (London 1949–1951) I, 58.

¹⁹ *Anguttara Nikaya* I, 58.

²⁰ *Dhammapada*, 183.

²¹ *Digha Nikaya* II, 120.

²² *Anguttara Nikaya* I, 50.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

THOMAS BERRY

geboren am 9. November 1914 in Greensburg (USA), Passionist, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an der Katholischen Universität von Amerika, doktorierte in Geschichte und ist Professor für Religionsgeschichte an der Fordham Universität in Bronx. Er veröffentlichte: *Buddhism* (New York 1967).