

EWIGE FRAGEN

**Die religiösen Grundprobleme
und ihre Lösung im indischen Geist**

Von

Georg Grimm

5. Auflage 1996

**Die ewigen Fragen des Menschen betreffen Ursache, Sinn und Zweck des Lebens:
Woher komme ich, wohin werde ich gehen,
worin liegt das dauerhafte Glück, das wir alle ersehnen?**

Es sind "ewige Fragen", die sich in des Lebens Wechselfällen immer wieder stellen und auf die der Gelehrte Georg Grimm nicht nur klare Antworten, sondern auch ihre Lösungen sowohl im philosophischen Geist Indiens als auch durch die Aussagen großer christlicher Mystiker und abendländischer Denker gibt.

In einfacher Sprache, die keine philosophische Schulung oder Kenntnisse voraussetzt, führt Georg Grimm seine Leser einfühlsam Schritt für Schritt in das religiöse Denken Indiens, in die philosophischen Religionen ebenso wie in die Glaubensreligionen des Abendlandes ein:

Der Gottesbegriff und die Suche nach der Lösung der den Menschen ewig bewegenden Fragen wird dem Leser klar vor Augen geführt.

„Eine einzigartige und wertvolle Schrift,
die von bleibender Bedeutung ist.“ – *Dr. Shanti P. Atreya*

„... ein eminent lesenswertes Buch.“ – *The Deccan Harald*



Vorwort zur fünften Auflage

Die "Ewigen Fragen" des Menschen finden in dieser kleinen Schrift des Buddhologen Georg Grimm nicht nur eine klare Antwort, sondern zugleich ihre Lösung im altindischen Geist. Es sind die Fragen nach Sinn und Ursache des Daseins, nach einem Ausweg aus dem Leid der Vergänglichkeit, hin zu einem "absolut angemessenen Zustand" jenseits des Bereiches des Todes. Der Gottesbegriff und die Suche nach der Lösung der ewigen Fragen in den Glaubens- und philosophischen Religionen wird dem Leser ebenso klar vor Augen geführt wie die Antwort großer christlicher Mystiker und abendländischer Denker.

"Ewige Fragen" ist jedoch mehr als "eine Einführung in die philosophischen Religionen". Schritt für Schritt weist der Verfasser den Leser in das altindische religiöse Denken ein, er nimmt ihn mit auf eine faszinierende Reise in die eigenen Tiefen, wobei alles Vergängliche, Wesensfremde als solches erkannt und zurückgelassen wird. Es ist eine Reise in die Dimension des Wesenhaften, hin zu der Quelle tiefster indischer Religiosität.

In fesselnder Weise stellt Georg Grimm die Annäherung der Veden an die Lösung der religiösen Grundprobleme und -fragen dar. Meisterhaft versteht er es, eine Brücke zu spannen zwischen den Veden und Upanishaden und der frühbuddhistischen Lehre mit ihrem klar definierten Weg der Ablösung von allem Vergänglichen, dem Tode Unterworfenen. Es ist der Weg in die eigenen Tiefen, und damit der Weg zur Leidfreiheit, zu unvergänglichem, nur in den eigenen Tiefen zu findendem Glück. Wegweiser zu diesem Bereich ist uns der "Stein der Weisen", dessen Inschrift unmissverständlich kündigt: Nicht im Beilegen und Erwerben liegt das Glück! Die Botschaft lautet vielmehr: "*Lass los!*"

Die vorliegende fünfte Auflage stellt eine getreue Neuausgabe früherer Auflagen dar; es wurden jedoch einige wenige sprachliche, den Inhalt nicht tangierende Aktualisierungen vorgenommen und einzelne Formulierungen bzw. Übersetzungen durch solche ausgetauscht, denen der Verfasser selbst u.a. in seinem Hauptwerk, "*Die Lehre des Buddha*", Vorrang gab; Fußnoten wurden unmittelbar in den Text eingebaut und fehlende Quellenangaben eingefügt. Der Begriff "arisch" ist ausnahmslos in seiner ursprünglichen, d.h. wissenschaftlich-sprachlichen Bedeutung zu verstehen, d.h. im Sinne der iranischen und indischen Mundarten, deren Träger sich selbst als Arier bezeichneten und die zur indogermanischen Sprachfamilie gehören. In den alten Texten des buddhistischen Pāli-Kanons hat der Begriff "arisch" (= *arya*) eine nur *religiöse* Bedeutung, etwa im Sinne von *edel* in Hinsicht auf Ethik und Loslösung.

Ch. Schoenwerth
Altbuddhistische Gemeinde,
Utting, im Januar 1996

Vorwort

Woher bin ich gekommen und wohin werde ich gehen? Worin liegt eigentlich ein dauerhaftes Glück, das ich ersehne? Sind das nicht Fragen, die wahrscheinlich doch jedem einmal aufsteigen und eine stille Stunde zu einer besinnlichen Stunde werden lassen?! Es sind "ewige Fragen", die sich in des Lebens Wechselfällen immer wieder stellen. Heute allerdings scheint es, als hätten sie für eine Überzahl der Zeitgenossen keine Bedeutung mehr, weil das Interesse, ganz vom überwältigenden Gegenwärtigen mit seinen verwirrenden Lockungen gebannt, vom jagen nach Erwerb, von Zerstreuungen und dem Genussstreben gänzlich absorbiert wird. Wo auch immer man unter Menschen weilen mag, wird es sich doch kaum je einmal ereignen, dass das Gespräch ernsthaft auf ein Thema im Sinne dieser Fragen komme, höchstens dass eines Tages ein Eiferer seine Dogmen ins Gespräch bringt, um dafür Anhänger zu gewinnen.

Dann werden freilich die Glaubensartikel gleich fertig angeboten, die in Bausch und Bogen anzunehmen man gedrängt wird. Wem sich aber die "ewigen Fragen" aus innerstem Bedürfnis stellen, der geht gerade dann schnell wieder seines Weges, weil er eine Antwort braucht, die ihn als solche befriedigt und seinem Leben Richtung gibt.

Die Antworten, die der Leser im Folgenden finden wird, kommen aus Erkenntnissen, wie sie die Mystiker gewannen. Sie spannten stets die Brücke zwischen den einzelnen Konfessionen. Sie zeigten deutlich, dass allem religiösen Streben große gemeinsame Erkenntnisse zugrunde liegen.

"Nichts kann überraschender sein", sagt Schopenhauer, "als die Übereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller untereinander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer inneren Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwa eine *Sekte*, die ein theoretisch beliebtes und einmal ergriffenes Dogma festhält, verteidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistens nicht von einander; ja die indischen, christlichen, mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in Allem heterogen, nur nicht im inneren Sinn und Geist ihrer Lehren."

Wir müssen hier an Plotinos und an Meister Eckhart denken. In Indien brachten die Upanishaden das Ende des Veda, den Vedānta, zugleich mit dem Endziel der Erlösung, wobei nur im eigenen Innern Einheit und damit Friede gefunden werden kann, wozu der Yoga den psychotechnischen Weg herstellt. Ihre Vollendung findet diese Richtung in der Lehre des Buddha, des *Vollkommen Erwachten*. Er gibt die klarste Antwort, eine Antwort, der immer wieder große religiöse Geister nahe kommen, wie in neuerer Zeit der Heilige von Tiruvannamalai in Süd-Indien, Bhagavan Shri Ramana Maharishi (1879–1950), es ausdrückt:

"Die Geburt des Ich-Gedankens ist die Geburt der Person und sein Tod ist ihr Tod. Nach dem Aufsteigen des Ich-Gedankens kommt es zur irrigen Identifizierung mit dem Körper. Wenn du aber aufgehört hast, dich mit deinem Körper zu identifizieren und das wahre ich Wirklichkeit geworden ist, verschwindet dieser Irrtum."

Damit aber findet der Suchende die Antwort auf die "ewigen Fragen", weil ihm mehr und mehr zur Gewissheit wird, dass alles Vergängliche und Hinfällige an ihm und um ihn, das ihm, infolge seines Anhängens und Verhaftetseins daran, immer wieder von neuem Leiden bringt, nur einen beilegungshaften Charakter hat und nicht sein wahres Selbst ist.

Daraus aber erwächst ihm die weltüberwindende Kraft, die gerade auch mitten im Alltag so notwendig ist, von der Wucht der Dinge, die auf ihn zukommen, nicht überwältigt zu werden. Er erwirbt einen Schatz, den ihm die Welt nicht geben, aber auch nicht nehmen kann.

Georg Grimm (25. Februar 1868 bis 26. August 1945) widmete sich nach vollendetem Theologiestudium der Jurisprudenz. Mit einem glänzenden Staatsexamen schloss er seine Studien ab. Er schlug die richterliche Laufbahn ein. Sein philosophisches Interesse ließ ihn sich bald dem intensiven Studium der Werke Schopenhauers zuwenden. Die Übersetzungen aus dem Pāli-Kanon von Karl Eugen Neumann (1865–1915) weckten sein spezielles Interesse für die Buddha-lehre. Es entstand daraus ein jahrelanger Briefwechsel, der in den letzten Lebensjahren K.E. Neumanns noch einmal besonders lebendig wurde. So zollte K.E. Neumann in seinen letzten Lebenstagen dem 1915 erstmalig unter dem Titel "Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft" erschienenen Hauptwerk Georg Grimms hohe Anerkennung. Seit 1908 aber widmete sich Georg Grimm selbst indologischen Studien, wobei er besondere Aufmerksamkeit dem Studium der Pāli-Sprache zuwendete. 1920 wurde er aus gesundheitlichen Gründen als Oberlandesgerichtsrat pensioniert. In Kreisen, die ihn beruflich kennen lernten, wurde er als der "mildeste Richter Bayerns" bezeichnet. Georg Grimm schrieb seine Bücher aus einer Haltung heraus, die ihm die praktische Verwirklichung der Lehre gab. Er schrieb sie für sich selbst, wie er oft sagte. Die letzten zwölf Jahre seines Lebens verbrachte er in der ländlichen Stille am Ammersee.

Mit dem bekannten Indologen und Philosophen Paul Deussen (1845–1919), dem Jugendfreund Nietzsches, verband ihn durch viele Jahre eine Freundschaft bis zum Tod. Gemeinsam mit dem Indologen Karl Seidenstücker (1876–1936) gründete Georg Grimm 1921 die "Altbuddhistische Gemeinde", deren Sitz seit 1933 Utting am Ammersee ist.

Max Hoppe

A

I.

Alles Leben, alles Dasein hat nur den einen Zweck, zum Glück zu führen, glücklich zu machen. "*Wir sind Wesen, die das Glück begehren und Leiden verabscheuen*", sagt der Buddha.

Eben deshalb sinnen die Wesen unaufhörlich darauf, wie sie glücklich werden können, und wenn sie vermeinen, es geworden zu sein, dann sorgen und plagen sie sich, glücklich zu bleiben. Alles Denken und Mühen in Geschäft und Beruf, Handwerk und Kunst, Wissenschaft und Technik, Wirtschaft und Politik hat nur diesen Zweck, sich und vielleicht noch die anderen glücklich zu machen. Alle Staatsmänner und Wirtschaftsführer haben, je größer sie sind, desto mehr, nur das Ziel, ihre Volksgenossen glücklich zu machen. Alle Philosophen suchen nach dem unzerstörbaren Glück, alle Religionen versprechen ihren Gläubigen die ewige Glückseligkeit. Die Sehnsucht nach dem Glück ist so tief im Menschen verankert, dass keine Macht der Welt ihn daran irremachen kann. Selbst der, der sich aus Verzweiflung das Leben nimmt, tut es doch nur aus dem Grunde, weil er hofft, so Ruhe und Frieden und damit sein Glück zu finden, auf jeden Fall glücklicher zu werden, als er jetzt ist.

II.

Was muss aber sein, damit man glücklich wird? Darauf hat einmal eine einfache Weltdame eine treffende Antwort gegeben. Als sie nämlich gefragt wurde, was sie sich denn als ihr ewiges Glück nach dem Tod wünsche, antwortete sie prompt: "**Meine Ruh' möcht' ich haben.**" In der Tat ist in diesen Worten das untrügliche Kennzeichen für das wirkliche, das wahre Glück enthalten. Denn solange in einem Menschen noch Unruhe, noch Unrast, noch Unfriede herrschen, so lange ist er nicht glücklich, sondern im Gegenteil unglücklich; statt glücklich zu sein, leidet er. Denn das sieht doch jeder ein, dass er, solange ihn eine innere Unruhe quält, leidet. Deshalb sagt der Buddha ja auch: "*Wo der innere Friede fehlt, da ist Leiden.*"

Wann aber fehlt der innere Friede, wann herrscht also Unruhe in uns? Wenn ein nicht erfüllter Wunsch in uns haust. Denn jeder unerfüllte Wunsch quält uns. Deshalb suchen ja auch alle Menschen, alle Wesen überhaupt, unaufhörlich ihre Wünsche zu befriedigen, damit sie von ihrer inneren Qual, von der inneren Unruhe, welche diese nichtbefriedigten Wünsche verursachen, befreit werden; und zwar suchen sie ihre Wünsche mit einer Gier zu befriedigen, die nicht einmal vor Raub und Mord zurückschreckt.

Warum haben aber die Menschen so viele Wünsche? Weil ihr derzeitiger Zustand und die derzeitigen Verhältnisse, in denen sie leben müssen, ihnen unangemessen sind, weil also diese Verhältnisse ihrem innersten Wesen nicht entsprechen. Es fehlt ihnen etwas, sie brauchen noch etwas, um glücklich zu werden, ja, es fehlt ihnen noch sehr viel, sie brauchen noch sehr viel, damit die Lage, in der sie sich befinden, ihnen wirklich entspreche, damit sie sagen können: jetzt bin ich in einem mir durchaus entsprechenden, mir durchaus angemessenen Zustand, jetzt bin ich mit meinem Zustand vollkommen zufrieden und damit wirklich glücklich! An diesem Zustand fehlt den Wesen auf Erden noch so viel, dass Meister Eckhart sagen konnte:

"Alle Wesen tragen inwendig Bitterkeit."

Daraus wird also deutlich, dass, wenn die Wesen in einem ihnen *vollkommen* angemessenen Zustand wären, sie auch nichts mehr wollen, sie sich nichts mehr wünschen würden.

Wünschen kann man ja nur, was einem fehlt. In einem uns vollkommen angemessenen Zustand aber würde uns, eben deshalb, nichts mehr fehlen, und würden wir damit nichts mehr wünschen. Denn würde einem noch etwas fehlen, dann wäre man ja, gerade deshalb, nicht in einem *vollkommen* angemessenen Zustand. In einem uns wirklich vollkommen angemessenen Zustand könnte also keinerlei Wunsch mehr in uns hausen. Ja, würde man ein Wesen, das sich in einem ihm absolut angemessenen Zustand befindet, fragen, was es sich denn noch wünsche und was es denn noch wolle, so würde es antworten: "Wünschen? Wollen? Was ist das für ein Ding, ist es rot oder blau oder schwarz?" –

Erhebt sich aber keinerlei Wunsch in einem, dann gibt es auch keinerlei innere Unruhe, keinen inneren Unfrieden mehr. Denn jede innere Unruhe, jeder innere Unfriede ist immer nur Willensunrast, Willensunfriede:

"*Aller Gestürme Unfriede kommt einzig vom eigenen Willen*, man merk es oder merk es nicht", sagt unser Meister Eckhart.

Wären wir also in einem uns absolut angemessenen Zustand, dann wären wir nicht nur völlig wunschlos, sondern es herrschte auch vollkommener innerer Friede in uns.

"Der allen sînen willen hât unde sînen wunsch, der hat fride." (Meister Eckhart)

Fassen wir das bisher Ausgeführte zusammen:

Damit der Mensch wirklich vollkommen glücklich wäre, müsste er in einem ihm *vollkommen* angemessenen, *absolut* angemessenen Zustand sein. Wäre er aber in einem ihm absolut angemessenen Zustand, dann hätte er eben deshalb auch keinen Wunsch mehr, wäre also vollkommen wunschlos, wäre wunschlos glücklich. Wäre er aber wunschlos glücklich, dann wäre aller innerer Unfriede, der ja, wie gesagt, nur vom unbefriedigten Wünschen kommt, aufgehoben, es herrschte also grenzenloser, herrschte der *Große Friede* in ihm.

Somit sind vollkommenes Glück, vollkommen angemessener Zustand, vollkommene Wunschlosigkeit und vollkommener innerer Friede identische Begriffe, diese Worte besagen im Grunde alle das Nämliche.

Umgekehrt ergibt sich: Wo ein Wunsch, ein Wille ist, da ist ein unangemessener Zustand, zu dessen Überwindung er ja bloß ausgelöst wird. Da diese Überwindung nicht gelingen will, der Wille vielmehr fortwährend durchkreuzt wird, sehen sich die Wesen innerem Unfrieden und damit dem Leiden ausgeliefert. Alles Wollen und damit alles Leiden sind also nur die Symptome einer unangemessenen Situation und verschwinden mit dieser wieder: In einem absolut angemessenen Zustand ist nicht einmal die Spur eines Wollens oder Leidens möglich.

III.

Freilich, nun kommt die große Frage: Können die Wesen wirklich einen solchen ihnen vollkommen, absolut angemessenen Zustand erreichen, also einen Zustand, in welchem in alle Ewigkeit kein Wunsch mehr aufsteigen kann, insbesondere auch nicht der Wunsch, dass der Zustand, den man erreicht hat, sich ändere, dass ein anderer Zustand an seine Stelle trete?

Und gibt es damit wirklich ein vollkommenes, ein absolutes Glück, zu dem die Wesen vordringen können? Man wird fühlen, dass wir hier zum Urproblem alles Daseins gekommen sind.

Ist es nun aber möglich, dieses Urproblem zu lösen?

So ungeheuerlich es klingen mag: dieses Urproblem ist sogar sehr leicht zu beantworten:

Der Wunsch nach einem absolut angemessenen Zustand ist die Ursehnsucht jedes Menschen, ja aller Wesen überhaupt. Solange die Wesen diesen absoluten Glückszustand noch nicht erreicht haben, sind sie nicht vollkommen zufrieden gestellt, so lange finden sie deshalb auch keine Ruhe, keinen Frieden, sondern müssen weiterkämpfen, weiterstreben, jenem Zustand entgegen. Erst wenn ein Wesen von sich feststellen kann: "Jetzt befinde ich mich *vollkommen wohl*", wird alles Wünschen und damit auch alles Streben und Kämpfen aufhören.

So ist also der absolut angemessene Zustand wirklich die tiefste und letzte, ist die Ursehnsucht aller Wesen. Für eine Ursehnsucht aber, die allen Wesen überhaupt eignet, muss auch die Erfüllung möglich sein. Denn die tiefsten und letzten Zwecke der Natur werden von ihr auch immer und unfehlbar erreicht, wenn schließlich auch erst nach ungemessenen Zeiträumen. Die Natur arbeitet in der Linie des geringsten Widerstandes, schafft also insbesondere auch keine Bedürfnisse, für die es keine Mittel zur Abhilfe gibt.

Also muss erst recht die Befriedigung des tiefsten Bedürfnisses, nämlich der Ursehnsucht nach einem *absolut* angemessenen Zustand, möglich sein: Die Wesen hätten diese Ursehnsucht gar nicht, wenn sie nicht erfüllbar wäre.

Wenn *wir* den Weg zu diesem End-, zu diesem Idealzustand noch nicht gefunden haben, so liegt das nur an unserer eigenen Schwäche, unserer eigenen Erbärmlichkeit, nicht an der objektiven Wirklichkeit.

Man kann es auch so deutlich machen:

Die Sehnsucht nach einem absolut angemessenen Zustand ist der *Urtrieb* aller Wesen, der aus den tiefsten Tiefen der Wirklichkeit, aus dem lichtlosen, von keiner Erkenntnis mehr beleuchteten Bereich der Ursprünglichkeit hervorquillt, in dem alles Existierende seine Wurzel hat und in dem, eben deshalb, auch der Sinn alles Daseienden beschlossen liegt. Damit ist dieser Urtrieb zugleich als der truglose und dabei absolut eindeutige Kündler der letzten Bestimmung der Wesen erkannt. Als solcher kann er nicht eher zur Ruhe kommen, als bis sein Ziel des absolut angemessenen Zustandes erreicht ist, mögen hierzu auch Weltzeitalter erforderlich sein. Er ist die Peitsche, die die Wesen immer und immer wieder, unaufhörlich und unermüdlich in dieser Richtung antreibt.

Andererseits ergibt sich daraus, dass, wenn der Urtrieb in einem Wesen erlischt, und dieses damit zur Ruhe kommt, das eben der Ausdruck davon ist, dass es den absolut angemessenen Zustand erreicht und damit seine Bestimmung erfüllt hat, wie das Laotse ausdrücklich in den Worten ausspricht: "*Zur Ruhe kommen heißt seine Bestimmung erfüllt haben.*"

Laotse sagt aber noch mehr. Er fährt nämlich fort:

"Seine Bestimmung erfüllt haben heißt der ewigen Ordnung entsprechen, der ewigen Ordnung zu entsprechen wissen heißt vollendet sein",

Worte, die sich nunmehr ebenfalls ohne weiteres verstehen:

Die *ewige Ordnung* ist eben jene, in der jedes Wesen sich in dem ihm absolut angemessenen Zustand befindet. Nur eine solche Ordnung ist ja auch veränderungslos, also eben ewig. Nur eine solche Ordnung entspricht auch der Vorstellung, die wir alle von der ewigen Ordnung in uns tragen.

Solange und soweit diese Ordnung gestört ist, ist Unordnung eingerissen. Während dieser ringt die ewige Ordnung – eben im Urtrieb, der uns in die ewige Ordnung einfügen soll – nach

Beseitigung der Störung: Sie protestiert und klagt und droht als böses Gewissen nach jeder Tat, die im Widerspruch mit ihr steht, und sie beseligt in einem guten Gewissen nach jeder Handlung, die in der Richtung des absolut angemessenen Zustandes der Wesen liegt. Erst wenn ein Wesen diesen Zustand erreicht hat, verstummt der Herold der ewigen Ordnung, der Urtrieb, wie bereits ausgeführt, und verstummt für immer:

Einen solchen "Vollendeten" treibt und drängt es von innen heraus schlechterdings zu nichts mehr – grenzenloser Friede, der Große Friede und damit das absolute Glück sind in ihm eingekehrt. Hat er doch "getan, was ihm zu tun oblag", hat er doch seine Bestimmung erfüllt.

Somit ist ein uns absolut angemessener Zustand direkt in der ewigen Ordnung beschlossen und damit seine Verwirklichung nicht bloß möglich, sondern geradezu unsere eigentliche Lebensaufgabe. –

Kant hat dem kurz durch den Satz Ausdruck verliehen: *"Du kannst, denn du sollst."*

IV.

Freilich, soviel steht ebenfalls unweigerlich fest: Auf der Erde ist dieser uns absolut angemessene Zustand nicht zu verwirklichen. Denn auf der Erde herrscht, abgesehen von allem anderen, als ausnahmsloses Naturgesetz der Tod, das Sterbenmüssen aller Wesen, auch der Menschen, aller Menschen in der Gegenwart und in alle Zukunft hinein.

In einem uns vollkommen, absolut angemessenen Zustand aber dürfte es auch keinen Tod, kein Sterben mehr für uns geben. Denn wie könnten wir einen Zustand als uns *vollkommen* angemessen empfinden, in welchem man sich jeden Augenblick sagen müsste:

"Du fühlst dich zwar jetzt vollkommen glücklich, aber gar bald wird die ganze Herrlichkeit zu Ende sein, denn du musst sterben"? Deshalb sagt ja auch schon ein deutscher Dichter:

"Ach, was beglückt, das müsste dauernd sein!"

Wir haben also gefunden: Ein uns absolut angemessener Zustand muss an sich möglich sein; dafür bürgt uns die große Sehnsucht, die wir nach diesem Zustand in uns tragen, ja bürgt die ewige Weltordnung selber. In diesem uns absolut angemessenen Zustand darf es für uns auch keinen Tod, kein Sterben mehr geben; denn sonst wäre uns der Zustand ja nicht absolut angemessen. Auf Erden ist dieser Zustand schlechterdings unmöglich. Denn hier herrscht als ausnahmsloses Naturgesetz der Tod. Also muss der uns absolut angemessene Zustand außerhalb der Erde seine Stätte haben und damit in einer anderen Welt. In diese andere Welt muss deshalb übersiedeln, wer den absolut angemessenen Zustand dauernd in Besitz nehmen will. In eine andere Welt können wir für ständig aber erst übersiedeln, wenn wir unseren gegenwärtigen Körper, der uns durch alle seine Lebensbedingungen unweigerlich an diese Erde bindet, ablegen, mithin in unserem Tode.

Damit stoßen wir aber auf zwei ganz neue Probleme, nämlich auf das Problem unserer Unsterblichkeit und auf das Problem, ob es überhaupt ein Jenseits gibt, in das wir übertreten können. Doch sind für den, dem die bisherigen Ausführungen einleuchten, eigentlich auch diese beiden Probleme schon entschieden.

Denn wenn es sicher ist, dass unsere Ursehnsucht nach einem uns vollkommen angemessenen Zustand nicht trügerisch sein kann, und wenn es sicher ist, dass dieser Zustand auf Erden unmöglich zu verwirklichen ist – und beides ist, wie wir gesehen haben, selbstverständlich –,

dann ist es schon eben deshalb ganz allein ebenso sicher, dass wir durch den Tod nicht vernichtet werden und dass es ein Jenseits geben muss, in welchem der uns absolut angemessene Zustand erreicht werden kann.

Wie selbstverständlich das alles für die ungeheure Mehrzahl der Menschen ist, ersieht man ja schon daraus, dass diese Menschen sich auch durch die offenkundige Unmöglichkeit, hier auf Erden wirklich dauernd glücklich zu werden, und auch durch keinen Beweis angeblicher Wissenschaft, dass der Mensch im Tode vernichtet werde, in ihrem Vertrauen in die Untrüglichkeit ihres *Urgefühls*, ihres *Urinstinktes*, irremachen lassen. Dieses Urgefühl, dieser Urinstinkt hämmert ihnen jeden Augenblick immer wieder neu mit einem unsichtbaren Hammer ins Herz: Deine Ursehnsucht nach einem vollkommenen und damit unsterblichen Glückszustand muss, muss unbedingt befriedigt werden können, und da sie hier auf Erden unmöglich befriedigt werden kann, so muss sie eben in einem Jenseits ihre Erfüllung finden können. — Aus diesem Urgefühl, diesem Urinstinkt heraus vertraut sich dann der Mensch auch ruhig den Religionen an, die ihn den vollkommen glücklichen Zustand in einem Himmelreich lehren, vertraut sich ihnen auch dann an, wenn ihm die Religionen seine Unsterblichkeit und dieses Himmelreich nicht beweisen können, sondern Glauben von ihm verlangen. Dieser Glaube wird ihm nicht schwer, eben weil derselbe seinen unwankbaren Stützpunkt in der Ursehnsucht und in dem Urgefühl des Menschen selber findet. Darin liegt die unzerstörbare Kraft aller Jenseitsreligionen.

V.

Aber der Glaube ist nicht die höchste Erkenntnisform. Denn er besteht bloß in dem Vertrauen in die Gewissheit der Versicherung eines anderen. Gewissheit bringt nur das eigene Begreifen der Richtigkeit einer Behauptung, bringt nur der vernünftige Beweis für die Richtigkeit einer Behauptung; ja, **vollkommene Gewissheit bringt nur die *anschauliche* Erkenntnis**, also das eigene *Erleben* einer Tatsache. Und so suchten denn von jeher alle Menschen, die sich mit dem bloßen Urgefühl ihrer Unsterblichkeit

– "*wir fühlen und erfahren, dass wir unsterblich sind*", sagt auch Spinoza – und mit dem bloßen Gefühl der Existenz höherer Welten nicht begnügen konnten, diese gefühlten Wahrheiten in die klare Erkenntnis überzuführen, suchten sie nach den Gesetzen der Vernunft zu beweisen, ja suchten ihre Unsterblichkeit und die Existenz eines Himmelreiches, in denen der uns vollkommen angemessene Zustand verwirklicht ist, schon hienieden auf Erden leibhaftig zu erleben.

Es ist klar, dass zu einem solchen Unterfangen nur die sittlich und intellektuell am höchsten stehenden *Genien* der Menschheit fähig waren. Erhabene Lichtblicke in dieser Richtung strahlen uns aus der griechischen Philosophie entgegen, vor allem aus der abgründigen Weisheit des großen Neuplatonikers *Plotinos*, dann aus den christlichen Mystikern, von denen *Meister Eckhart* geradezu schwindelnde Höhen erreicht hat, die dann *Angelus Silesius* in seinen unvergleichlichen Kernsprüchen zu popularisieren wusste.

Am meisten aber sind die alten arischen Inder in den Bannkreis der erkenntnismäßigen Lösung der religiösen Urprobleme gezogen worden, und so nimmt es nicht wunder, dass ihnen schließlich auch die endgültige Lösung dieser Urprobleme gelang.

Der Leser hat ein Recht darauf, dass ihm diese Behauptung bewiesen wird.

Die religiöse Weisheit der alten arischen Inder ist im Veda gesammelt, wie die des Christentums in der Bibel, nur ist der Veda viel umfangreicher als die Bibel. Veda bedeutet das "Wissen", nämlich das religiöse, das heilige Wissen, geoffenbart durch weise Seher, Rishis. Der älteste Teil des Veda ist der Rigveda, der bis auf 2600–2500 vor Christus, nach einigen Forschern noch weiter zurückreicht. Den jüngsten Teil des Veda bilden die Upanishaden, die wohl um 500 vor Christus abgeschlossen worden sind.

Auch dem alten arischen Inder lag im Grunde nur daran, sein eigentliches Verhältnis zu der Welt, in die er sich hineingestellt sah, und damit auch die Zukunft, die uns nach unserem Tod erwartet, zu ergründen. Auch für ihn war es, wie ja für jeden Menschen überhaupt, selbstverständlich, dass die Frage, wohin wir gehen, mit Aussicht auf Erfolg nur zu lösen ist, wenn zuvor festgestellt werden kann, woher wir kommen, woher überhaupt alles kommt, woher diese ganze Erscheinungswelt kommt, in der wir uns herumschlagen müssen, oder, wie es Schopenhauer ausgedrückt hat: **"Wer bin ich?"**

Was ist diese Welt, die auf mich gekommen ist wie ein Traum, dessen Anfangs ich mir nicht bewusst bin?"

Auch der alte arische Inder betrachtete also als den Kern seines religiösen Erkenntnisstrebens das Problem des *Weltgrundes*. Jeder, auch der einfachste Mensch, fühlt nämlich von jeher, dass die Erscheinungswelt ihren zureichenden Grund nicht in sich selber tragen kann, weil keine erkennbare Ursache die zureichende Ursache für ihre Wirkung ist.

So ist die Entstehung der höheren Lebewesen durch die Bildung der männlichen und weiblichen Keimzelle und die Vereinigung beider bedingt. Diese materiellen Veränderungen bilden die Ursache eines neuen, den Eltern artgleichen Lebewesens als Wirkung. Aber es ist schlechterdings nicht zu begreifen, warum die eben genannten materiellen Vorgänge, die in die Zeugung auslaufen, den Einschlag zum kunstvollsten Gewebe, die Grundlage des so unaussprechlich komplizierten menschlichen Organismus abgeben, dessen ins Unendliche gehende Kompliziertheit und Vollendung nur der kennt, welcher Anatomie studiert hat, wie Schopenhauer sagt. Es muss also etwas geben, was der befruchteten Keimzelle ihre spezielle Ursächlichkeit verleiht, ein so unberechenbar kunstvoll geformtes Lebewesen hervorzubringen, dessen Empfindungen und Geistestätigkeiten sich dann selbst wieder bis zu dem der Welt den Schleier hinwegnehmenden Genie steigern können.

Dasselbe gilt natürlich auch von den tierischen Organismen, die in allem Wesentlichen durchaus gleicher Art wie die menschlichen sind. So nimmt, um nur ein Beispiel anzuführen, die homogene, gestaltlose Flüssigkeit des Vogeleis, sobald nur die gehörige Temperatur hinzutritt, die so komplizierte und genau bestimmte Gestalt der Gattung und Art eines Vogels an. Sollte der zureichende Grund hierfür vielleicht die hinzutretende Wärme sein? Aber diese könnte für sich allein doch höchstens bewirken, dass die Flüssigkeit des Vogeleis wärmer wird, und sonst nichts. — Dazu tut sich in der Tierwelt auch noch das Wunder der Kunsttriebe und Schutzfärbung (Mimikry) auf, in denen die damit ausgestatteten Lebewesen mit aller Entschiedenheit auf Zwecke hinarbeiten, von denen sie doch keinerlei Vorstellung haben, dabei in einer solchen Vollkommenheit, dass der Kenner in ehrfürchtiges, ja schreckhaftes Erstaunen über die geheimnisvolle Macht versinkt, die hier am Werk ist. —

Worin gründen letztlich die Wunder der Pflanzenwelt, innerhalb welcher genau so wie im Menschen- und Tierreich die keiner physischen Erklärung zugängliche Lebens- und Heilkraft nebst Instinkt und Schönheitstrieb, also all das, was man Seelentätigkeit nennt, herrscht?

Worin gründet es *letztlich*, dass der Same vom Quassienbaum allen aufgesogenen Erdensaft in Bitterkeit, Same vom Zuckerrohr aber ihn in Süßigkeit verwandelt? In den materiellen Bestandteilen des Samens, den die Erde aufnimmt, oder in dieser Erde selbst? Jeder fühlt, dass es Tollheit wäre, so etwas zu behaupten. Wo ist der *zureichende Grund* dafür, dass auch in den größten und mächtigsten Bäumen der Saft, aller Schwerkraft zum Trotz, bis in die höchsten und feinsten Verzweigungen des Gipfels hinaufsteigt?

Worin gründen letztlich die in den Mineralien tätigen Kräfte? Worin gründet es letztendlich, dass beim Streichen eines Zündholzes an der Reibfläche der Zündholzschachtel Feuer hervorbricht? Noch kein Chemiker hat dasselbe in dem Zündholz oder in der Reibfläche entdeckt, noch wird er es je daselbst entdecken.

Worin gründen letzten Endes, um den Blick über unsere Erde hinaus zu richten, die zahllosen Welten, die sich uns als der nächtliche gestirnte Himmel darbieten und die als Fixsterne mit ihren Planeten vielfach in solchen Entfernungen von der Erde schweben, dass eine Zeit von Millionen von Jahren angenommen werden muss, welche ihr Licht nötig hat, zu uns zu gelangen, obwohl dieses in der Sekunde 300 000 Kilometer zurücklegt?

Worin gründen die Gesetze, nach denen alle diese zahllosen Welten in vollendeter Harmonie so, dass keine auf die andere prallt, im Raum kreisen, wobei gewisse Bahnteile, wie bei den Planeten der Doppelsterne und mehrfachen Sonnen, derart verwickelt sind, dass es nach Litrow der mathematischen Analyse trotz ihrer Vollkommenheit unmöglich ist, diese äußerst komplizierten Bewegungen auch nur annähernd zu bestimmen?

Worin gründen überhaupt die das Weltall beherrschenden Gesetze, die zwar mit dem Untergang der Formen, an denen sie sich betätigen, ebenfalls verschwinden, aber sofort wieder hervorbrechen, wenn die Bedingungen hierzu neu gesetzt werden, und sei es erst nach Billionen von Jahren, die also selber niemals vernichtet, sondern nur unsichtbar werden?

Diese völlige Unzulänglichkeit jeder erkennbaren physischen Ursache für ihre Wirkung und die daraus sich ergebende Notwendigkeit der Annahme eines verborgenen Faktors im Weltgeschehen, bei dessen Kenntnis sich alles restlos, so, dass keine Rätsel und Zweifel mehr übrig blieben, klären würde, haben sich noch jedem denkenden Menschen übermächtig aufgedrängt. *Sie* sind der eigentliche und tiefste Grund alles Gottesglaubens, seine unerschütterliche Basis für alle Zeiten.

Der Gottesbegriff in diesem Sinn ist ein *notwendiges* Produkt jeder geregelten Vernunft. Ja, insofern kann man eigentlich gar nicht von einem Glauben, sondern direkt von einem Wissen von Gott sprechen. Darin also liegt es beschlossen, dass das Gottesbewusstsein unausrottbar im Menschen verankert ist, und dass dieser sich deshalb dauernd mit keinem philosophischen System befreunden kann, das nicht dieses Gottesbewusstsein als seine Blüte zeitigt.

Damit sind wir zugleich zum Inhalt des Gottesbegriffes vorgedrungen:

Es gibt einen verborgenen, geheimnisvollen Faktor im Weltgeschehen¹, der den uns allein erkennbaren Gelegenheitsursachen erst ihre Kausalität, ihre Ursächlichkeit zu so unfassbar wunderbaren Wirkungen verleiht, ja aus dem das Weltgeschehen seinen gesamten Gehalt zieht, in dem bereits seine bloße Möglichkeit beschlossen liegt. Und eben zur Bezeichnung dieses geheimnisvollen, wundersamen Faktors ist der alles Geheimnisvolle und Wundersame in sich begreifende Name Gott eigentlich bestimmt; woraus zugleich erhellt, dass dieser Name Gott nur eine andere Bezeichnung für den Weltgrund darstellt.

¹ Gott = der Ātman in den Wesen.

Es ist klar, dass in diesem Weltgrund auch die *Lösung* der von uns bisher herausgearbeiteten Grundprobleme des uns absolut angemessenen Zustandes, dann der Unsterblichkeit und eines Jenseits nach dem Tode liegt. Auch die Lösung dieser Probleme kann also letzten Endes nur aus dem Weltgrund heraufgeholt werden. Und so suchten und suchen denn die Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten diesen Weltgrund, suchen ihn auf dem Wege der Erkenntnis in ihren Philosophien und suchen ihn, soweit diese Erkenntnis nicht ausreicht, in ihren Religionen durch den Glauben, wobei der religiöse Ausdruck für den Weltgrund eben Gott, die Gottheit, das Göttliche ist.

VI.

Gemeinhin suchen die Menschen der Gottheit in diesem Sinne durch die möglichste Erforschung der äußeren Welt und ihrer Gesetze nahe zu kommen. Aber das ist ein innerer Widerspruch. Denn, wie ausgeführt, ist das Göttliche ja der *Weltgrund*. Der *Weltgrund* liegt aber doch nicht außen, an der Oberfläche, sondern er liegt, eben als der letzte Grund, der die ganze Erscheinungswelt trägt, am Grunde, ja im tiefsten Grunde der Welt. Diesen Grund kann man also durch äußere Forschung so wenig aufhellen, wie man etwa den Grund des Ozeans durch die Erforschung der ihn bedeckenden Wassermassen aufhellen kann. Deshalb erhellt wohl auch ohne weiteres die Torheit der Worte eines Astronomen des vorigen Jahrhunderts, er habe mit seinem Fernrohr den ganzen Himmel durchforscht, aber Gott nicht gefunden. Die Naturwissenschaft kann eben schon begrifflich, weil sie sich ja bloß mit den *Naturerscheinungen* befasst, nie zum *Weltgrund*, aus dem die ganze Natur hervorquillt, vordringen, wie das ja auch der bekannte Physiker *Du Bois-Reymond* in seinem bekannten Ausspruch bestätigt:

"Ignoramus et ignorabimus: wir wissen's nicht und werden's nie erfahren",

und wie es insbesondere Goethe treffend also ausgesprochen hat:

*"Ihr Instrumente freilich spottet mein
mit Rad und Kämmen, Walz' und Bügel:
Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein;
zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.
Geheimnisvoll am lichten Tag,
lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben." —*

Wie aber soll man dann zum Weltgrund vordringen können? Nur auf einem ganz bestimmten Weg. Dieser aber ist der folgende:

Zur Welt gehören auch wir, gehört auch jeder einzelne von uns; also wurzeln auch wir letzten Endes im *Weltgrund*, sind aus *ihm* hervorgewachsen, auch wir saugen als Persönlichkeiten aus ihm unsere Kraft, so gut wie ein Baum aus dem Grund, auf dem er steht, hervorgewachsen ist und aus ihm alle seine Kraft saugt. Damit fällt aber unser eigener letzter Urgrund mit dem Weltgrund zusammen, so gut, wie wenn wir den Grund und Boden kennen, in dem ein bestimmter Baum wurzelt, wir damit im Prinzip auch den Grund kennen, aus dem alle Bäume überhaupt hervorgewachsen. Ich muss also nur in meinen eigenen Grund zurückkehren, muss mich nur aus der Erscheinungswelt heraus- und mehr und mehr auf mein Innerstes, mein Kernhaftes zurückziehen, und ich bin, sobald ich in dieser Weise wirklich auf mein Innerstes,

auf mein Kernhaftes und so auf den letzten Grund stoße, auch auf den Weltgrund gestoßen, aus dem die ganze Erscheinungswelt mit allen ihren vorhin angedeuteten Wundern und Unbegreiflichkeiten immer wieder neu hervorquillt.

Diesen richtigen Weg nun sind die alten arischen Inder gegangen, ist der große Neuplatoniker *Plotinos* gegangen und sind die christlichen Mystiker gegangen, wobei das Wort "Mystiker" nicht etwa besagt, dass dieser Weg selbst ein mystischer, das heißt in mystisches Dunkel gehüllt ist, sondern nur besagen will, dass man auf diesem sehr nüchternen und sehr vernünftigen Weg zur Lösung des Mysteriums des eigenen Selbst und damit des Mysteriums des Weltgrundes und damit zu dem vordringt, was man letzten Endes unter der Gottheit versteht.

Um hier nur zwei Beispiele anzuführen,

so sagt der deutsche Mystiker *Meister Eckhart*:

*"Wer das Gotteswunder doch durchgründen will,
schöpft seine Wissenschaft leicht — aus sich Selber";*

anderweit konstatiert er: *"In dem Maße, wie der Mensch sich selber erkennt,
in eben dem mag er zum Erkennen Gottes kommen!"*

Und *Jakob Böhme* sagt:

*"Wo willst du Gott suchen? In der Tiefe über den Sternen? Da wirst du ihn nicht finden.
Suche ihn in deinem Herzen, im Zentro deiner Lebensgeburt: da wirst du ihn finden!"*

Freilich ist dieser Weg nicht eben bequem, auf jeden Fall nicht so bequem, wie wenn man nur immer gerade auf der Oberfläche der Welt herumkutschert und die Wunder und — Schrecken anstaunt, in denen sich auf dieser Oberfläche die Gaukelbilder präsentieren, die aus den Tiefen des Weltgrundes aufsteigen. Es ist ja viel bequemer, einen imposanten Feuerausbruch des Vesuv oder des Ätna oder des Cotopaxi sich aus der Ferne anzusehen, statt, nach Beruhigung des Vulkans, wie ja das auch schon Forscher getan haben, möglichst tief in das Innere des Kraters hinunterzusteigen.

Dafür enthüllt der Weg in den Grund unseres eigenen Selbst nicht nur diesen Grund unseres eigenen Selbst, sondern auch den Urgrund der ganzen Erscheinungswelt, und enthüllt damit auch den tiefsten Sinn unseres Daseins, enthüllt insbesondere mit strahlender Klarheit unsere eigene Unsterblichkeit, enthüllt alle Möglichkeiten unserer Zukunft nach dem Tod und enthüllt endlich und vor allem auch den uns vollkommen angemessenen Zustand und damit den Großen Frieden und damit den vollkommenen, todlosen, ewigen Glückszustand.

B

VII.

Im bisherigen ist das eigentliche Wesen der religiösen Probleme klargelegt sowie die Methode und der Weg aufgezeigt worden, auf dem allein man zur Lösung dieser Probleme vorzudringen vermag. Nunmehr ist der Nachweis zu erbringen, dass den alten arischen Indern auf diesem Weg tatsächlich die Lösung der genannten Urprobleme gelungen ist.

Wie alle Völker, haben in den Anfängen ihrer religiösen Entwicklung auch die alten Inder den Weltgrund zunächst in den äußerlich erkennbaren Naturkräften gesucht und gefunden, die sie eben deshalb zu Göttern personifizierten. Schon bald aber drangen sie zur ahnenden Erkenntnis vor, dass der Weltgrund keinesfalls aus einer Vielheit von Göttern bestehen könne, sondern dass das Prinzip, das der Welt zugrunde liegt, ein einziges, ein einheitliches sein müsse.

Und so heißt es schon in dem berühmten Schöpfungshymnus des Rigveda, "vielleicht dem bewundernswürdigsten Stück Philosophie, welches aus der ältesten arischen Zeit zu uns gekommen ist":

"Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein, kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. Wer hielt in Hut die Welt, wer schloss sie ein? Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer? Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit, nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit das Eine, außer dem kein Anderes war. Doch wem ist auszuforschen es gelungen, wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen? Die Götter sind *diesseits* von ihr entsprungen — wer sagt es also, wo sie herkommen?" —

Die Antwort auf dieser Stufe war, dass man zunächst einen einzigen, obersten persönlichen Gott auf den Thron setzte, wie das ja auch noch im Einklang mit der allgemeinen religiösen Entwicklung der Menschheit war; und so wurde denn im Prajāpati-Hymnus die Frage:

"*Wer ist der Gott, dass wir ihm opfernd dienen?*" also beantwortet:

"*Prajāpati* [das ist: Herr der Geschöpfe], *du bist es und kein anderer, der alles dies Entstandene umfasst hält.*"

Dieser Prajāpati wurde alsbald zum höchsten Gott des vedischen Pantheons.

Aber auch er war nur ein Durchgangsstadium zur höchsten Erkenntnis. Auch seine Herrschaft ging zu Ende, als der arische Genius mehr und mehr zur Selbstbesinnung kam, als ihm mehr und mehr das Bewusstsein aufdämmerte, dass der Weltgrund eben als der Urgrund der Erscheinungswelt, der selber durch die unaufhörlichen Wandlungen dieser aus ihm hervorquellenden Erscheinungswelt unberührt bleibt, ihr vielmehr zugrunde liegt, in den *Tiefen* der Welt zu suchen sei, so, wie etwa den Grund, auf dem die Erdoberfläche ruht, die Nickeleisenmassen im Innern der Erde bilden, die ja ebenfalls durch die unaufhörlichen Wandlungen auf der Oberfläche der Erde nicht berührt werden, sondern im Gegenteil diese Wandlungen erst möglich machen. Und so suchte man, wie es schon im Rigveda heißt, "das *Knochenlose*, von dem alles Knochenhafte getragen wird":

"*Wer hat gesehen, wie den zuerst Entstandenen, den Knochenhaften, trägt der Knochenlose?*"

Im Atharvaveda aber wird nach dem Skambha, dem *Stützer*, gefragt, der alles trägt, ohne dass er selbst getragen wird: "*Verkünde diesen Skambha, wer er wohl mag sein?*"

Es gewährt einen hohen geistigen Reiz, zu verfolgen, wie dann der arisch-indische Genius auch gar bald den Schacht ausfindig machte, der zu diesem Stützer, zu dem Knochenlosen, kurz, zum Weltgrund hinunterführt, indem sich dem arisch-indischen Genius dieser Schacht als unser *eigenes Inneres* entschleierte. Nur in sich selber kann man ja in die Tiefe hinuntersteigen, alle Erscheinungen außerhalb von uns zeigen immer nur ihr Äußeres, also nicht das Innere, nicht das Innerste, nicht den tragenden Urgrund. Und so beruhen nach dem Utshishta-Hymnus des Atharvaveda alle sichtbaren Gestaltungen und Formen der Erscheinungswelt auf dem Utshishta, d.h. dem, was übrig bleibt, wenn man alles, was äußerlich erkennbar ist, in Abzug bringt. Als dieses Übrigbleibende aber wird dann "der Glanz in mir" bezeichnet.

Damit war der Standpunkt der Upanishaden erreicht, in denen als das Letzte, das Ursprüngliche, eben als der tragende Urgrund von uns unser Kernhaftes, unser letztes eigentliches Selbst, also unser Ātman — [ātman heißt das Selbst] — proklamiert wird.

Dieses sein Kernhaftes, diesen "Glanz in ihm", dieses sein eigentliches Selbst muss also suchen, wer zu seinem Urgrund vordringen will. Schon dass man dieses sein eigentliches Selbst suchen muss, schließt in sich, dass alles, was sich uns ungesucht darbietet, also unser Leib mit seinen Sinnesorganen, nicht unser wirkliches Ich, nicht unser eigentliches Selbst, nicht unser Ātman sein kann. —

Das ist ja auch ohne weiteres klar: Wenn ich meine Arme und Beine verliere, wenn ich meine Nase und meine Augen verliere, so habe ich nicht mich verloren, *ich* bin noch immer völlig unversehrt. Dieses mein *eigentliches* Selbst ist auch von den lebenswichtigen Organen meines Körpers unabhängig, also von meinem Herz, meinen Lungen, meinem Kopf usw.; denn auch alle diese Organe verändern sich ja unaufhörlich, sodass nach ungefähr einem Jahr kein Atom meines Körpers noch das gleiche ist, mein ganzer Körper dann vielmehr in allen seinen Teilen völlig erneuert ist, und doch bin *ich* trotz dieser Auswechslung aller Teile meines Körpers immer noch der gleiche, bin immer noch dasselbe Ich, das ich zeit meines Lebens war und zeitlebens sein werde.

Und so stellten schon die Altmeister der Upanishaden fest, dass unser Körper nicht unser eigentliches Selbst, sondern bloß eine *Beilegung* – *upādhi* – von uns ist, so wie man sich etwa auch ein Kleid, das man anzieht, bloß beilegt.

Was ist dann aber unser wirkliches Selbst? Die Upanishadenmeister antworten:

Das, was übrig bleibt, wenn man vom Körper absieht. Was aber bleibt übrig? Natürlich unser Geist. Dieses unser geistiges, vom Körper befreites Ich kann man auch, so sagen die Upanishadenmeister, jede Nacht in seiner Reinheit am Werk sehen, wenn unser Körper im Schlaf auf das äußerste beruhigt ist und die äußeren Sinnesorgane völlig außer Funktion getreten sind. Dann ist unser Geist, unabhängig von dem schlafenden Körper, in unserem Traumleben in höchster Tätigkeit. — Da aber auch *dieses* Tätigsein unseres Geistes uns noch beunruhigt, uns also nicht den Frieden bringt, so muss nach den Upanishaden, wenn wir den uns vollkommen angemessenen Zustand erreichen wollen, auch dieses Tätigsein eingestellt werden, sodass also nur mehr *gänzlich beruhigte Geistigkeit* übrig bleibt, wie sie im traumlosen Tiefschlaf herrscht. Diese *beruhigte* Geistigkeit sei dann unser wahres Wesen, unser wirkliches Selbst, unser eigentlicher Ātman, und damit der uns vollkommen entsprechende Zustand.

Sehr schön ist diese ganze Upanishadenlehre illustriert in der **Chāndogya-Upanishad**:

"Das Selbst, das sündlose, frei von Alter, frei vom Tod, frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, das soll man zu erkennen suchen."

Von dieser Forderung getrieben, machten sich von den Göttern *Indra* und von den Dämonen *Virochana* auf und begaben sich zu Prajāpati in die Lehre, und verweilten 32 Jahre bei ihm als Schüler.

Da sprach Prajāpati zu ihnen: "Betrachtet euer Selbst in einem Gefäß voll Wasser, und was ihr von eurem Selbst nicht wahrnehmt, das sagt mir an!"

Da betrachteten sie sich in dem Gefäß voll Wasser.

Und Prajāpati sprach zu ihnen: "Was seht ihr?"

Sie sprachen: "Wir sehen, o Ehrwürdiger, unser ganzes Selbst bis zu den Härchen, bis zu den Nägeln, im Spiegelbild des Wassers."

Und Prajāpati sprach zu ihnen: "Nun schmückt euch schön, zieht schöne Kleider an, putzt euch auf, und dann schaut wieder in das Gefäß voll Wasser!"

Da schmückten sie sich schön, zogen schöne Kleider an, putzten sich auf und schauten dann wieder in das Gefäß voll Wasser.

Und Prajāpati sprach zu ihnen: "Was seht ihr?"

Sie aber sprachen: "Ganz wie wir hier, o Ehrwürdiger, schön geschmückt, angetan mit schönen Kleidern und aufgeputzt stehen, ebenso sind, o Ehrwürdiger, diese da im Spiegelbild des Wassers schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und aufgeputzt."

Und Prajāpati sprach, um sie zu erproben, zu ihnen: "Das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose." –

Die Antwort befriedigt die beiden Schüler, sie ziehen heim.

Prajāpati aber, ihnen nachblickend, sprach: "Da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben."

Virochana und die Dämonen beruhigen sich bei dieser Antwort, und so alle dämonischen Menschen, die im Leib ihr Selbst sehen, sich deshalb an diesem ihren Leib hienieden erfreuen, ihren Leib hienieden pflegen und deshalb diesen Leib auch noch als Leichnam mit allerlei Plunder schmücken, als ob es für ihn noch ein Fortleben, eine jenseitige Welt gäbe.

Indra hingegen, in der Erwägung, dass *dieses* Selbst von allen Leiden und Gebrechen des Leibes betroffen wird und mit dem Tode untergeht, fühlt – was wohl jeder fühlen kann –, dass alle Veränderung, welche an uns vorgeht, eben darum nicht uns betreffen kann, und kehrt zu Prajāpati zurück. Dieser lädt ihn ein, weitere 32 Jahre als Schüler zu verweilen.

Und *Indra* verweilt weitere 32 Jahre als Schüler.

Dann erteilt ihm Prajāpati die zweite Antwort: "Jener Geist, der im Traum fröhlich umherschweift, das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose."

Aber auch bei dieser Antwort kann sich *Indra* nicht beruhigen in dem Gedanken:

"Allerdings ist dieses Selbst, wenn auch der Körper blind ist, nicht blind, wenn er lahm ist, nicht lahm, allerdings wird es von des Leibes Gebrechen nicht mitbetroffen, aber es ist doch, als wenn sie es bedrängten, als wenn es Unliebes erführe – hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken."

Und er kam abermals mit dem Brennholz - das heißt als Schüler - zu Prajāpati heran und teilte diesem sein Bedenken mit.

Und Prajāpati sprach: "Freilich steht es so damit, o Maghavan, ich will dir aber das Selbst noch weiter erklären. Verweile weitere 32 Jahre als Schüler!"

Und *Indra* verweilte weitere 32 Jahre als Schüler.

Dann sprach Prajāpati zu ihm: "Wenn einer so eingeschlafen, ganz und gar völlig zur Ruhe gekommen ist, dass er kein Traumbild schaut: *das* ist *das* Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose."

Da zog *Indra* zufriedenen Herzens von dannen. Aber ehe er noch bei den Göttern angelangt war, kam ihm ein neues Bedenken. Und er kehrte abermals mit dem Brennholz in der Hand zu Prajāpati zurück und sprach zu ihm: "Ach, da kennt doch nun einer, o Ehrwürdiger, in diesem Zustand sich selber nicht und weiß nicht, dass er dieser da ist, noch auch kennt er die anderen Wesen. Hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken." –

"Freilich steht es so damit, o Maghavan", sprach Prajāpati, "aber ich will es dir noch weiter erklären. Verweile weitere fünf Jahre als Schüler!"

Und *Indra* verweilte weitere fünf Jahre als Schüler.

Dann sprach Prajāpati zu ihm: "O Maghavan, sterblich fürwahr ist dieser Körper, vom Tode besessen. Er ist der Wohnplatz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst. Besessen wird der Bekörperte von Lust und Leid; denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Leides; den Körperlosen aber berühren Lust und Leid nicht."

Und so müsse man denn *körperfrei* werden, indem man eingehe in das höchste Licht, d.h. sich zurückziehe auf reine, gänzlich beruhigte Geistigkeit. – –

Dies ist nach den Upanishaden der uns vollkommen angemessene, todlose und damit ewige Zustand. Von ihm sagt deshalb auch die **Brihadāranyaka-Upanishad**:

"Gleichwie dort im Luftraum ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich niederkauert, also auch eilt der Geist zu jenem Zustand, wo er, völlig beruhigt, keine Begierde mehr empfindet und nicht einmal mehr ein Traumbild schaut. Das ist die Wesensform des Selbstes, in der es über das Verlangen erhaben, von Übelwollen frei und ohne Furcht ist.

Das ist die Wesensform des Selbstes, in der es gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden. Dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen. Dann hat man überwunden alle Qualen der Bewusstheit."

Damit ist nach den Upanishaden der Urgrund gefunden:

Es ist unser geistiges Selbst, das, befreit von dem allein der Krankheit, dem Alter und dem Tode unterworfenen Körper, unsterblich sei und, wenn es völlig beruhigt sei, *durchaus in sich selbst zufrieden* und damit absolut wunschlos und damit im vollendeten Frieden und damit in dem ihm absolut angemessenen Zustand in alle Ewigkeit verharre.

Damit war für den arischen Inder aber auch das Geheimnis des Weltgrundes überhaupt aufgehellt. Denn wenn unser eigenes Kernhaftes reine, vollberuhigte, unsterbliche Geistigkeit ist, dann gilt das Gleiche natürlich auch von allem anderen in der Erscheinungswelt. Auch der Urgrund von all diesem und damit von der gesamten Erscheinungswelt überhaupt muss demnach *reine, bewegungslose Geistigkeit* sein. Aus diesem Ozean reiner, in absoluter Ruhe befindlicher Geistigkeit habe sich die ganze Erscheinungswelt erhoben, wie sich die Inseln im Ozean aus dem Grunde des Meeres erhoben haben.

Nun nennt der Inder den Weltgrund als solchen das Brahman, also das, was wir die unpersönliche Gottheit nennen. Damit ergibt sich also auch die Gleichung *Ātman = Brahman*.

Das will sagen: Mein eigenes Selbst ist in seinem tiefsten Grund identisch mit dem Selbst der ganzen Welt, also mit dem Weltgrund. In diesen Weltgrund ziehe sich also zurück, wer sich aus seinem Körper heraus- und auf seine eigene beruhigte Geistigkeit zurückzieht.

Das also war die indische Art, das Gotteswunder zu durchgründen:

Man stieg in die eigenen Tiefen hinab und stieß dabei schließlich auf den Weltgrund, das Brahman, also auf Gott. Man fand staunend, dass die eigenen abgründigen Tiefen die Tiefen der Gottheit selber sind, dass man also letzten Endes selber diese Gottheit ist. Denn

"Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf",

kündet eine Upanishad, ein Wort, das mithin genau dasselbe besagt wie das andere:

"So geht er ein, dem Selbst das Opfer zündend, in seines Selbstes eigene Herrlichkeit."

Und diese Art, zur Lösung des Urproblems vorzudringen, haben auch die religiösen Genien des Abendlandes wie Plotinos und die christlichen Mystiker gepflegt – und haben sie gepflegt mit dem gleichen Resultat. Ich zitiere hier nur einige Worte von Meister Eckhart:

"Wo ich bin, da ist Gott, das ist die nackte Wahrheit" –

"Der Mensch ist in Wahrheit Gott und Gott ist in Wahrheit Mensch" –

"Ich empfangen in diesem Hindurchbrechen, dass ich und Gott eins sind" – und schließlich

"Wahrhaftig, willst du die edle Geburt finden, so musst du zurückkehren in den Ursprung und in den Grund, aus dem du gekommen bist." —

C

VIII.

Aber so gewiss das die richtige Art für die *erkenntnismäßige* Ergründung des Urproblems ist, und so gewiss hierbei das Ich-Problem und das Gottes-Problem schließlich ineinander verfließen, d.h. der Urgrund unseres eigenen Ichs oder, abendländisch gesprochen, unserer Seele, in den Urgrund der ganzen Welt, also in Gott, einmünden muss, so sind doch weder die Altmeister der indischen Veden, noch sind die großen griechischen Philosophen, auch nicht die Spitze von ihnen, der Neuplatoniker Plotinos, noch sind die christlichen Mystiker, auch nicht Meister Eckhart, wirklich in die letzten Tiefen unseres eigenen Wesens und damit zum eigentlichen Weltgrund vorgedrungen, wie wir alsbald sehen werden.

Die Aufteilung dieses wirklichen Urgrundes von uns selber und damit von der ganzen Welt blieb einem einzigen vorbehalten, und dieser einzige – auch er war ein Arier, wie fast alle religiösen Genien –, dieser einzige war der indische Königssohn Siddhattha Gotama, eben deshalb genannt **der Buddha**, d.h.: **der zur allerhöchsten Wirklichkeit Erwachte**. Er wird auch der Weise aus dem Sakyastamme genannt und lebte um 560–480 vor Christus. Dreißig Jahre alt, war er aus dem Wohlleben einer indischen Fürstenfamilie als Bettler in die Heimlosigkeit gezogen zu dem Zweck, sich *absolut leidfrei* zu machen.

Nun ist alles Leiden, insbesondere das Leid durch Krankheit und Tod, durch unseren Körper bedingt. Dieser kann geradezu die Leidensmaschine genannt werden. Deshalb fragt ja auch schon Laotse: *"Was könnte den noch quälen, der keinen Leib mehr hat?"*

Mithin kann man leidfrei nur werden, wenn man sich *körperfrei* machen kann. Das aber setzt voraus, dass der Körper uns nicht *wesenhaft* zugehört, nicht untrennbar mit unserem Selbst verbunden ist. Wie oben gesagt, haben denn auch schon die vedischen Seher und die größten der westlichen religiösen Genien die Richtigkeit dieser Voraussetzung erkannt und gelehrt.

Zu dieser Erkenntnis hatte sich auch Gotama, der Buddha alsbald durchgerungen. Ja, er hat diese Tatsache, dass *uns unsere Körperlichkeit wesensfremd* ist, nicht bloß gelehrt, er hat sie auch zwingend bewiesen, wie wir bald hören werden.

Eben damit war er aber zunächst zur Höhe der übrigen religiösen Genien vorgedrungen, dass unser wahres Wesen in reiner, d.h. körperloser Geistigkeit bestehe. Aber hier setzt nun seine erste große Tat ein:

Der Buddha zeigte, dass es eine reine, von jeder Körperlichkeit freie Geistigkeit, also einen völlig körperlosen Geist gar nicht geben könne, sondern dass jede Art von Geistigkeit immer und ausnahmslos an eine körperliche Form gebunden ist.

Das aber hatte schon für sich allein ungeheure Konsequenzen. War damit doch das Endresultat der ganzen vedischen Weisheit und der ganzen griechischen Weisheit und der ganzen Weisheit aller Mystiker, nach der das Wesen des Menschen ja eben in reiner, körperloser Geistigkeit bestehen soll, über den Haufen geworfen, und war damit doch auch die Proklamierung dieser reinen Geistigkeit als des uns vollkommen angemessenen Zustandes als eine Illusion erkannt. Denn weil jede körperliche Form dem Tode unterworfen ist, muss eben damit auch jede Geistigkeit mit der körperlichen Form, an die sie wesenhaft geknüpft ist, wieder zugrundegehen. Es gibt also sowenig einen unsterblichen Geist, wie es einen unsterblichen Körper gibt. Somit kann aber auch reine Geistigkeit nicht der uns vollkommen angemessene Zustand sein, kann uns nicht das vollkommene Glück bringen, *eben weil auch sie sterben muss*.

Ist dieser Teil der Lehre des Buddha, wenn er wirklich wahr ist, nicht geradezu katastrophal für all das, was wir bisher als den Gipfelpunkt menschlicher Weisheit kennen gelernt haben? Ebendeshalb ist es aber dann von ungeheurer Bedeutung, die Begründung zu hören, die der Buddha diesem Teil seiner Lehre gibt. Diese **Begründung** ist kurz folgende:

Unser Wesen soll geistig sein. Was versteht man aber unter dem Wort "geistig"?
Geist ist gleichbedeutend mit Bewusstsein.

Dieses Bewusstsein ist selbst wieder ein Sehbewusstsein,
ein Hörbewusstsein,
Riechbewusstsein,
Schmeckbewusstsein,
Tastbewusstsein und
Denkbewusstsein.

Dem Grade nach zerlegt es sich in Empfinden, Wahrnehmen und Denken:

Zuerst empfindet man etwas,
dann nimmt man das Empfundene wahr,
und darauf überdenkt man es.

Diese verschiedenen Äußerungen des Bewusstseins fasst man also unter dem Wort "Geist" zusammen. Nun bedenke man:

- ▶ Wenn man blind ist, dann hat man keine Sehempfindungen und Sehwahrnehmungen, kurz, kein Sehbewusstsein mehr;
- ▶ wenn man taub ist, hat man keine Hörempfindungen und damit kein Hörbewusstsein mehr;
- ▶ wenn Nase und ▶ Zunge außer Funktion treten, hat man keine Riech- und Schmeckempfindungen und damit kein Riech- und Schmeckbewusstsein mehr;
- ▶ soweit der Leib als Tastorgan die Empfindungsfähigkeit verliert, z.B. anästhesiert wird, hört auch das Tastbewusstsein auf;
- ▶ selbst mit dem Denken ist es vorbei, wenn das Gehirn schwer beschädigt wird – man hat dann u.U. überhaupt kein Bewusstsein mehr. —

So ist also alles Empfinden, Wahrnehmen und Denken, also alles Bewusstsein oder alles Geistige überhaupt, von den stofflichen Sinnesorganen unseres Körpers, einschließlich des Gehirns, abhängig, ist durch diese bedingt – alle geistigen Funktionen sind somit abhängig vom körperlichen Organismus. Eine Geistestätigkeit ohne stoffliche Sinnesorgane, insbesondere ohne Gehirn, ist also genau so unmöglich wie eine Verdauung ohne Verdauungsorgan. Alles Bewusstsein und damit alles Geistige beruht also auf unserem körperlichen Leben.

Das Bewusstsein oder der menschliche Geist erweist sich mithin als ein Licht, das an einen Körper gebunden ist, von diesem getragen wird, an ihm immer wieder neu aufflammt, wie das Licht einer Kerze an diese Kerze gebunden ist, von ihr getragen wird, an ihr immer wieder neu aufflammt.

In Sam. XXII, 136 heißt es:

"Der Körper, Mönche, ist glühende Asche." Die Glut ist das Bewusstsein.

Und in Dīgh. II, 83 lässt der Buddha einen Mönch sagen:

"Dieser mein Körper ist geformt, aus den vier Hauptelementen entstanden, von Vater und Mutter gezeugt, ein Haufen von Reisbrei und saurem Reisschleim, vergänglich, der Vernichtung, Auflösung, dem Zerfall, dem Untergang geweiht, und das ist mein Bewusstsein, daran gebunden, daran geknüpft."

Aus diesen Gründen gibt es also nach dem Buddha kein Bewusstsein, keinen selbstständigen Geist ohne einen Körper.

Wird damit aber nicht der größte Materialismus gelehrt? Nein, es wird vom Buddha nur dem berechtigten Einwand des Materialismus Rechnung getragen, dass es einen Geist ohne Körper nicht geben könne. Im übrigen aber diene dem Buddha gerade diese Erkenntnis dazu, wirklich zu den letzten Tiefen unseres Selbstes oder unserer Seele vorzudringen, nämlich also:

Der Buddha wollte unser *eigentliches Selbst* ausfindig machen, also das, was unser *wirkliches Wesen* ist, durch dessen Vernichtung wir mithin selber restlos vernichtet würden. Wenn es sich darum handelt, ein bestimmtes Objekt ausfindig zu machen, so muss wenigstens ein untrügliches Merkmal von ihm bekannt sein. Wenn ich Gold suche, so muss ich mindestens ein spezifisches Merkmal des Goldes kennen, wenn ich nicht Gefahr laufen will, Kupfer oder Messing oder sogenanntes Katzensgold (Schwefelkies) für das gesuchte Gold zu halten. So muss also auch von meinem *eigentlichen Ich*, von dem, worin ich letzten Endes aufgehe, wenigstens *ein* untrügliches Merkmal bereits bekannt sein, wenn ich nicht riskieren will, etwas für mein Ich zu halten, was in Wirklichkeit nicht mein Ich ist, sei es, dass es überhaupt nichts mit meinem Ich zu tun hat, sei es, dass es nur eine unwesentliche Eigenschaft von mir ist.

Als dieses *untrügliche Merkmal* zur Erkenntnis meines wahren Ich gibt der Buddha folgendes an:

"Was ich entstehen und vergehen und infolge dieser seiner Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selbst sein."

Wenn mir eine Kasette, in der ich mein Geld verwahrte, gestohlen wird, so ist dadurch fraglos nichts von meinem Ich weggenommen worden, nichts von mir selber. Denn der Verlust der Kasette verursacht mir ja noch lange Zeit, nachdem er eingetreten ist, Leid, und ich gewahre dieses Leid.

Betrachten wir nun unseren Körper in Hinblick auf dieses Kennzeichen für unser Ich:

Unser Körper besteht restlos aus den materiellen Elementen der Außenwelt, also aus Erde, Wasser, Feuer, Luft, wie der Buddha sagt. Nur müssen diese Stoffe, um unseren Körper aufbauen zu können, in bestimmte hochwertige chemische Verbindungen übergeführt, müssen von diesem Körper *assimiliert* werden. Das erfolgt auf dem Wege der Ernährung. Diese muss eine ständige sein, weil die dem Körper so einverleibten Stoffe alsbald wieder verbraucht, d.h. also wieder abgebaut, wieder *dissimiliert* und hierauf wieder ausgeschieden werden. So ergibt sich ein unaufhörlicher *Stoffwechsel* im gesamten Körper. Keine Zelle desselben macht hiervon eine Ausnahme. Insbesondere sind auch die Nerven- und Herzmuskelzellen diesem Stoffwechsel unterworfen. Auch ihr Leben besteht in unaufhörlicher, auf dem Wege der Ernährung und Wiederausscheidung vor sich gehender Assimilation und Dissimilation der sie aufbauenden Stoffe. Daraus folgt dann aber, dass nach Umfluss einer bestimmten Zeit die Zellen unseres Körpers stofflich andere geworden sind. Wir haben also jeweils nach Umfluss von etwa einem Jahr einen neuen Körper. Wenn ich also jetzt beispielsweise 35 Jahre alt bin, so habe ich in Wahrheit während meines Lebens meinen Körper schon ebenso oft gewechselt. Ich selbst aber war und blieb immer derselbe; nur dieser Körper wird, wie ich fortwährend beobachten kann, immer ein anderer. Ich beklage auch diesen fortwährenden Wechsel meines Körpers, sobald er ein Wechsel zum Schlechteren wird. Ich als Greis beklage es zum Beispiel, dass ich nicht mehr den kräftigen Körper habe, den ich als Jüngling oder als Mann hatte. Ich klagte also über etwas, *das schon längst nicht mehr ist*. Etwas aber, über das ich noch klage, nachdem es bereits vergangen ist, nämlich eben der Körper, den ich als Jüngling, und der weitere Körper, den ich als Mann hatte, kann doch nicht ich selbst gewesen sein!

Wäre *ich* es gewesen, der untergegangen ist, dann könnte ich doch jetzt nicht mehr klagen. Hatte aber der Untergang des Körpers, den ich als Kind, und des Körpers, den ich als Jüngling, und des Körpers, den ich als Mann hatte, *mich* nicht mitgenommen, dann wird natürlich auch der Untergang des Körpers, den ich als Greis haben werde, *mich* nicht mitnehmen. Also ist der Körper in der Tat nicht mein Ich.

Nun sind, wie bereits erwähnt, unsere geistigen Funktionen an die stofflichen Sinnesorgane unseres Körpers, einschließlich des Gehirns, gebunden.

Damit ergibt sich dann aber die weitere Folge, dass auch diese geistigen Funktionen mitsamt dem Bewusstsein nicht untrennbar zu meinem Ich gehören:

"Wie könnte der Geist das Ich sein, da er doch in Abhängigkeit von dem, was nicht das Ich ist, entsteht", sagt der Buddha.

Wenn ein Klavier nicht mein Eigentum ist, dann sind es erst recht nicht die Töne, die ich mit diesem fremden Klavier hervorbringe. Unser Körper ist nach dem Buddha auch so ein Klavier, auf dem wir spielen. Die Tasten sind die Sinnesorgane nebst dem Gehirn, das Hervorgebrachte sind die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die Gedanken und damit das ganze Bewusstsein.

Der Körper ist also nur der *Apparat*, mit dem wir all das *hervorbringen*, er ist bloß der *Apparat* zur Erkenntnis, der *Erkenntnisapparat*. Eben deshalb mögen mit unserem Körper auch ruhig alle geistigen Funktionen und damit alles Bewusstsein zugrundegehen, wir selbst werden dadurch in unserem Bestand in keiner Weise berührt:

Das Ende unseres *Körpers* und des an ihn geknüpften Bewusstseins wird nicht *unser* Ende sein.

Wir sind also bloß mit unserem Körper, auf dem das, was wir Geist nennen, als Schmarotzer wächst, *verknüpft*, wobei das Band, das diese Verknüpfung herstellt, unser **Durst**, unsere Gier nach Körper und Geist ist. Dieser Durst nach einem Körper bestimmt uns nicht nur in unserem Tode, beim Fahrenlassen unseres bisherigen Körpers, zur Ergreifung eines neuen Keimes, aus welchem sich dann wieder ein körperlicher Organismus bildet, sondern dieser Durst oder Drang nach Leben ist auch die **Urkraft**, welche den Körper zeitlebens in Aktion erhält, insbesondere auch seinen Stoffwechsel.

Die **Folge** dieser Verknüpfung aber ist unsere **Verunreinigung**:

- *"Weil Körper und Geist – der Buddha spricht stets von den >fünf Haftensgruppen< körperliche Form, Empfindung, Wahrnehmung, Gemütsstigkeiten und Erkennen [Bewusstsein], die wir hier als Körper und Geist zusammenfassen – auch Wohl bringen, nicht bloß Leiden, deshalb gieren die Wesen nach Körper und Geist; aufgrund dieser Gier verknüpfen sie sich mit ihnen, und infolge dieser Verknüpfung werden sie verunreinigt"*, führt der Buddha gegenüber dem Licchavīer Mahāli in Sam. XXII, 60 aus.
- Damit vergleiche man den Satz des Vedānta:
"Der absolut Reine geht in den absolut unreinen Leib ein."
(Deußen, Das System des Vedānta, S. 274)
- Anderweit aber werden Körper und Geist *Kleidungsstücke* genannt, die wir uns zugelegt haben, und die der Erlöste abstreift:
"Alle Kleidungsstücke habe ich abgelegt, nicht mehr gibt es für mich ein neues Werden", triumphiert Vītasoka (Therag. 170).
- In Majjh. 75 vergleicht der Buddha unsere Verliebtheit in unseren Körper und Geist mit dem Stolz eines Blindgeborenen über ein von ihm angelegtes ölrußgeschwärztes Schinderhemd, das ihm einer als ein schönes weißes Kleid aufgeschwatzt hat.
- In Sam. XXIII, 2 aber bezeichnet er Körper und Geist als *Spielzeuge*, mit denen wir, wie Knaben und Mädchen mit Sandburgen, spielen:
"Solange diese Knaben und Mädchen gegenüber diesen Sandburgen nicht frei sind von Gier, von Wunsch, nicht frei von Zuneigung und Durst, so lange sind sie diesen Sandburgen zuneigt, ergötzen sich an ihnen, sind besorgt um sie, betrachten sie als zu sich gehörig. Sobald sie aber gegenüber diesen Sandburgen frei geworden sind von Gier, von Wunsch, frei von Zuneigung und Durst, bringen sie sie mit Händen und Füßen zum Zusammensturz, vernichten sie, zerstören sie, hören auf, mit ihnen zu spielen: Ebenso, Rādhā, bringe du Körper und Geist zum Zusammensturz, vernichte sie, zerstöre sie, höre auf, mit ihnen zu spielen, widme dich der Vernichtung des Durstes nach ihnen!"
- Diese Mahnung des Meisters hat dann der größte Jünger des Buddha, Sāriputta, derart verwirklicht, dass er diesem berichten konnte:
"Gleichwie, o Herr, wenn ein Mann einen aus vielen Löchern tiefenden Topf voll Fett mit sich herumtrüge, ebenso trage ich diesen aus vielen Löchern tiefenden Körper mit mir herum."

IX.

Was sind wir aber dann, wenn wir weder Körper noch Geist sind?

Aus Körper und Geist setzt sich *alles* in der Erscheinungswelt zusammen, diese besteht *nur* aus diesen zwei Elementen, wenn auch in den verschiedensten Graden und Mischungen. Etwas, das weder Körper noch Geist ist, ist als jenseits der Erscheinungswelt mit der Erkenntnis nicht mehr zu fassen, sowenig wie die ultravioletten Lichtstrahlen von unserem Auge wahrgenommen werden; wir können es uns also auch nicht mehr vorstellen. Damit ist es für uns unfassbar, unbezeichenbar, unergründlich.

Mithin ist unser wahres Selbst, eben weil es *hinter* unserem Körper und unserem Geist steht, unvorstellbar, unfassbar, unbezeichenbar, unergründlich:

"Ein Vollendeter, befreit von Körper und Geist, ist tief, unermesslich, unergründlich wie der große Ozean", sagt der Buddha (Sam. XLIV, 1);

unser Meister Eckhart aber sagt:

"Die Seele hat – [nach ihrer Erlösung] – in der Einheit des göttlichen Wesens ihren Namen verloren, daher heißt sie da nicht mehr Seele, ihr Name ist ‚unermesslich Wesen‘.";

weiterhin aber sagt er:

"Was die Seele in ihrem tiefsten Grunde sei, das ward noch nie gefunden."

Warum aber ist unser wahres Selbst mit der Erkenntnis nicht ausfindig zu machen?

Warum kann man immer nur erkennen, was bereits *nicht* unser Ich ist?

Weil alle Erkenntnis nach *außen* gerichtet ist. Es ist gerade so, wie wenn ein Automobilist bei Nacht auf der Landstraße dahinfährt. Alles, was in den Bereich des blendenden Lichts seiner Scheinwerfer eintritt, sieht er taghell; nicht aber tritt er selbst in das Licht der Scheinwerfer ein, da er ja *hinter* diesen sitzt, und nicht sieht er eben deshalb in der Dunkelheit sich selber.

Deshalb sagen ja auch schon die Upanishaden:

"Nach auswärts bohrte die Höhlungen der An-sich-Seiende – unser wahres Selbst –, daher sieht man nach außen, nicht aber ins innere Ich."

Auch Schopenhauer hat insoweit bis auf den Grund gesehen, wenn er sagt:

"Das Ich ist der finstere Punkt im Bewusstsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehnerven blind ist, wie das Gehirn völlig unempfindlich, der Sonnenkörper selber finster ist und das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet. Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo."

Könnte er hingegen sich zum Bewusstsein bringen, was er noch überdies und außerdem ist, so würde er seine Individualität willig fahren lassen und die Tenazität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln."

Liegt aber unser wahres Selbst jenseits der Erscheinungswelt, dann liegt es auch jenseits des Vergänglichen; denn Vergänglichkeit und Erscheinungswelt sind ein und dasselbe:

"Was vergänglich ist, das wird im Orden des Heiligen die Welt genannt",

sagt der Buddha (Sam. XXXV, 84).

Dann liegt es aber auch jenseits des Leidbringenden; denn nur, was vergänglich ist, ist leidbringend.

► Damit steht fest: Wer allen Willen, jeden Wunsch, jeden Durst nach dem Vergänglichen, vor allem auch nach seinem eigenen Körper und Geist, aus sich herausgerissen hat und damit *schlechterdings* willenlos, wunschlos, durstfrei geworden ist – nur Vergängliches kann man ja als ein uns Fremdes, das man nicht schon hat, begehren – und wer sich in dieser absoluten Wunschlosigkeit gegenüber allem Fremden auf sich selber zurückgezogen hat, *in dem herrscht eben infolge dieser absoluten Wunschlosigkeit die höchste Selbstzufriedenheit* und damit *grenzenloser innerer Friede* und damit der vollkommen angemessene Zustand und damit das *vollkommene* Wohlbefinden.

Wir müssen uns also nur in völliger Wunschlosigkeit von Körper und Geist für immer trennen und uns *auf uns selber*, auf unser *eigentliches*, von allen *Beilegungen* freies Selbst als auf unseren Urgrund, in das *Nibbāna* zurückziehen, und wir nehmen eben damit das todlose, ewige, vollkommene Wohlbefinden – *acalam sukham* – in Besitz.

Das religiöse Endziel des Buddhismus wird gewöhnlich als Nibbāna (Nirvāna) bezeichnet. Dieses Wort bedeutet "Erlöschung", nämlich Erlöschung alles Begehrens („Durstes“) nach Fremdem. In Therag. 691 und auch sonst wird es auf *nis* + *vāna* zurückgeführt. Dabei entspricht *nis* unserer Nachsilbe "los", *vāna* ist = Wunsch. Auch hiernach ist mithin Nibbāna = Wunschlosigkeit (gegenüber Körper und Geist und allem, was diese vermitteln):

"Nach der Vertreibung des Durstes spricht man von Nibbāna." (Sam. I, 64)

"Die Abtötung des gierigen Wunsches nach Körper und Geist: das ist die Leidensvernichtung." (Majjh. 28)

Dieses Glück hat auch der Buddha durch seinen Rückzug auf sich selbst in Besitz genommen:

"Ich lasse euch allein und gehe fort – die Einkehr zu mir selbst hab' ich erwählt, hat er angesichts seines Todes zu seinen Mönchen gesprochen." (Dīgh. XVI)

Weiterhin wird in Sam. XXII, 95 ausgeführt:

"Der Mönch löse jede Verknüpfung [mit den Bestandteilen, die seine Persönlichkeit ausmachen (kandhā)] und nehme seine Zuflucht zu sich selber."

Mit diesem Rückzug auf uns selber, auf unseren transzendenten, dem Tod entrückten Kern, werden dann nach dem Buddha auch für uns die Worte gelten:

"Hast du wohl, großer König, einen Rechner oder Zählmeister, der das Wasser des großen Ozeans zu messen vermöchte, so dass er sagen könnte: 'So viele Maß Wasser oder so viel hundert oder tausend oder hunderttausend Maß Wasser sind darin enthalten?'" – "Den habe ich nicht, o Ehrwürdige, ist doch der große Ozean tief, unermesslich, unergründlich." –

"Ebenso, großer König, wäre es, wenn man einen Vollendeten nach den Prädikaten von Körper und Geist begreifen wollte. Sind doch in einem Vollendeten Körper und Geist aufgehoben, mit der Wurzel vernichtet, so dass sie nicht mehr entstehen können. Ein Vollendeter, befreit von Körper und Geist, großer König, ist tief, unermesslich, unergründlich wie der große Ozean." (Sam. XLIV, 1)

Wie man sieht, wird hier, wie übrigens auch sonst, das Selbst, dem es gelungen ist, sich von seinen "Beilegungen" Körper und Geist zu lösen, oder, wie es anderweit heißt, "das heilig gewordene Selbst", mithin das, was wir das *wahre* Selbst nennen, "ein Vollendeter" genannt, zum Unterschied von dem unerlösten Selbst der anderen Wesen.

Dieser unser Urgrund und damit auch der Weltgrund stellt die absolute Wirklichkeit dar, die Schopenhauer mit seinen Worten im Auge hat:

"Wenn wir aus einem uns lebhaft affizierenden Traum erwachen, so ist, was uns von seiner Nichtigkeit überzeugt, nicht so sehr sein Verschwinden wie das Auftauchen einer zweiten Wirklichkeit, die hinter der uns so sehr bewegenden [des Traumes] verborgen lag und nun hervortritt. Wir haben eigentlich alle eine bleibende Ahnung oder ein Vorgefühl, dass auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite, andere verborgen liegt, sie ist das Ding an sich, das hypar [das eigentlich Reale] – zu diesem onar – [unserem gegenwärtigen Lebenstraum]."

Zu dieser *absoluten* Wirklichkeit ist der Buddha "erwacht", eben weshalb er sich ja auch "einen aus dem Traume Erwachten" (*suttappabuddho*) nannte.

Diese absolute Wirklichkeit, "des Weltalls großer Ruhepunkt" (Kaiv. Up. 16), ist unsere ewige Bestimmung. In ihr, die zugleich "des Weltalls großer Stützpunkt" ist (Māhānāv.-Up. II, 7), gründet auch das Wunder des menschlichen und jedes anderen Organismus mit allen Geisteskräften, Kunst- und Schönheitstrieben. In ihr gründen die Wunder der Pflanzen- und Mineralwelt. In ihr gründen auch all die zahllosen Welten, die sich uns als der gestirnte Himmel darbieten, mit ihren ehernen Gesetzen. In ihr gründet überhaupt alles: "In deinem Nichts – [der Urgrund ist für unsere Erkenntnis ja nicht zu erreichen] – hoff' ich das All zu finden" (Goethe): hier ist es verwirklicht.

Aber es gründet dort in seinem unfassbaren, unausdenkbaren Urzustand: *"Dort haben Erde, Wasser, Feuer, Luft keinen Zutritt; dort leuchten – [eben deshalb] – keine Sterne, strahlt nicht die Sonne, glänzt nicht der Mond; dort herrscht aber auch nicht Dunkelheit,"* sagt der Buddha. Alles Positive, alles Fassbare, insbesondere auch alles Böse so gut wie alles Gute, ist erst diesseits der Erscheinungswelt entstanden.

Für den, der in diesen seinen Urgrund zurückgefunden hat, und damit in Nibbānas Herrlichkeit, bleibt als "das Höchste, was es da an Erschaffenem und Unerschaffenem gibt", *"Der Große Friede" – "Ewige Reglosigkeit"*.

Diese Unfassbarkeit und Herrlichkeit unseres Urgrundes hat auch Meister Eckhart geahnt, wenn er mit Dionysius Areopagita sagt:

"Die erste Sache ist über allen Namen, sie entzieht sich dem Lieben, dem Verstehen und Begreifen, sie ist höher als 'Wesen', höher als 'Natur', sie ist weder Licht noch Dunkelheit. Wahrlich, wie so fremd ist allem Begründeten dieser Grund!" – "Da ist" – "in unerschlossener Stille" – "in verschwebender Stille" – "nur das tiefe Schweigen". – "Wer je in diesen Grund auch nur einen Augenblick hineinlugte, dem sind tausend Taler roten geschlagenen Goldes wie ein falscher Heller."

Der weise Yājñavalkya aber, der ebenfalls in den Spuren der Buddhalehre wandelte – man erinnere sich der oben zitierten Worte des Buddha:

"Die Einkehr zu mir selbst hab' ich erwählt" –, drückt die Sachlage wie folgt aus:

"Durchschaute nur das Ich der Mensch, und wüsst' er, wer er wirklich ist: wie fieberte dem Leib er nach – mit welchem Wunsch, zu welchem Zweck?"

Dieses Ziel konstatiert vom Erlösten auch eine andere Upanishad, wenn sie sagt:

"Mag er den Leib verlassen an einem geheiligten Ort oder in der Hütte eines Hundefleisch Essenden, er geht zur Absolutheit ein; er schüttelt den Lebenshauch ab und geht zur Absolutheit ein."

Dorthin, d.h. also *zu sich selber* jenseits seiner Persönlichkeit und damit in die Absolutheit oder, wie der Buddha sagt, in den "absoluten Zustand" (*padam asankhatam* = nicht hervorgebrachter Zustand) als in "das jenseits des Wahrnehmungsbereiches" (Majjh. 7) muss mithin zurückkehren, wer das vollkommene, ewige Wohlbefinden in Besitz nehmen will.

Wie sich aus dem bereits Ausgeführten ergibt, liegt der Unterschied zwischen dem Vedānta und übrigens auch Meister Eckhart einerseits und dem Buddha andererseits darin, dass nach den ersteren die Absolutheit schon mit reiner Geistigkeit erreicht wird, während sie nach dem Buddha auch die Aufhebung des Geistes voraussetzt.

X.

Das ist allerdings leichter gesagt als getan. Bedeutet es doch die Zumutung, uns für ewig von Körper und Geist zu trennen und damit für ewig auf unsere Persönlichkeit zu verzichten oder, kurz, völlig aus der Erscheinungswelt zu verschwinden. Wer aber ist dazu imstande? Vielleicht alle fünfhundert Jahre einmal einer von den vielen Millionen Menschen, die jeweils die Erde bevölkern. Was aber erwartet dann nach dem Buddha diese anderen nach ihrem Tod?

Wie wir gesehen haben, ist unser Körper nach dem Buddha nur eine *Beilegung* von uns. Wir waren also schon, bevor sich dieser unser Körper gestaltete. Damit entsteht aber die Frage:

Wie kamen wir denn dann zu diesem Körper? Man wird sagen: "Nun ja, durch Zeugung seitens meines Vaters und meiner Mutter." Aber dagegen könnte man einwenden: "Was ging denn der von meinem Vater und meiner Mutter bereitete Keim *mich* an, mich, der ich schon vorher und davon unabhängig war? Doch wohl so wenig wie irgendein anderer Keim, der anderweit bereitete wird." Somit ist klar, dass an dem Akt meiner Empfängnis auch ich selber als Dritter irgendwie beteiligt sein musste, infolge welcher Beteiligung dann eben jener von meinem Vater und meiner Mutter bereitete Keim zu *meinem* Keim und weiterhin zu *meinem* Körper wurde.

Wann wird aber etwas *mein*? Wann wird zum Beispiel der Apfel an einem Baum *mein* Apfel? Doch wohl, wenn ich ihn mir zueigne, wenn ich ihn *ergreife*.

Und wann eigne ich ihn mir zu, wann ergreife ich ihn? Wenn ich Verlangen nach ihm habe, d.h. also, wenn ich ihn *will*. Hätte ich kein Verlangen nach ihm, dann würde es mir natürlich auch nicht einfallen, ihn zu ergreifen, und würde ich ihn nicht ergreifen, so würde er auch nicht in meine Gewalt übergehen, würde nicht zu *meinem* Apfel werden.

Ganz ebenso konnte natürlich auch der von meinen Eltern bereitete Keim zu *meinem* Keim nur dadurch werden, dass ich ihn ergriff, mich an ihn klammerte mit der Folge, dass jener Keim, als er sich zu einem körperlichen Organismus gestaltete, dann zu *meinem* körperlichen Organismus wurde. Und ich ergriff jenen Keim, klammerte mich an ihn, weil ich Verlangen, Willen danach hatte, mir auf diese Weise einen körperlichen Organismus aufzubauen.

Sonach war es mein *Wille* nach einem Körper, der mich bestimmte, mir durch Aneignung des von meinem Vater und meiner Mutter bereiteten Keimes im Leibe meiner Mutter einen Körper aufzubauen, wie es jetzt mein Wille ist, diesen Körper fortwährend zur Erzeugung von Empfindungen und Wahrnehmungen der Welt zu gebrauchen.

Wie aber hat man sich jenes aus dem Unergründlichen heraus erfolgende Ergreifen eines Keimes vorzustellen? Man kann es sich so wenig vorstellen, wie man sich seinen Willen vorstellen kann. Oder hat schon einer seinen Willen gesehen? Aber man kann sich jenes Ergreifen

begreiflich machen durch die Anziehungskraft des Magneten oder durch die Anziehungskraft, mit der die Sonne ihre Planeten an sich gefesselt hält. Auch von diesen Anziehungskräften, die, buddhistisch gesprochen, ebenfalls aus dem Unergründlichen heraus erfolgende Greifakte sind, kann man nur ihre Tatsächlichkeit, nicht aber die Art ihrer Wirksamkeit feststellen.

Woher aber kam in mir vor meiner Empfängnis dieser Wille nach einem Körper? Wir brauchen den Körper, um Gestalten sehen, Töne hören, Düfte riechen, Säfte schmecken, Tastobjekte tasten und Gedanken denken zu können oder, was dasselbe ist, um mittels seiner Empfindungen und Wahrnehmungen von Objekten der Welt zu bekommen; denn unser Körper ist ja der Empfindungs- und Wahrnehmungs- oder, kurz, der Erkenntnisapparat: Ohne den Körper mit seinen Sinnesorganen können wir nicht sehen, nicht hören, nicht riechen, nicht schmecken, nicht tasten und nicht denken, und damit nicht empfinden und wahrnehmen, so wenig wie man ohne Musikinstrument musikalische Töne hervorbringen kann. Wir wollen unseren Körper auch nur zu diesem Zweck haben:

Wer in Wahrheit *nichts* mehr sehen will, dem liegt auch nichts mehr daran, wenn all das an seinem Körper zugrunde geht, was die Sehtätigkeit ermöglicht, und wer auch nichts mehr hören, riechen, schmecken, tasten will, der hängt an seinem Körper nur mehr insoweit, als er das notwendige Werkzeug für das allein noch für unentbehrlich gehaltene Denken darstellt. Wer aber noch dazu alles Denkens überdrüssig wird, der hat jegliches Interesse an dem Fortbestand seines Körpers verloren, der ihm ja dann zu nichts mehr nütze ist.

Daraus wird also deutlich, dass für uns der Körper nur Mittel zum Zweck ist, nämlich eben um mittels seiner die Erscheinungen der Welt empfinden und wahrnehmen zu können. Wenn wir also vor unserer Empfängnis Verlangen, Willen nach einem Körper hatten und deshalb an dem von unseren Eltern bereiteten Keim, aus dem nachmals unser Körper erwuchs, hafteten, so war jener Wille, jenes Verlangen in uns eben ein Wille und Verlangen, auf diese Weise die Erscheinungen der Welt zu empfinden und wahrzunehmen. Um den Genuss dieser Erscheinungen der Welt war es uns also im Grunde zu tun, mit ihnen wollten wir uns durch den Körper als die Sechssinnenmaschine in Verbindung setzen.

Nun konnte ich, bevor ich mir meinen gegenwärtigen Körper beigelegt hatte, Verlangen, Sehnsucht nach diesen Erscheinungen der Welt aber doch nur haben, wenn ich sie bereits einmal empfunden und wahrgenommen, also gekostet hatte. "Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß", oder: was ich nicht kenne, kann ich nicht begehren.

► Daraus folgt also, dass ich die Erscheinungen der Welt schon vor dem Aufbau meines gegenwärtigen Körpers gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt, getastet haben musste. Das konnte aber allein vermittels der Sinnesorgane eines körperlichen Organismus geschehen sein, so gut, wie ich es auch jetzt nur durch solche Sinnesorgane kann. Also musste ich bereits vor meinem gegenwärtigen körperlichen Organismus einen anderen solchen gehabt haben, mittels dessen ich mit der Welt in Verbindung gestanden war. Ich hatte mithin vor meinem gegenwärtigen Körper bereits einen anderen, mit dem ich damals in der Welt weilte und sie empfand und wahrnahm. Damals also war es, dass ich diese Welt bereits lieben lernte, daher stammte mithin auch jener Wille, der mich bei der Auflösung jenes früheren Körpers bestimmte, an dem von meinen gegenwärtigen Eltern bereiteten Keim anzuhaften, um mir so einen neuen Körper zu bauen und mittels seiner Sinnesorgane neuerdings die Welt zu genießen.

Wie aber kam ich zu jenem früheren Körper vor meinem gegenwärtigen? Natürlich auf die gleiche Weise wie zu diesem letzteren: auch zu ihm hatte mich die Sehnsucht, der Wille nach einem solchen Körper getrieben, welcher Wille durch den Gebrauch eines noch früheren Kör-

pers in mir entstanden war. Und so zurück in die anfangslose Vergangenheit. – So aber auch weiter in die endlose Zukunft hinein: Auch in meinem kommenden Tode werde ich an einem neuen Keim in einem neuen Mutterleib haften, wenn ich noch Verlangen habe, mittels eines körperlichen Organismus mit der Welt in Verbindung zu bleiben. Aus dem gleichen Grund werde ich nach dem Zerfall dieses künftigen Körpers mir in ähnlicher Weise einen neuen bauen und nach diesem wieder einen neuen und so fort in saecula saeculorum, solange ich mich eben nicht auf meinen Urgrund, auf mein eigentliches, von allen Beilegungen freies Selbst und damit in die absolute Wirklichkeit zurückziehe – *die Kette unserer Wiedergeburten ist geschlossen.*

Diese Lehre von der Wiedergeburt ist beim Buddha eine zwingende Konsequenz aus der von ihm durchsichtig gemachten Erkenntnis, dass unser Körper nicht unser eigentliches Selbst ist, dass er vielmehr nur eine Beilegung von uns, für uns also im Grunde etwas Fremdes ist, und aus der weiteren Erkenntnis, dass man sich etwas Fremdes nur dadurch beilegen kann, dass man es ergreift und immer wieder ergreift, solange man eben noch eine solche Beilegung *will*, nach ihr *giert*: Weil ich vom Entstehen und Vergehen meiner Körperlichkeit nicht berührt werde, deshalb war ich bereits vor ihr, und zwar in jedem Zeitpunkt vor ihr, indem mir dann ja keine Veränderung und damit keine Zeit etwas anhaben konnte; deshalb werde ich dann aber auch in alle Zeiten hinein sein; und zwar war ich und werde ich sein, wie ich *will*, also mit einem körperlichen Organismus ausgestattet, solange ich einen solchen haben will.

Und wir wollten bisher einen solchen haben, wie uns unser eigener Wille, wenn wir ihn betrachten, beweist: Noch heute lebt in uns diese Anhänglichkeit an den Körper, und solange sie lebt, braucht uns um den Besitz eines solchen nicht bange zu sein: dem Willen zum Leben ist das Leben gewiss. So wird denn die Anfangs- und Endlosigkeit unserer Wiedergeburten zum Spiegel unseres eigenen Wesens und demgemäß "die Unendlichkeit der Welt das Maß unserer eigenen sie stets übersteigenden Größe" (Schopenhauer).

Die Notwendigkeit der Wiedergeburt der Wesen folgt übrigens auch schon aus ihrer ewigen Bestimmung, da diese Bestimmung – der absolut angemessene Zustand – in *einer* Existenz unmöglich verwirklicht werden kann.

Eben weil so die Wiedergeburtstheorie eine Urwahrheit ist, herrschte sie von jeher und herrscht auch heute in Indien; sie lehrten auch schon die Orphiker in Griechenland, ungefähr gleichzeitig mit dem Buddha, dann die Pythagoräer, weiterhin Empedokles, Sokrates, Platon, Plotinos, wie ihr auch gar manche große Geister in unserer Zeit gefühlsmäßig anhängen und anhängen. Insbesondere hat auch Goethe nach langem Sträuben seines Verstandes die Wiederverkörperungslehre angenommen und ist ihr bis zu seinem Tod treu geblieben:

*"Lange hab' ich mich gesträubt, endlich gab ich nach:
Wenn der alte Mensch zerstäubt, wird der neue wach.
Und solange du das nicht hast: dieses Stirb und Werde!,
bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde." –*

Als was können wir aber in unserem Tode wiedergeboren werden? Wenn wir *wesenhaft* Menschen wären, könnten wir natürlich nur als Menschen wiedergeboren werden. Denn sein Wesen kann man nicht ändern. Weil uns aber unser derzeitiger menschlicher Körper im Grunde genau so fremd ist wie irgendein anderer Körper, deshalb können wir in unserem Tode auch einen anderen Keim als einen menschlichen ergreifen, also auch einen Keim in einem Tierleib

oder in einer Höllenwelt oder in einer Lichtwelt, von uns Himmel genannt: *Weil wir nichts von der Welt sind, können wir alles in der Welt werden.*

Dass wir insbesondere auch Tiere werden können, haben auch Sokrates, Platon und Plotinos, sicherlich ebenfalls ganz große Geister, mit aller Entschiedenheit gelehrt. Man lese speziell den Phaidon des Platon nach, wobei man sich zugleich an dem wahrhaft erhabenen Sterben des Sokrates erbauen mag.

An welchem Keim aber werden wir nach dem Buddha in unserem Tode haften?

Das hängt, sagt der Buddha, von der Art unseres Willens ab, natürlich nicht bloß unseres bewussten Willens, sondern unseres Willens in seinem tiefsten Grunde, d.h. also von unserem innersten Charakter, wie er zum Vorschein kommt, wenn er sich als Durst, als blinder Trieb betätigt. Denn eben in dieser Verfassung wird ja unser Wille im entscheidenden Augenblicke des Todes sein, wo er den bisher festgehaltenen Körper loszulassen und einen neuen Keim zu ergreifen gezwungen ist.

Schwindet dann ja mit dem Aufhören aller Sinnestätigkeiten auch alles klare Bewusstsein dahin, so dass unser vom Tode unberührter Durst nach einem neuen Körper, weil von keiner Erkenntnis mehr erleuchtet, mithin blind, sich ohne jede Rücksicht auf die sich daraus ergebenden Folgen betätigt: er führt einfach zum Ergreifen eines Keimes, der ihm am meisten entspricht, der ihm *wahlverwandt* ist. Es ist genau so, wie der Blitz nur in einen ihm "wahlverwandten" Gegenstand einschlägt und dort zündet. (Dieses die Art der Wiedergeburt bestimmende Gesetz der Wahlverwandtschaft trägt übrigens auch Sokrates im Phaidon vor.)

Der Durst führt also zum Ergreifen eines tierischen Keimes, wenn er tierisch ist, zum Ergreifen eines menschlichen Keimes, wenn das Triebleben des Sterbenden ein spezifisch menschliches ist, und zum Haften in einer Lichtwelt, wenn das Triebleben des Sterbenden bereits zum Übermenschlichen, zum Göttlichen veredelt ist. Ist aber dieses Triebleben so entartet, dass es nicht einmal mehr zur Tierwelt Wahlverwandtschaft hat, dann führt es zu einem Anhaften in noch tieferer Welt, nämlich in dem Abgrund, in dem der Abschaum der Wesen sich sammelt. Erst später, wenn der neu ergriffene Keim sich entfaltet hat und mit dem Eintritt der Sinnestätigkeit wiederum Bewusstsein aufdämmert, wird dann das, was man ergriff, woran man haftete, von diesem Bewusstsein beleuchtet, indem man sich dann als Tier, als Mensch, als ein Gott oder als ein Teufel sieht. –

So stellen sich nach indischer Auffassung, speziell nach dem Buddha, die Möglichkeiten der Wiedergeburt dar.

Was speziell die Himmelswelten betrifft die indischen Arier nennen sie von jeher Götterwelten –, so sind das jene Daseinsreiche, die zwischen dem Menschenreich und der völligen Rückkehr in den Urgrund liegen und die eben deshalb der Buddha bei seiner Rückkehr in diesen Urgrund durchschritten zu haben behauptet, wie er auch die Abgründe des Daseins in tiefster Konzentration des Geistes geschaut zu haben erklärt.

Wie sehr übrigens insbesondere höhere Daseinsreiche, in die auch wir übertreten können, geradezu ein Postulat der Vernunft sind, mögen Sie daraus ersehen, dass selbst ein so kritischer Kopf wie Kant ihnen einen Grad von Glaubwürdigkeit zuspricht, der nicht weit von Gewissheit entfernt ist, wobei er zur Charakterisierung des Verhältnisses der Bewohner dieser höheren Daseinsreiche zu uns selber die Worte Popes anführt:

"Diese oberen Wesen sehen unseren Newton so an, wie wir einen Affen ansehen."

(Kant, Allg. Naturgeschichte und Theorie des Himmels: **"Von den Bewohnern der Gestirne"**.)

Goethe aber sagt:

"Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!, denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen. Heil *den unbekanntem höheren Wesen, die wir ahnen!* Ihnen gleiche der Mensch, sein Beispiel lehr' uns jene glauben!"

Das ist in markigen Strichen die erkenntnismäßige Lösung der religiösen Grundprobleme durch den indischen Genius. Dabei ist auf jeden Fall auch deutlich geworden, dass jede tiefere religiöse Erkenntnis überhaupt in dieser Richtung sich bewegt bzw. in sie einmündet.

XI.

Überblicken wir noch einmal das Ganze:

Alle Wesen, vor allem auch die Menschen, sind in einem heillosen Zustand, sind sie doch himmelweit von einem ihnen *vollkommen* angemessenen Zustand entfernt. Eben einen solchen Zustand aber ersehnt jedes Wesen als das Höchste: der Trieb nach einem *vollkommen* angemessenen Zustand ist der *Urtrieb* alles Lebenden. Für den *Urtrieb aller Wesen* muss aber auch die Erfüllung möglich sein. In der Tat erreicht die Natur die von ihr in den Trieben ihrer Wesen erstrebten Zwecke auch stets mit absoluter Sicherheit, wenn schließlich auch erst nach biologischen Zeitläufen: die Natur ist zwar nicht allmächtig, aber sie ist *allfähig*. Damit steht fest, dass in den Wesen auch die Fähigkeit liegen muss, ihren größten, ja im Grunde einzigen, ihren *Urtrieb* zu befriedigen.

Aber *wie* soll diese Fähigkeit entfaltet, *wie* soll sie verwirklicht, *wie* soll der *Urtrieb* gestillt werden? Das ist das große *Urproblem*, genauso groß wie sein Objekt, der *Urtrieb*.

Bei dem Unternehmen der Lösung dieses *Urproblems* steht eines ohne weiteres fest: Innerhalb des Teils der Wirklichkeit, in den wir zur Zeit gebannt, man könnte auch sagen: verbannt sind, ist ein uns *vollkommen* angemessener Zustand schlechterdings unmöglich. Denn innerhalb dieses Teils der Wirklichkeit herrscht als ausnahmsloses Naturgesetz der Tod, das Sterben müssen und damit das Gegenteil eines uns vollkommen angemessenen Zustandes.

Damit erweist sich aber dann das *Urproblem* als *religiöses* Problem. Besteht doch der Zweck der Religion gerade darin, den Teil der Wirklichkeit aufzudecken, in welchem die unseren derzeitigen Wirklichkeitsbereich beherrschenden Gesetze keine Geltung haben oder "zu welchem", um mit dem Buddha zu sprechen, "Erde, Wasser, Feuer, Luft – [auf welche sich doch alle Naturgesetze beziehen] – keinen Zutritt haben." (Ud. I, 10)

Die Religionen selbst scheiden sich wieder in Glaubensreligionen und in Erkenntnis- oder philosophische Religionen. Zu den letzteren zählen die Religion eines Sokrates, eines Platon, eines Plotinos, dann die Religion der abendländischen Mystiker, die sich ihre religiöse Einstellung ja ebenfalls aufgrund eigener Erkenntnis erkämpft haben. Vor allem aber gehören zu den philosophischen Religionen die großen indischen Religionen des Veda und des Buddha.

Zu welchen Resultaten diese philosophischen Religionen bei dem Versuch der Lösung des *Urproblems* gekommen sind, wurde im Vorstehenden kurz dargelegt.

Es lässt sich also zusammenfassen:

Der vollkommen angemessene Zustand ist erreicht, wenn einem schlechterdings nichts mehr fehlt, wenn man also absolut nichts mehr vermisst.

Gemeinhin will man ihm dadurch nahe kommen, dass man sich die fehlenden Güter zu verschaffen sucht. Aber das ist aus dem einfachen Grund unmöglich, weil alles, ausnahmslos alles dem Fluch der Vergänglichkeit unterworfen ist und uns damit immer wieder entschwindet. Somit erweist sich aber diese Art des Strebens nach Verwirklichung des absolut angemessenen Zustandes als eine *Sisyphos-Arbeit*, und bleibt deshalb, sich mit ihr abzufinden, nur die von Schopenhauer proklamierte "heroische Lebensauffassung" übrig. Dass das aber ein Irrweg ist, ergibt sich aus unserer früheren Feststellung, dass die Erreichung des absolut angemessenen Zustandes möglich sein *muss*. —

Demgegenüber ist die Lösung des Urproblems durch die philosophischen Religionen verblüffend einfach: Es ist ein *grotesker Wahn*, dass uns etwas fehle; in Wirklichkeit fehlt uns gar nichts. Und nur infolge dieses ungeheuerlichen *Wahns* wächst seit undenklichen Zeiten der Wille, der Drang, der Durst aus uns hervor, uns etwas beizulegen, uns möglichst viel beizulegen, vor allem einen Körper und einen Geist. Es gilt also nur, diesen Wahn, indem man ihn durchschaut, aufzulösen, und man wird nicht nur nichts mehr ergreifen, man *kann* gar nichts mehr ergreifen. Nähert man sich doch im gleichen Maß, wie man verzichtet, dem absolut angemessenen Zustand, ja erlebt ihn leibhaftig in dem grenzenlosen Frieden, der über einen kommt, und damit in überschäumendem Wohlbefinden, angefangen von den himmlischen Zuständen, die mit dem Verzicht auf alles *Irdische* anheben, bis hinauf zum Gipfel der absoluten Wunschlosigkeit gegenüber *jedem* Körper und Geist:

"Gott ist die ewige Ruh', weil er nichts sucht noch will – *Willst du ingleichen nicht, so bist du ebenso viel.*" (Angelus Silesius.)

Dem, der das *absolute* Wohlbefinden und damit den *absolut* angemessenen Zustand erreichen will, rufen also die philosophischen Religionen als kategorischen Imperativ für sein Handeln nicht zu "Erwirb!", sondern

"Lass los!" – Das ist der Stein der Weisen.

